

Crátilo



Crátilo

una práctica dialéctica en y con los nombres

UTP
Universidad Tecnológica
de Pereira

∞
Editorial UTP

Juan Manuel López



Juan Manuel López Rivera, (Pereira, Risaralda , Colombia,1980)

Magíster en Literatura y Licenciado en filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira, Profesor Titular en la Facultad de Bellas Artes y Humanidades de la Universidad Tecnológica de Pereira.

Autor de los libros : *Griego I Módulo de Trabajo* (2005), *Conciencia Histórica y Diálogo de Tradiciones en La Otra Raya del Tigre* de Pedro Gómez Valderrama (2017), *Filosofía y Virtualidad: pensando en contextos de pandemia* (2021), *Globalización constitucionalismo y cultura de paz* (2020).

Ha publicado artículos en revistas nacionales y colaborado en publicaciones internacionales

Pertenece al grupo de investigación "Filosofía Antigua y Filosofía y educación".

jlmr@utp.edu.co

La Editorial de la Universidad Tecnológica de Pereira tiene como política la divulgación del saber científico, técnico y humanístico para fomentar la cultura escrita a través de libros y revistas científicas especializadas.

Las colecciones de este proyecto son:
Trabajos de Investigación, Ensayos,
Textos Académicos y Tesis Laureadas.

Este libro pertenece a la Colección
Trabajos de Investigación.

Crátilo

una práctica dialéctica en y con los nombres

Juan Manuel López



Colección Trabajos de Investigación
Facultad de Bellas Artes y Humanidades
2022

López, Juan Manuel

Crátilo : una práctica dialéctica en y con los nombres / Juan Manuel López. -- Pereira : Universidad Tecnológica de Pereira, 2022.

167 páginas. -- (Colección Trabajos de investigación).

ISBN: 978-958-722-584-6

eISBN: 978-958-722-588-4

1. Teoría del lenguaje 2. Hermenéutica 3. Retórica 4. Platón (Filósofo) 5. Dialéctica 6. Lexicografía 7. Lenguaje y lenguas 8. Hermógenes (Filósofo) 9. Sócrates (Filósofo)

CDD. 410

©Juan Manuel López, 2022

©Universidad Tecnológica de Pereira

Primera edición

Proyecto de investigación “Crátilo: un estudio sobre el lenguaje en platón. Tesis doctoral” que se encuentra registrado en la Vicerrectoría de Investigaciones, Innovación y Extensión de la Universidad, con el código 1-13-3.

Universidad Tecnológica de Pereira
Vicerrectoría de Investigaciones, Innovación y Extensión
Editorial Universidad Tecnológica de Pereira
Pereira, Colombia

Coordinador editorial:

Luis Miguel Vargas Valencia

luismvargas@utp.edu.co

Teléfono 313 7381

Edificio 9, Biblioteca Central “Jorge Roa Martínez”

Cra. 27 No. 10-02 Los Álamos, Pereira, Colombia

www.utp.edu.co

Montaje y producción:

David Restrepo Suárez

Universidad Tecnológica de Pereira

Imagen de cubierta:

Gordon Johnson <https://pixabay.com/es/vectors/hombre-platón-griego-filósofo-5649929/>

Pereira

Reservados todos los derechos

Agradecimientos

No escribo nada sustancial si señalo que el presente documento recoge años de lecturas en referencia al problema de la dialéctica y la escritura en Platón. Como todo ejercicio de escritura, este se encuentra transitado por algunas vivencias que marcaron profundamente el camino filosófico-personal escogido en el escritor de la ancha espalda. Entre esas vivencias, recuerdo siempre con desmedida y dolorosa nostalgia la compañía del desaparecido profesor Jairo Iván Escobar Moncada. En medio de sus joviales asesorías, constantemente indicaba el camino que no debía recorrer como queriendo, pedagógicamente, que por mí mismo encontrara lo que debía hallar. No comprendí su forma de enseñar, pero en realidad era este el camino más certero para la comprensión de lo que no se olvida, de la ἀλήθεια o lo que se ha traducido sustantivamente como verdad. El texto se encuentra en una deuda sin límites con él y con la formación potencial que descansa sus bellos obsequios: los invaluable libros recuerdos de la búsqueda emprendida hace largo tiempo. Gracias a la institucionalidad de la Universidad de Antioquia por haber posibilitado este contacto espiritual con uno de los mejores profesores que haya tenido: Jairo, inspiración y camino.

Este texto debe demasiado a un Programa jovial que comenzó a robustecerse gracias a una impecable gestión. El programa de Licenciatura en Filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira me ha permitido, a través de la conservación de diferentes seminarios sobre el autor y pese a las abruptas reformas del Ministerio de Educación, permancer en contacto con las lecturas y los comentaristas del ateniense. Los estudiantes que me han acompañado en este camino, algunos egresados del programa y profesionales en ejercicio, también han soportado mis charlas sobre un trabajo extenso en el tiempo.

También quiero, aunque sea en las líneas de estas páginas y en mis representaciones más fantasiosas, dejar en conjunto mi agradecimiento a varios profesores. Ellos, pese a sus diferencias personales, supieron de mi preferencia no por el justo medio, sino por la posibilidad de encontrar la unión entre lo desemejante. En primerísimo lugar al profesor Carlos Eduardo Peláez por confiar en mí siempre escasa inteligencia para comprender el mundo lejano de los griegos. Seguidamente, al profesor Carlos Carvajal por insistir en que debía, en una tesis doctoral, trabajar a los autores en su lengua junto a los comentaristas; tarea de nunca acabar en el ejercicio de formación. En tercer lugar, pero no en menor mérito, a los profesores Luis Guillermo Quijano y Julián Serna por mantener viva la esperanza de un Programa que siempre se fortalece en la diferencia.

Estas líneas no se escriben, sino a través de la mano de una mujer. El que pueda o no escribir con cierta rigurosidad se lo debo a la mano de alguien que tuvo la paciencia de enseñarme a no repetir las letras, sino a comprender el λόγος (logos) que las habita. Más allá de la repetición mecánica, me enseñó que con garabatos que podía hacer manualmente en ese tiempo y luego con la buena ayuda de un computador podría adquirir una visión diferente del mundo. Sin su esfuerzo y dedicación en la escritura y en la corrección de los que, en su tiempo, fuimos sus estudiantes, ni la relevancia del tema aquí abordado, ni la prolijidad de sus resultados fácticos (foros, conferencias, tesis dirigidas) habrían tenido lugar. Quiero agradecer muy profundamente a la profesora Liliana Herrera quien, en su abrupta e injusta desaparición, no alcanzó a ver este texto completo e ignoró todo su contenido, pero nunca el doloroso proceso vivencial que circunda esta κτήσις (adquisición).

Debo extender mi agradecimiento en la dirección final del trabajo al profesor Einar Iván Monroy. Encontré en su laborioso oficio con la palabra aquello que, desde nuestras latitudes, hemos pensado para el resto del mundo: las ideas. Estas son lo que Paulo Freire ha denominado atinadamente «acção cultural». Es

en el esfuerzo del profesor Monroy, en su cotidiano hacer, en la respuesta oportuna a mis demandas y a mi ritmo de trabajo que este escrito ve la luz. Como toda tarea final espero que esta sea el bello pacto que, más que mentes, aúne intereses en relación con ese ser invisible y lleno de energía que son las ideas. Solo el tiempo y el trabajo conjunto confirmará esa esplendida frase que remite imprecisamente a El banquete platónico: «Les beaux esprits se rencontrent».

Los diferentes evaluadores de este trabajo merecen una mención especial. Este texto, si bien no llenó las expectativas de lo hoy en día requerido para presentarla como trabajo doctoral en filosofía antigua, en lo personal deja un gran camino de formación invaluable. Cuando los títulos adquiridos se vuelven documentos para mostrar y ganarse el reconocimiento, el camino de la formación autentica, que espero estar recorriendo, evidencia que lo que se puede hacer con la transformación de las instituciones a partir del conocimiento es algo de mucha más valía. A la profesora Graciela Marcos y Liliana Carolina Sánchez mi inmensa gratitud por rectificar con sus correcciones un camino que estaba destinado a divagar en la imaginación. Sin sus preciosas anotaciones de un texto leído a cabalidad, hubiera seguido pensando que mi trayectoria con la filosofía antigua caminaba por un buen sendero. El grupo de investigación en Filosofía Antigua se encuentra en deuda con sus buenos señalamientos, los cuales redundaron en mejorar la calidad de lo que hacemos en la región. A los demás evaluadores anónimos les agradezco sus comentarios elogiosos sobre mi trabajo y la formación que en este se ve reflejada.

Este texto se presenta como ganador en la Convocatoria interna para fomentar la publicación de libros resultado de investigación año 2021 de la Universidad Tecnológica de Pereira. Con todas sus fallas, el texto muestra un ir de camino con la filosofía antigua; trayecto que ha gozado de las mejores presencias en la senda del λόγος. Al equipo editorial de la UTP, sobre manera a Luis Miguel Vargas y a su labor sin par, mis agradecimientos por el cuidado en el trabajo realizado.

CONTENIDO

Introducción	8
Metodología de trabajo	14
¿Qué se entiende por diálogo platónico?	17
Breve descripción de los capítulos.....	28
CAPÍTULO UNO.....	33
Una idea de dialéctica	34
La dialéctica y su relación con la escritura.....	34
1.1. Apuntes sobre la erística	36
1.2. Dialéctica y retórica.....	45
1.3. Platón y la escritura.....	49
1.4. Una caracterización de la dialéctica.....	52
1.5. ¿Por qué no aparece la palabra dialéctica en los diálogos iniciales? ..	54
1.6. La dialéctica en los diálogos del periodo medio	56
1.7. La definición como problema	72
CAPÍTULO DOS	76
<i>Crátilo</i>, un diálogo entre convencionalismo y naturalismo	77
2.1. Ubicación del diálogo.....	84
2.2. Esquema del diálogo.....	90
2.3. Sobre los personajes	96
CAPÍTULO TRES	100
Hermógenes y Sócrates, una discusión dialéctica	101
CAPÍTULO CUATRO	119
La imposibilidad de un lenguaje natural a través de la dialéctica	120
Conclusiones	140
Índice de autores	148
Índice de obras	152
Índice onomástico.....	156
Índice de términos griegos.....	160
Términos griegos transliterados	162
Referencias.....	164

Introducción

*Sabemos mucho más que Hipócrates, el médico griego.
Apenas podemos decir que estamos mucho más lejos de Platón.¹*

KARL JASPERS

Hallar en el *Crátilo* una teoría del lenguaje es algo imposible en la investigación de hoy día. En dicho diálogo no se desarrolla una específicamente y con una metodología claramente enunciada, así como en la espera de demostraciones completamente evidentes con sus respectivas implicaciones. No tendría lugar hablar de una teoría; por el contrario, lejos de una pretendida univocidad a la que apunte el diálogo, se habla de una variedad de implicaciones de la teoría en discusión, tal

1 A lo largo del texto, los trabajos que hacen referencia a la bibliografía secundaria serán citados solo en español con el esfuerzo de hacer leves variaciones al tener a la vista la versión original y al hacer uso de las traducciones de los mismos textos como apoyo. Se ha evitado situar a lo largo del escrito las versiones originales al pie de página con un ánimo de síntesis. La bibliografía puede ser cotejada al final del documento en su respectivo apéndice bibliográfico siguiendo las normas APA, séptima edición. Asimismo, conviene mencionar que, en el cuerpo del libro, los nombres de los títulos de las obras clásicas visitadas se fijan en cursiva indistintamente de si son publicados como parte de obra de creación completa o como libros completos [N. de ed.].

como lo indica la profesora Severo Buarque de Holanda (2011)². Esta variedad y poca solidez al solo trabajar un tema, sobremanera en el caso de las etimologías, lleva a hacer un retrato burlesco de Platón en sus diálogos³. Toda la discusión del *Crátilo* es conducida a hacer de las ideas el punto más alto de la realidad⁴ o a que se tome una u otra postura expuesta por los personajes: la referencia de los nombres es arbitraria, natural o, simplemente, es tanto lo uno como lo otro. De igual manera, en esta discusión, el lenguaje escrito, como ejercicio preparatorio de la indagación teórica y de manera posterior del ejercicio dialéctico, ayuda a describir dicha realidad ideal sin hacer una separación abismal con el mundo sensible⁵. Por eso, debe interpretarse que las ideas son molde (*παράδειγμα*)⁶ del mundo enfrentado y que, por tanto, necesitamos una preparación para captar dicho *parádeigma*; preparación ofrecida por razonamientos (*λόγοι*) y nombres (*ὄνομα*) como constitutivos de ellos.

Del conglomerado de teorías que aparecen en el diálogo hay dos grandes bloques los cuales son de un reconocimiento extendido por la tradición. El primero es si no existe algún tipo de fundamento y, por

-
- 2 El texto de la profesora Buarque no se encuentra solo. El escrito de Ewgen (2014) lo sigue en esta dirección y también en la de interpretar al *Crátilo* en el marco de la comedia. Ambos textos, deudores de la concepción straussiana sobre los diálogos (Santolino, 2016) y en especial sobre esta obra en particular, no dejan de presentar dificultades. Por ejemplo, ninguno de los dos autores explica el papel nefasto ejecutado por la comedia como género en la educación al no representar hombres esforzados o modelos de virtud, a diferencia de la tragedia. Vincular esta reflexión del *Crátilo* al asunto no serio sigue la línea de interpretación del siglo XIX que considera las etimologías, en palabra de Buarque (2011) como una «... brincadeira de mau gosto...» (p. 13). Entre las implicaciones que tiene las teorías en discusión, como veremos, se encuentra su propósito educativo y, con ello, su relación con las ideas, además del conocimiento por modelos de imitación (423 b 1 μιμησάμενον) o autoridad como en el caso del legislador (388 e 1 νομοθέτου).
 - 3 Una de las grandes discusiones, a mi juicio superfluas y que no conducen a ningún punto fijo, es señalar la poca seriedad de Platón al momento de escribir. El texto de Gadamer (2001), *Platón como retratista*, muestra un distanciamiento de esta concepción una vez que, decir si el autor es serio o no, no aporta mayor cosa filosóficamente.
 - 4 Es clara la anotación que ejecuta Silverman (2014) a propósito del interés platónico en esta parte de su reflexión en relación a las ideas. En este sentido también trabaja Squizzato (2016) y Roupa (2020).
 - 5 La discusión reciente sobre el tema de la escritura y la oralidad se enfoca en el debate de dos autores Havelock (1994) en *Prefacio a Platón* y Reale (2002) con *Platón, en busca de la sabiduría secreta*. Sobre la bibliografía crítica de esta problemática puede verse Ruiz Díaz (2016).
 - 6 Esta noción no corresponde al desarrollo del pensamiento platónico en la ubicación que posteriormente daremos del diálogo *Crátilo*. No obstante, dicha concepción de entender las ideas como paradigmas es desarrollada en diálogos posteriores como *Político* (277 d 1 παραδείγμασι) y *Timeo* (29 b 4 παραδείγματος, 48 e 5 παραδείγματος-49 a 1 παραδείγματος).

ende, el lenguaje y su concepción de verdad se encuentra anclado al libre capricho de los hablantes (discusión entre Sócrates y Hermógenes)⁷. Y, el segundo, un poco más corto en su elaboración, pero agudo en sus implicaciones, es si el lenguaje en general es algo que puede hallar su fundamento por naturaleza (discusión Sócrates-Crátilo)⁸. No obstante, pese a que estas son las dos grandes divisiones que la tradición reconoce y con ello las dos teorías centrales, en cada uno de los apartados, la misma tradición ha subdividido el diálogo en apartes y metodologías claramente definidas, tal como observaremos más adelante (CAPÍTULO DOS). Esta exposición llevará al desarrollo de varias implicaciones que el texto deja abiertas, pero de las cuales tomaremos una: el ejercicio dialéctico con los nombres como eje central en la construcción inicial de razonamientos.

Lo que pretendemos en este texto, basados en el tópico central del diálogo, es señalar que el *Crátilo* es un ejercicio dialéctico al entender, por tal, una práctica analítica de los discursos. Reconocemos, con Tugendhat (1976, p. 19), que el problema de una analítica del lenguaje en Platón es imposible una vez que el origen del virage de la filosofía hacia el plano del lenguaje se remonta a la gran división hecha por Kant, entre juicios analíticos y sintéticos, como constitutiva lingüística de la experiencia humana. A causa de este desfase hermenéutico, el cual encierra la expresión «analítica del lenguaje», es necesario aclarar en qué medida esta práctica analítica en Platón tiene lugar a través de su dialéctica y, más aún, sirviéndose de la escritura como etapa preparatoria del razonamiento. A diferencia de la época actual, el problema del lenguaje es una cuestión que no goza de un amplio reconocimiento hasta llegar a la época de Platón, pues se encuentra

7 Este apartado muestra, como lo señala Melero Bellido (1996) en su texto sobre la sofística griega, es decir, *Sofistas, testimonio y fragmentos* que debe haber un conocimiento que sea «firme e inmutable» (p. 30), el cual estará amparado precisamente por el proceder de la dialéctica. No obstante, esto es adelantarnos a las conclusiones que deja sugerido el *Crátilo*.

8 El texto mismo de Platón da la pauta para esta gran división de ambas tesis en la medida en que hay una clara división de las conversaciones y de los interlocutores que son, como en el *Eutifrón*, muy escasos. Para ver algunas referencias adicionales sobre las cuales volveremos, es necesario revisar algunas de las traducciones de Domínguez, Zaranka, Mársico y Calonge (Platón, 2002, 1983, 2006a y 1985c). Se debe mencionar el descomunal estudio de Ademollo (2011). Para la elaboración de este texto seguimos la edición del *Crátilo* (2002) de Domínguez, confrontada con la versión clásica de Burnet (Plato, 1899). Para su ayuda en la comprensión de algunos pasajes nos servimos de la edición que descansa en la página Perseus.

ligado al conocimiento de la realidad⁹. Por eso, la formulación de una epistemología, claramente definida y delimitada conceptualmente, apenas tiene sus primeros esbozos en Platón¹⁰. Si bien el requisito de una claridad evidente no se suple en Platón, sí hay en él un intento de adaptar el léxico de la tradición que le llega. Esta adaptación del léxico platónico¹¹ corresponde a una nueva forma de ver lo que, alejados de la *doxa*, podemos conocer del mundo: una forma de conocimiento, el cual se da a través del distanciamiento de la sensación¹². En esta misma vía

- 9 Es esta la concepción que refiere. Guthrie en el tomo I de su *A history of greek philosophy* (1977b) cuando señala que el problema de los nombres se encontraba más asociado a la educación y a la formación del ciudadano (pp. 204-223). Otros autores no hablan propiamente del nombre, por el contrario, hacen referencia al ensalmo, la persuasión o el consejo (Entralgo Lain, 1958). Cabe precisar que la palabra encontrada al hablar no es propiamente la palabra poética el *ἔπος* o la *ἐπιποίησις*; es el *ὄνομα*, la palabra que conforma el *λόγος* y los diferentes *λόγοι*.
- 10 Retomando la visión de Aristóteles en el «Libro I» de la *Metafísica* (1998), encontramos que, si bien hay una preocupación por una ciencia (982 a 4 *ἐπιστήμη*) y un saber que busca las primeras causas, no hay una formulación «clara» de una comprensión del mundo como algo que deba explicarse en términos epistémicos. Es precisamente a Platón a quien se le dedica un gran apartado de la *Metafísica* (987 b 4-988 a 17, 990 a 30-992 a 25) en orden a trabajar este punto. En cuanto a la versión de la *Metafísica* (1998) que seguimos en este apartado se tiene a mano la de García Yebra. Para la solución de dudas, contamos con el texto griego en la versión digital de Perseus, disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0051>. La ubicación de los apartados se realiza con la versión de Aristóteles (1831a, 1831b), la cual fue editada por Immanuel Bekker.
- 11 Que en Platón nos las veamos con palabras que precisan un claro entendimiento desde la doctrina del propio autor no es algo nuevo. Contamos con los matices que establecen los diferentes diccionarios sobre el autor como en el caso de Brisson y Pradeau (1998) o Schäfer (2007), además de las diferentes elaboraciones que pueden observarse acerca de su terminología. Entre estas citamos el texto clásico de Rohde (1903), o las elaboraciones de Festugière (1950) o Lisi (2018).
- 12 No es gratuito que la tradición interpretativa —en cabeza de Ioannes Burnet (Plato, 1899)— haya señalado que hay una tetralogía, la cual comprende *Crátilo*, *Sofista*, *Político* y *Teeteto* leyendo la obra del ateniense como un todo. Esta misma tetralogía hace que miremos la obra de Platón como un todo sistémico donde hay ciertos desarrollos de algunas ideas, en especial de la relación entre sensación y conocimiento que aparece de manera explícita en *Teeteto* (63 b 1-c 3) donde las letras desempeñan, como se ve, un factor inicial en el aprendizaje. Con ello señalamos que, si bien hay ideas en germen en este primer diálogo sobre el lenguaje, el *Crátilo*, ellas serán elaboradas con más precisión en diálogos posteriores. En esta misma dirección, pero con otros ejemplos, ver Roupa (2020, p. 36). Acerca de la forma de conducir el diálogo que aparece entre Crátilo, Hermógenes y Sócrates baste por ejemplo señalar la aparición del término «división» y «paradigma» en diálogos como *Sofista* (ver división 229 de 6, 235 c 8, 253 c 3, 264 c 2, 265 a 5, 267 b 8, 267 d 6; paradigma, 218 d 9, 225 c 5, 235 d 7) y *Político* (división 283 d 6; paradigma 275 b 4, 277 b 4, 277 d 1, 5, 278 b 4, 278 e 6-7, 279 a 4, 287 b 2, 305 e 8) referidos a un mecanismo que acerca a la definición. En cuanto a la referencia al nuevo léxico que Platón reinterpreta, citamos de paso solo uno de los términos que componen el corazón de su filosofía. El término *ψυχή*, tal como lo señala Burnet (1936), apoyado en Rohde (1903), posee un giro bastante significativo en la tradición precedente a Sócrates y en lo que viene del ejercicio socrático-platónico. Con el término «dialéctica», tal como veremos en el CAPÍTULO UNO, pasará algo semejante. En cuanto a las versiones usadas tenemos: *Teeteto* (2006b), versión traducida por Marcelo Boeri y publicada por la

de reinterpretación del léxico platónico, se pretende elaborar, a partir de la caracterización ofrecida de la dialéctica, una concepción en la cual podamos sostener que esta, más que un método¹³ rigurosamente demostrativo o una ciencia¹⁴, obedece a una práctica analítica de y con los nombres, tanto escritos, en un momento preparatorio —donde haremos especial énfasis—, como hablados. La concepción de la dialéctica solo como un acto de dialogar ha sido ampliamente explorada. Uno de sus representantes más recientes es el propio Reale (2002 y 1996). De allí, dicha práctica dialéctica se torna en un camino por el cual el filósofo, en medio de la multiplicidad de discursos, va en búsqueda de la verdad¹⁵. Este camino de los discursos, una vez agotado, debe ser dejado de lado con miras a volver a analizarlo, de manera posterior, con la experiencia acumulada como bagaje; pues el nuevo análisis siempre ocurre por medio del lenguaje y con el lenguaje, por tanto, con los nombres¹⁶.

Editorial Losada. Para la citación se sigue la edición de Burnet de 1899; para la solución de dudas la versión de la página Perseus, disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DTheaet>. En cuanto al *Sofista* (1988d), la versión traducida por Cordero y, en relación con el *Político* (1988b), la versión seguida es la de María Isabel Santa Cruz, ambas contenidas en el tomo v de la Edición de Gredos. Para la citación usamos también la edición de Burnet. En cuanto a la solución de dudas nos servimos de las versiones digitales de Perseus *Sophist*, la cual se encuentra disponible en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DSoph;Statesman> disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DStat>.

- 13 Esta concepción es defendida por Pons (2019, p. 124) en donde teje algunas relaciones con la objetividad del conocimiento científico; aspecto que debe matizarse de manera histórico-hermenéutica.
- 14 Esta concepción de la dialéctica como una ciencia es defendida recientemente por Álvarez (2016) en su artículo «La función propedéutica del sofista y la emergencia del filósofo. División, dialéctica y paradigmas en el diálogo *Sofista*» y por Pons (2019, p. 124). También es la visión que se toma desde Reale (1996, p. 257). Nuestra distancia con esta concepción tanto de ciencia como de *téchnē* será adelantada en el capítulo dedicado a la discusión sobre la idea de dialéctica (CAPÍTULO UNO).
- 15 El término verdad o *aletheia* debe comprenderse en su sentido etimológico, a diferencia de otras versiones modernas como desencubrimiento o no ocultamiento (Heidegger, 2009, pp. 19-29). La palabra ἀλήθεια en su sentido etimológico se compone de una á (alfa) privativa; su cuerpo obedece a la raíz de la palabra olvido (λήθη). La palabra significa algo diferente a «desencubrimiento» que más bien es el uso pragmático, es decir, en los textos. En su lugar podríamos colocar la acepción «sin olvido». Esta es la razón que habría supuesto Platón para colocar en su «teoría del conocimiento» al alma como punto focal de su doctrina y, por ende, la reminiscencia como dispositivo para señalar que todo conocimiento es una rememoración de lo que siempre permanece por medio del alma (*Menón*, 81 c 5-e 2).
- 16 En el *Fedón* aparece emblemáticamente una segunda navegación (cf. 99 d 4-100 a 8) en la cual se ejecuta de nuevo un análisis de los discursos de una manera indirecta. La nota número 153 del *Fedón* (2009), traducido por Vigo, explica bien esta forma indirecta de trabajo con las realidades. La misma expresión se encuentra en *Filebo* (19 c 1-e 5) y es interpretada por Gadamer (1985) en sus *Gesammelte Werke Griechische Philosophie* como una escisión de la filosofía natural y el paso hacia delante de la nueva filosofía; la filosofía

Bravo (2002) como la defendida por el docente González (1998) serán de gran utilidad al momento de señalar los derroteros de la misma dialéctica. Tanto el uno como el otro, con notables diferencias (como por ejemplo las arrojadas entre el «método platónico» y el «socrático»), vinculan la reflexión de Platón en el *Crátilo* a la apreciación lingüística del autor atada a diálogos posteriores. A partir de estas dos fuentes, se toma distancia de Ewegen (2014) y de quienes consideran esta obra de Platón anclada al género de la comedia. Se defiende, en este texto, que el *Crátilo*, entendido como uno de los primeros momentos de la práctica dialéctica, no busca la certeza absoluta, pero tampoco es un diálogo que deba ser tomado en tono de burla¹⁹. El *Crátilo*, como práctica dialéctica y con los nombres, conduce a que el campo del lenguaje, una vez conocido, ayude a quien lo conoce a elaborar las diferencias específicas del mundo. De igual manera, este conocimiento sustantivo de las diferencias obtenidas es un conocimiento en el cual, más que hallazgos certeros, se experimenta la perplejidad²⁰; aspecto que no es ni fin último ni, mucho menos, el culmen de toda reflexión, sino el motor que posibilita un nuevo camino de indagación, tal como lo revela el final del mismo texto que estudiaremos (cf. *Crátilo*, 440 d 2-5).

Metodología de trabajo

Una vez enunciada la hipótesis de este texto y esclarecido el contexto de la discusión, es necesario establecer cómo se muestra la dialéctica esgrimida en el *Crátilo* como una propedéutica para la dialéctica de diálogos posteriores. En cuanto a los contenidos de la reflexión, cabe mencionar que, a lo largo de las siguientes páginas, se encuentran algunas referencias a términos griegos usados por Platón en sus construcciones escritas. Para ello, este texto se sirve de la gran ayuda

19 Referente al tono serio y no serio de la obra, tanto como de su gran apartado etimológico, remito a la nota del texto elaborado por Santolino (2016, p. 13) llamado «Aspectos paródicos en el *Crátilo* de Platón. Problemas de interpretación». En dicha nota el autor se remonta a una línea de interpretación que trabaja las etimologías alejadas de nuestra moderna visión del problema filológico. Defensores de esta tesis, en la cual me incluyo, se encuentran Sedley (2002), Ademollo (2011), Roupá (2020) y De Simone (2020). Refuerza esta tesis el descubrimiento del papiro *Derveni*, ampliamente trabajado por el profesor Bernabé (2004).

20 Para la elaboración de este texto, además de las fuentes principales arriba mencionadas de Francisco González y el texto del profesor Francisco Bravo, nos hemos servido de la reflexión de Gerald (2010). Señalamos que el *Crátilo* constituye uno de los primeros momentos de la práctica dialéctica, una vez que previo a este situaremos otros ejercicios entre los que encontramos *Menón*, *Eutidemo* y *Eutifrón* donde el término no aparece de manera directa.

proporcionada hoy día por los medios electrónicos y a disposición en el sitio web llamado Perseus²¹. Pese a recurrir a términos de cuño propiamente platónico en su lengua, el escrito se reclina en las versiones ofrecidas por diferentes editoriales, las cuales serán precisadas según se refieran con leves modificaciones. En cuanto al texto central, *Crátilo* (2002), esta indagación toma la versión de Domínguez con pequeñas alteraciones realizadas al tener a la vista la edición griega de Burnet. Términos como «naturaleza» (φύσις), «convención» (ὁμολογέω, συντίθημι), «dialéctica» (διαλεκτική), «lenguaje» (λόγος), «nombre» (ὄνομα), entre otros serán utilizados en griego con el fin de orientar las reflexiones venideras. El objetivo de este tipo de ayuda, además de usar la traducción precisa de los pasajes con sus respectivas líneas, es tener a mano algunas de las principales versiones publicadas de las obras clásicas que permitan fluidez en su lectura. Además de ello, la consulta de las fuentes clásicas ayuda a resaltar ciertos matices en la traducción y a tomar distancia en algunos momentos de la misma. Para no hacer el texto extenso, se suprimen las citas griegas en toda su extensión y se dejan solo las traducciones españolas en la parte superior. En cuanto a los comentaristas y textos de apoyo, se evita la traducción de la cita y se remite al texto.

La hipótesis de este texto radica en mostrar como el *Crátilo* constituye una analítica del discurso²²; propedéutica necesaria para la indagación dialéctica. Este punto focal de la práctica con los nombres es ejercicio previo, propedéutico, a toda construcción de conocimiento. Tal práctica no busca la afirmación de verdades deslumbrantes, sino suscitar, despertar y provocar en los seres humanos la perplejidad. Por eso, el *Crátilo*, al abordar el problema de los nombres y ser estos el objeto fundamental de indagación —preparativos para la contemplación (θεωρέω) de las ideas—, se constituye como un punto

21 Ver <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>.

22 Es importante señalar las palabras de Mársico, en su traducción de *Crátilo* (2006a) con las cuales dice: «El *Crátilo* parece a todas luces un intento de superar la práctica de análisis lingüístico, sin duda extendidas en la época y encarnadas en un sistema que rivalizaba fuertemente con el platónico, especialmente porque pertenecía a uno de los discípulos dilectos de Sócrates» (p. 34). No obstante, las últimas palabras de la cita deben asumirse con reparo. Con la nota 159 de Domínguez, sostenemos que la relación antisténica del diálogo es solo hipotética y no se justifica desde el mismo texto de Platón (2002, p. 136). Como más adelante se verá, esta concepción que se tiene del *Crátilo* es solidaria con la metodología de trabajo clásica sobre la cual el texto se encuentra soportada.

inicial del conocimiento, el cual no puede ser despreciado. Es necesario aclarar que no es a estos nombres a los que persigue el ideal de una epistemología, sino a los seres (τὰ ὄντα) que los nombres refieren de manera indirecta y, por tanto, a la manera dialéctica tanto de ascenso como de descenso, la cual es empleada para la comprensión como para la enseñanza de dichos seres. Así, los nombres se constituyen en un auxiliar del conocimiento; imagen en la cual se puede mirar los seres. Esta concepción la aborda Delgado (2016) cuando señala lo siguiente:

Ahora bien, lo que la imagen necesita recoger para operar el reenvío al original son fundamentalmente las cualidades que definen a este; en tal medida una imagen comporta la posibilidad de remitir a la esencia del objeto al que representa (*Cra.*). Más aún, Platón ha defendido incluso que las imágenes pueden operar como reenvío a las formas; cada imagen sería un ejemplo en el ámbito sensible de una forma inteligible. En esta medida las imágenes podrían ser útiles como disparadoras, no del engaño, sino del genuino conocimiento (p. 27).

Este mecanismo de la imagen como disparador hacia el conocimiento es el mismo que se defiende en la escritura amparada en la lectura realizada por Szlezák (2020, p. 162). Si bien las imágenes no son el conocimiento, pues este se necesita para saberlas discernir, es cierto que constituyen un disparador fundamental del conocimiento. En este caso, no hablamos de las imágenes sensibles que proporciona el arte con sus figuras y colores, sino, caso contrario, una imagen que se posibilita a través de la escritura alfabética.

En este sentido, a diferencia de lo que piensa Ewegen (2014), el diálogo debe leerse buscando la seriedad que el tópico en cuestión indica: la adecuación de los nombres.²³ La importancia del tópico se fundamenta en que, a partir del nombre, se construyen razonamientos y, sumado a ello, se piensa a la vez que se comunican y se enseñan

²³ Que no se trata de una burla al lector, como pretende hacer ver Ewegen en su lectura del *Crátilo* queda claro en uno de los diálogos más trágicos de Platón: *Fedón* (2009). Allí Sócrates-Platón hace ver la seriedad del tópico que nos encontramos abordando al decir: «Pues has de saber bien, excelente Critón —dijo él— que el no expresarse bien no solo [*sic*] es algo en sí mismo descuidado, sino que, además, produce daño en las almas» (115 e 5-6). En este sentido, nuestro texto se inscribe más en la línea de interpretación que Sedley (2003) hace del diálogo.

pensamientos. A lo que debemos apuntar cuando lo utilizamos es a la precisión de su nominación. Los nombres no deben tener como fin último el adorno o la seducción retórica, la cual busca la adhesión a determinadas premisas; en otro caso, como en la erística, el hecho es salir victorioso de la discusión dejando al otro en ridículo. La indagación de los nombres a través de la adecuación en el nombrar propuesta en el *Crátilo* apunta al encuentro del conocimiento con lo que siempre permanece.²⁴

Una vez anticipada la exposición sobre los contenidos del texto es necesario hablar un poco más sobre uno de los aspectos formales y esclarecer primero qué se entiende por diálogos y, segundo, observar de qué Platón se habla aquí. Un aspecto sobre el cual hay que recabar para poder acercarse a la obra de Platón es su apelación a ciertos recursos formales compartidos con ese género de escritura que es la tragedia. Para aclarar este género se toma, en primer lugar, la *Poética* de Aristóteles²⁵ con el fin de hacer tal vinculación y luego se recurre a la doxografía de Diógenes Laercio²⁶ con alguna bibliografía crítica sobre el particular.

¿Qué se entiende por diálogo platónico?²⁷

El propio Aristóteles (*Poética*, 1447 a-1449 b 13) señaló que los diálogos (discursos) socráticos²⁸ son de difícil clasificación cuando se compara el género de su imitación con las de otras actuaciones miméticas. Este autor dice:

24 La lectura que hace Chapell (2004, p. 10) del *Teeteto* es provocativa en cuanto a lo que siempre permanece. Chapell considera que el *Teeteto* no debe ser leído como un diálogo meramente epistemológico, sino que apunta a establecer un conocimiento en el cual no exista una posición relativista en el plano de lo político.

25 En cuanto a la *Poética* (1992) de Aristóteles seguimos la edición modificada de García Yebra (1992).

26 Para Diógenes Laercio (2007) seguimos la versión modificada de la Editorial Alianza (2007).

27 Algunas de las consideraciones que aquí expongo fueron publicadas bajo el título «Diálogo y comedia en la obra de Platón. Un acercamiento al problema del género». En *Revista Disertaciones*– 5(1), 38 - 45. Otras de estas consideraciones pueden ser consultadas en otro de mis artículos en la *RIFTP Revista Internacional de Filosofía Teórica y Práctica*, 2(1).

28 ¿Qué se entiende por la expresión «diálogos socráticos»? Por dicha expresión, Kahn (1981, p. 307), en su texto *Did Plato write Socratic dialogues?*, deja ver que Aristóteles se refirió, con esta expresión, a los diálogos de la definición entre los que ubica Kahn al *Laques*, *Cármides*, *Lisis* y *Eutifrón*. Aunque el *Crátilo* no se encuentra en ellos, se asume aquí la expresión «diálogos socráticos» referida a un grupo determinado de diálogos como en general a la obra de Platón. Este es el contexto en el cual se encuentra referida la frase, pues su procedimiento en la cita no es específico, sino de una caracterización global del género.

Pero [la epopeya] solo tiene los discursos en prosa o en verso, y en este caso, con versos que se combinan entre sí o con algún género que necesite de ellos, «los que son anónimos» hasta ahora. Pues no podríamos, en efecto, aplicar un nombre común a los actores imitativos de Sofrón y de Jenarco y a los discursos socráticos, ni a alguna imitación que pudiera hacerse en versos elegiacos u otros semejantes (1447 a 28-1449 b 13).

La polémica por encontrar el género de escritura platónico reside en Aristóteles y se ha conservado hasta nuestros días. Las opciones de ubicar a Platón en un género de escritura compartida con las tragedias y también con la comedia y la poesía no se han hecho esperar.²⁹ Esta consigna difumina el problema en una pluralidad, la cual sería intratable de manera específica. De ahí que en el presente apartado se defienda que el género de escritura, si bien es problemático, debe pensarse en conexión con la tragedia, debido a las razones ofrecidas más adelante.

Pese a que la forma de imitación —de la cual se sirve la escritura platónica— es diferente a la de otros ejercicios miméticos, es pertinente precisar que existen muchos elementos de la tragedia, los cuales recuerdan el antiguo oficio platónico en la composición de los diálogos. El primero es el hecho de situar personajes «reales»³⁰, pues el uso de estos no compromete a Platón, de manera decisiva, con una elaboración histórica en sentido estricto. Ni siquiera puede asemejarse su obra al esfuerzo conferido por Heródoto a las indagaciones de carácter histórico, es decir, casi apegada al género de la crónica. Lejos de ello, este género de los diálogos, al retomar personajes de carácter histórico, posibilita sus reelaboraciones, así como le fue dado a Esquilo, Sófocles o Eurípides retomar personajes míticos de la *Iliada* con el fin de formar sus propios relatos. Dicho aspecto, que a ojos de Aristóteles haría el

29 En este sentido de un género de escritura mixto. Ver Reale (2002, p. 151) quien defiende a Platón como un escritor de varios géneros basándose en una referencia a *El banquete*. Con ello Giovanni Reale, más que resolver el problema, lo amplifica de manera desmesurada. La solución que ofrece Szlezák (1997, p. 15), al denominarlos como «dramas», también amplía el problema y no hace énfasis en el componente educativo que, de por sí, lleva la tragedia.

30 El uso de esta expresión tiene ciertos reparos. No podemos señalar que la obra de Platón, a pesar de ser un testimonio bastante fuerte para la reconstrucción histórica, tal como lo sostiene Kahn (1981), en el texto antes mencionado, debe leerse como la versión de la historia, es decir, la versión de lo que realmente sucedió en la Grecia de Platón. Como todo ejercicio mimético, el de Platón no está exento de libertades poéticas y fabulaciones que hay que saber leer.

relato de la tragedia, se encontró presente en los diálogos socráticos e hizo de este tipo de elaboración mimética algo verosímil. Así mismo y al hacer una pausa en la consideración de los personajes, se señala que la representación consecuente de los caracteres (*Poética*, 1454 a 16), insertos en los diálogos, produce un objeto en conjunto con las anteriores anotaciones, el cual puede ser abordado al considerar algunos aspectos de este marco formal que proporciona, a ojos de Aristóteles, la tragedia.

¿Por qué la tragedia y no otro género literario? Es bien sabido que el testimonio de Diógenes Laercio señala la formación intelectual de Platón, este dice: «En cuanto a su vida, se dedicó al cultivo de la pintura y la escritura de poemas [ποιήματα γράψαι], primero de ditirambos [πρῶτον μὲν διθυράμβους] y luego al cultivo de tragedias [τραγωδίας]...» (III, 5)³¹. De esta manera, se entiende que Platón escogió esta forma de hacer diálogos con el esquema de la tragedia y procuró detonar en sus conciudadanos, a través de la amalgama entre la forma misma del discurso y por medio de su verosimilitud histórica, una forma de escritura educativa y a la vez divulgativa de sus doctrinas. Con ello, utilizando la forma de la tragedia con contenido filosófico, Platón buscó ese cambio de mirada que debe procurar la educación filosófica³²; precisamente a partir del diálogo, de la comunicación con el otro o del diálogo consigo mismo.

El procedimiento poético a lo largo de sus obras no es potestativo de la totalidad de la obra platónica; este se hace mucho más evidente en las partes iniciales³³, en ocasiones como una breve adecuación del

31 No obstante, esta referencia a la tragedia no es la única que aparece en Diógenes Laercio (2007). También, cuando encomienda sus versos a Hefesto, aparece de nuevo la misma palabra, tal como lo señala el mismo Laercio líneas más abajo en el mismo apartado.

32 En cuanto a este cambio de mirada proporcionado por la naturaleza de una educación (*paideia*) filosófica puede encontrarse varias referencias. La más citada se encuentra en el libro VI de *República* (508 d 1-2) y VII (516 a 1 y ss.). Una referencia más tardía se encuentra en la *Carta VII* donde se habla de la naturaleza del conocimiento como un cohabitar (341 c 7 συνουσία) con los problemas. En este sentido, como un cambio en el otro, podemos comprender la herencia mayéutica que pervive en la dialéctica platónica, en el célebre pasaje del *Teeteto* (149 a 1-151 d 6). Lisi (2018) insiste precisamente en ello cuando sostiene que la *paideia* platónica es un cambio de mirada: «La *paideia* platónica no forma, sino descubre, quita el velo con el que los discursos falsos han cubierto el alma» (p. 236). En cuanto a las versiones que se siguen para su lectura, se encuentran las siguientes: *República* (2005), versión traducida por Mársico y Divenosa, y la *Carta VII* (1992a), versión de la Editorial Gredos.

33 Esta forma de proceder se observa casi en todos los diálogos, con excepción de algunos pocos.

escenario y la imaginación de quien lee la obra³⁴. También es propio en los cambios de argumentación, así como en los impases personales y las chanzas que realizan los personajes; lo último con el fin de hacer más vívida dicha recreación³⁵. Estos momentos de la elaboración, los cuales

Así, siempre puede verse una breve introducción escenográfica (preámbulo) en *Critón* (43 a 1-44 b 5), *Eutifrón* (2 a 1-4 e 4), *Ion* (530 a 1-531 a 1), *Alcibiades* (103 a 1-106 c 4), *Lisis* (203 a 1-205 a 1), *Cármides* (153 a 1-155 b 9), *Hipias mayor* (281 a 1-283 c 2), *Laques* (178 a 1-181 c 7), *Protágoras* (309 a 1-311 b 2), *Gorgias* (447 a 1-448 b 4), *Menexeno* (234 a 1-236 d 4), *Eutidemo* (271 a 1-275 d 3), *Fedón* (57 a 1-61 d 3), *El banquete* (172 a 1-178 a 6), *Fedro* (227 a 1-230 e 6), *República* (327 a 1-331 c 1), *Parménides* (126 a 1-127 e 1), *Teeteto* (142 a 1-145 a 3), *Sofista* (216 a 1-218 b 5), *Político* (257 c1-258 b a), *Filebo* (11 a 1-12 c 1) y *Timeo* (17 a 1-27 b 9). En el caso contrario encontramos que son escasos los diálogos que se centran, de una vez y sin preámbulos, en el problema filosófico a abordar. Entre estos últimos encontramos *Apología*, *Hipias menor*, *Crátilo*, *Menón* y, finalmente, *Leyes*. Las ediciones seguidas son las siguientes: para el diálogo *Protágoras* (1985e) la que realiza Carlos García Gual para la Editorial Gredos. En cuanto a la citación, seguimos la edición de Burnet y para la solución de dudas la versión digital en Perseus, disponible en el enlace <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0177%3Atext%3DProt>. Para el *Eutidemo* (1987b y 2012a) seguimos la traducción de Mársico e Inverso, publicada por la Editorial Losada. En cuanto a la citación de este texto se tuvo en cuenta la edición de Burnet y para la aclaración de dudas la página digital Perseus, disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0177>. En cuanto a la edición de *Gorgias*, seguimos la edición de Calonge contenido en el tomo II de los *Diálogos* de Platón (1987c), los cuales fueron publicados por la Editorial Gredos. En cuanto a la citación, recurrimos a la obra de Burnet de 1899 y para la aclaración de dudas la versión disponible en la página Perseus: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0177%3Atext%3DGorg>.

- 34 Es bastante disidente la forma en que Platón, dándonos un texto para la lectura, introduce la lectura dentro de sus *Diálogos*. Este factor presupone el uso de la escritura como técnica e, incluso, como forma de evaluación, tal como lo plantea Szlezák (1997, p. 71). Tanto en el *Fedro* (230 d 2-230 e 5) como en el *Teeteto* (142 d 6-143 c 7) aparece este bello artilugio de la doble lectura. Ante el diálogo que leemos aparece la lectura o bien un discurso como en el caso de la proclamación de Lisias en el *Fedro*, o bien de un testimonio del diálogo en el caso del *Teeteto*; ambos recursos cumplen con darle verosimilitud al diálogo ante el cual estamos en presencia, precisamente, leyendo. En cuanto a la versión del *Fedro* (1988a), se sigue la traducción de Lledó Iñigo de la Editorial Gredos. Para la citación se sigue la edición de Burnet de 1899 y, en cuanto al despeje de dudas, la versión digital en la página Perseus: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus>.
- 35 Obsérvese la forma de proceder de Platón en algunos apartes intermedios y hasta finales de la obra en donde se evidencian este tipo de recursos. En el propio *Crátilo*, específicamente en el apartado final del texto, encontramos este recurso cuando Sócrates le indica a *Crátilo* que deberá seguir pensando sobre el problema (440 d 6-e 7) una vez que es tiempo de irse. Igualmente, célebre es el impase del *Protágoras* (334 c 8-338 e6) en donde se amenaza con dejar la conversación. De igual forma, en la parte final de la *Apología* (41 c 8, a 42, a 5), encontramos ese recurso con el fin de cerrar el diálogo. Es la muerte —como también aparece en *Fedón* (116 a 2-118 a 17)— o la despedida lo que impedirá que el diálogo, y con ello la búsqueda de la verdad —la cual se hace siempre en la ciudad y no por fuera de ella (*Fedro*, 230 d 3)—, tenga lugar. Es allí donde existe la posibilidad mediante el diálogo de remontarse más allá de su inmediatez en la que todo parece sólido, es decir, de sus concepciones ya formadas. Tal vez este sea el sentido de la «oralidad dialéctica» (Reale, 2002, p. 81) y no, como veremos más tarde, el de las doctrinas no escritas como fuente de un conocimiento valioso para Platón. En la versión de la *Apología* (2014) se sigue a Vigo. En la citación, la edición de Burnet de 1899 y, para la solución de dudas, la versión digital de la página Perseus disponible en <http://>

confluyen con el inicio del texto, no son un mero descanso poético para continuar de manera posterior con la dura argumentación filosófica; dichos momentos constituyen una forma de hacer volcar elementos poéticos hacia esta. Es en ellos donde descansa una verosimilitud como preámbulo de la argumentación mencionada, además de las imágenes reveladoras de determinadas actitudes dialécticas.³⁶ Estas actitudes permiten hacer patente la consigna de la tercera vía: mostrar la práctica dialéctica en la interacción de los personajes (Pons Dominguis, 2019, p. 123)

¿Cuál es el fin de todo este andamiaje trágico-filosófico? La vinculación de la tragedia a la formación moral del ciudadano, es decir a su transformación,³⁷ es un punto indiscutible. Esta situación se da por el elemento catártico contenido en ella y por el hecho de poder vincular a los héroes, modelos de conducta e ídolos del pueblo griego a la misma argumentación (Aristóteles, *Poética*, 1449 b 9-12). Si bien es cierto que los héroes griegos no son los personajes principales de la obra platónica, sí lo es el hecho de que la reflexión platónica toma muchas veces sus consignas como punto de partida para la discusión (*Ion*, 535 b 3; *Hipias menor* 363 b 2 —por citar solo dos ejemplos—).³⁸ Existen algunos de sus más fervientes lectores como en el caso de Nietzsche (1907, p. 99) en el siglo XIX, el cual hizo ver a Sócrates como el nuevo prototipo de héroe: el héroe dialéctico.

www.perseus.tufts.edu/hopper/text.jsp?doc=Perseus:text:1999.01.0169;text=Apol. Para el *Fedón* (2009) la ya referenciada en la nota 10 de este documento.

36 Estas escenas iniciales tienen un doble propósito. El primero es la formación del auditorio, sumado a la imagen de Platón y sus personajes como oradores (Perelman, 2012). El segundo es la evidencia de ciertas actitudes o disposiciones que la conversación dialéctica debe tener. Los contenidos de los diálogos y la forma de composición es lo que interviene en la idea de dialéctica desarrollada en el primer capítulo.

37 En cuanto a esta forma de vinculación del género trágico con la formación moral del ciudadano, es esta una opinión de vieja data que aparece en el propio Platón (*Gorgias*, 502 b; *República*, 381 c 7-381 e 1) así como en Aristóteles (*Poética*, 148 b 10-150 b 20). A la luz de hoy, la posición establecida es la defendida por Nussbaum (2001; 1995; 1995a).

38 Las referencias que se hacen al *Ion* (1985d) se leen en la versión de Lledó en la Editorial Gredos. Su citación se realiza al tener a mano la edición de Burnet (1899) y la consulta de dudas al tener a disposición la versión griega contenida en la página Perseus: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0179%3Atext%3DIon>. Para el *Hipias menor* (2011) se sigue la traducción de Mársico de la Editorial Losada; en la citación la edición de Burnet (1899) y la solución de dudas también la versión contenida en la página digital Perseus, la cual está disponible en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0179>.

Es factible que desprovisto de la forma y fijándose en los contenidos, el ejercicio platónico se relacione con las prácticas de la sofística. Navarre (1900) mostró, desde hace más de un siglo, la forma de proceder de la sofística. Todo ello de la siguiente manera:

No existe nada más variado naturalmente que los procedimientos de enseñanza de los sofistas. Tanto, que nosotros los podemos juzgar, ellos se dejan establecer por cuatro procedimientos principales:

1. Las ἐπίδειξις, es decir las lecturas públicas;
2. Las sesiones de improvisación;
3. La crítica a los poetas;
4. Las disputas erísticas (p. 31).³⁹

Los elementos mencionados en la cita muestran algunos contenidos con los cuales el diálogo platónico guarda similitud, pero no identidad. Las «lecturas públicas», «las sesiones de improvisación», «la crítica a los poetas» y «las disputas erísticas» aparecen en determinados diálogos platónicos. Estas constituyen un ejercicio que busca establecer una visión crítica sobre ideas y procedimientos regentes precedentes a Platón, es decir, son prácticas y técnicas de su tradición inmediata. En este sentido, la dialéctica platónica comparte cierto camino con la sofística, pero hay una desligadura de esta última, precisamente, en una cuestión esencial: las condiciones actitudinales de la indagación dialéctica, el procedimiento usado y su objetivo de búsqueda.⁴⁰

Este compendio de características enunciadas previamente no son las únicas que aparecen en la obra platónica. La invención de este autor está ligada a una escritura consciente; por ello indica, en diferentes apartados y con pertinentes razones, que no tiende a la escritura como

³⁹ La traducción de este apartado es propia.

⁴⁰ Es por esto que en el diálogo *Sofista* (1988d) la indagación sobre el sofista y el filósofo poseen ciertas similitudes y, por eso, como bien interpreta Álvarez (2016), la indagación por lo que es el sofista aclara aquello que es el filósofo. Una postura diferente es la que esgrime Reale (1996), este indica que la no existencia de dicho diálogo remite a la parte oral de la dialéctica platónica y, más que ello, podría usarse como indicio de que el ejercicio preparatorio con la escritura, el cual ha sido sostenido en el *Sofista* y el *Político*, ha sido entregado. De esta manera, el camino se encontró abonado para comprender en qué consiste la labor filosófica.

fin último el ejercicio filosófico⁴¹. Hay reparos en admitir que la elaboración platónica tiene un compromiso con lo escritural en tanto mecanismo mnemotécnico y de cifrar en ella el conocimiento.⁴² Sin embargo, no puede decirse que ella sea irrelevante al momento mismo de pensar el problema de los nombres y, mucho menos, al momento de hacer un ejercicio con el pensamiento. Sin caer en extremos interpretativos, la escritura constituye un ejercicio propedéutico en pro de la adquisición de un saber y es la prueba viviente de que las ideas existen, una vez que el signo puesto en el papel no es la idea.⁴³ No obstante, esta posibilita una «segunda navegación» hacia ella; pues bien, sería imposible no defender esta postura en torno al ejercicio escrito de Platón, precisamente, como escritor de un género tan complicado. De esta manera, parece entenderlo Havelock (1934) cuando afirma: «Platón no estaba interesado en los hombres, pero sí en las ideas. Él construye situaciones dramáticas las cuales le permitirán exponer a través de la conversación un problema abstracto» (p. 289). El desdén de la escritura en Platón constituye un juicio apresurado extraído de la lectura de ciertos apartes de su obra o, bien, el resultado de una lectura

41 Refiero solo algunos apartados donde se hace una mención relevante a la escritura; puntualmente a las letras y se deja por fuera el *Crátilo*, debido a que este trabajo tuvo por objetivo elaborar un detenido estudio sobre el asunto en relación a la dialéctica en dicha obra. *Fedro* (274 d 2-276 a 9, 276 d-277 d); *Teeteto* (163 b 1-c 3, 199 a 1, 203 a 1-204 a 2); *Filebo* (18 b 3, 39 d 7). Como puede verse, no coincidentalmente la vinculación de las letras a la forma de conocimiento de una manera elaborada se encuentra referenciada en los diálogos de madurez del autor y no son propios de los diálogos tempranos. De igual manera, aunque no cabe la alusión de las letras en relación a la forma de conocimiento propuesta por Platón, sí existen las referencias, en esos mismos diálogos, al proceso educativo donde las letras son elementos preparatorios que el diálogo lleva consigo (*Protágoras*, 325 e 1; *Eutidemo*, 277 a 2; *Cármides*, 161 d 1-9). Para complementar lo anterior, también es necesario mostrar que algunos de los diálogos de Platón, tales como el *Fedro* y el *Teeteto*, toman como detonante la lectura de un escrito dentro del texto, el cual servirá como mecanismo para la discusión dialéctica (nota 34 de este documento). De igual manera, el compromiso con una escritura platónica puede encontrarse en la reelaboración de diferentes apartados de sus obras como en el caso de *República* (Reale, 2002). Para la versión del *Cármides* (1985a), se siguió la traducción de Lledó en la Editorial Gredos. Para la citación se utilizó la traducción de Burnet (1899) y para la solución de dudas la edición virtual de la página Perseus disponible en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0175%3Atext%3DCharm.l>.

42 En este sentido, encontramos la caracterización arriba mencionada en el *Fedro* con el célebre mito de Teuth (274 d2 y ss.). No obstante, que el mismo texto comienza la discusión a partir de la lectura del discurso de Lisias (230 e 6) y del propio *Teeteto* que inicia con la lectura de un texto (143 c 7) que contiene el bello ejemplo de cómo las letras no son conocimiento, sino que remiten a este (163 b 1).

43 Esta es una razón de peso para que Platón en el *Crátilo* dedicara un buen apartado a las *stoicheiai* o elementos que componen el nombre (393 d 6). En cuanto a la interpretación del término ver De Simone (2020).

dogmática que insiste en la incomunicabilidad del mundo eidético con el sensible. La forma intencional de exposición dramática seleccionada por Platón se vincula con una forma de escribir tan trabajada que el desdén de la escritura es imposible.⁴⁴ Es en este sentido, se encuentra una respuesta al vínculo entre su ejercicio escrito y su concepción dialéctica de la filosofía, la cual atraviesa toda su obra.⁴⁵

Como se podrá notar en todo lo dicho con antelación, la reflexión expuesta aquí no va más allá de lo que los propios textos, dejados como auténticos por la tradición sobre Platón, establecen. Con ello se toma distancia de las interpretaciones que quieren ver a un Platón por fuera del ejercicio escrito o lo que se ha denominado la interpretación de la escuela de Tübingen (Schäfer, 2007, p. 20)⁴⁶. De igual manera, se toma distancia de las interpretaciones que conciben la filosofía platónica de un modo sistemático. Como se ha sabido por la crítica, la cual rodea los textos, se puede hablar de tres líneas de interpretación cuando se leen los escritos del autor en mención. Dos de las visiones conformantes de esta división surgen parejas, la tercera es relativamente reciente. A propósito de esta forma tripartita de entender el problema de la lectura de Platón, el profesor González (1998) es defensor de la tercera y última, y ha evidenciado un contundente testimonio en su texto *Dialectic and Dialogue*. Su forma de interpretación moderna, la cual hundió sus raíces en Schleiermacher, tiene características bastante sustanciales, pues dos principios son los enunciados en ella: uno «El contenido de la

44 La contraparte de un argumento pragmático en cuanto a la forma de trabajo con la escritura, la cual remonta casi a la fabulación, es retomada por Reale (2002, p. 152) señalando que «... en Platón se funden la filosofía que aprendió de Sócrates con la poesía que había recibido de la madre naturaleza» [Las cursivas son del autor] (p. 152).

45 El vínculo entre dialéctica y escritura es el eje central del debate entre Reale (2002) y Havelock (1994). La interpretación de este segundo sobre la filosofía platónica es, como lo sostiene Reale, carente de profundidad hermenéutica. Este argumento se hizo evidente al señalar varias imprecisiones de la terminología platónica como la tejida frente a las palabras «idea» (Havelock, 1994, p. 48) y «abstracción» (Havelock, 1994, p. 221). No obstante, considero que la apuesta por una lectura de la dialéctica en clave escritural es posible al mantener lo esencial de la propuesta de Erick Havelock y al ampliar sus repercusiones.

46 Una exposición acerca de este tópico puede encontrarse también en Kraut (2010). En un sentido diferente gira el ensayo de Cornford (1950) acerca de las doctrinas no escritas en el cual procura mostrar una ruta de lectura casi imposible: buscar en los supuestos psicológicos del autor y en lo que se encuentra ausente en sus obras una ruta de trabajo. Reale (2002) es precisamente uno de los defensores de este tipo de interpretaciones que nos hablan de una «tradición indirecta» (p. 186). Por lo demás, este ejercicio, recientemente, se hace con las interpretaciones sobre Antístenes y Demócrito cuya ausencia en los textos de Platón es remarcable, pero que insiste en ver en ellos una «zona de tensión dialógica» (Mársico, 2010).

filosofía platónica es inseparable de su forma artística de los diálogos escritos» y, dos, «La filosofía de Platón es sistemática» (p. 3).⁴⁷ De la enunciación de estos principios se asume el primero para poder ejecutar la interpretación que transita este texto. Por eso, se ha recurrido previamente a Aristóteles y a la relación entre diálogo y tragedia que esboza el género acribado por Platón.

Una segunda línea de trabajo desprendida de los principios formulados en la tradición interpretativa de Schleiermacher, y en la cual este texto se inscribe, es la interpretación no doctrinaria de los escritos de Platón. Esta vía de exégesis desarrollista⁴⁸ se encuentra caracterizada en el texto del profesor González (1998, p. 4) líneas más adelante. Entendida la lectura de Platón, de manera evolutiva o desarrollista, será necesario prestarle cuidado a los factores que circundan el diálogo al momento de ejecutar las reflexiones sobre la obra platónica. A menudo estos factores son pasados por alto. Con frecuencia se atienden las demandas clásicas de una interpretación de Platón en tanto filósofo y, de esta manera, se entiende el calificativo de filósofo sistemático o doctrinario. Por el contrario, a causa de la primacía del monólogo impersonal y sistemático de la filosofía o no se entiende por el círculo académico como filosofía o, en el mejor de los casos, pertenece al vasto campo de la literatura.

La forma poética de las elaboraciones platónicas se encuentra completamente imbricada en el desarrollo de su pensamiento escrito.⁴⁹

47 Otro énfasis en la interpretación de Schleiermacher tiene lugar en la obra de Reale, G. (1996) donde se hace hincapié en su visión metódica y programática, al tiempo que en sus dificultades. Esta interpretación surge como reacción, tal como lo anuncia el propio Reale a las consignas de la obra de Tenneman (1833).

48 Esta misma línea de trabajo es la que se puede entender como la línea desarrollista del pensamiento platónico. En ella se hace referencia a la forma cómo Platón, desde sus primeras obras, señala algunas ideas que lo acompañarán a lo largo del desarrollo filosófico y, no por ello, se encuentra exento de acribarlas cada vez más en su escritura. A propósito de esta forma de lectura, ver Rowe (2007) donde se vincula la lectura desarrollista de Platón con la escéptica.

49 No es casual, por ejemplo, que el *Critón* (1985b) comience su diálogo sobre el tema de lo que es debido con la presencia de Critón en la celda de Sócrates. Esta se da en una situación particular: un acto de corrupción que tiene el propio Critón con el carcelero (43 a 7-8) para ver a Sócrates. De igual manera, cabe recalcar que la clasificación elaborada desde la escuela alejandrina vincula el género platónico al género de las tetralogías, tal como lo recuerdan, una vez más, Barbosa Marcondes de Almeida y Oliveira de Pinho (2016). Bien es cierto, las tetralogías en el género de escritura de la tragedia contienen una comedia. En este aspecto es donde hay un profundo distanciamiento: Platón no escribe comedias.

Desdeñar esta forma de escritura a lo largo del discurso llevaría a dejar de lado una gran parte de la reflexión platónica. Hacerlo de forma contraria, considerar su obra transida por una visión de sistema, y con ello dejar de lado las elaboraciones poéticas, conduciría a descuidar cada uno de los matices señalados por las diferentes etapas de su elaboración. Es suficiente el hecho de haber tomado la agrupación de sus obras y procurar un acercamiento a la filosofía del autor con el fin de encarar el problema puntual a trabajar en el *Crátilo*: la defensa de la dialéctica, esta vez entendida como una analítica de los discursos. Esta, más que ser una técnica o una ciencia, constituye una praxis conducente al conocimiento de las ideas sirviéndose de los nombres y, por lo tanto, de la escritura como propedéutica.

Otra de las vertientes —la tercera—, de la cual se busca tomar distancia, es la apreciación que deja en un aire de misticismo la interpretación de la filosofía platónica. Esta línea se ha conocido como la interpretación esotérica. Bien es cierto que Platón en muchos de sus textos, incluso en la *Carta VII* (342 a 5-344 d 2), la cual asumimos como auténtica⁵⁰, hace un llamado a no confiar en los signos escritos de una manera muy semejante a como se hace en el *Fedro* (274 c 5-277 c 6). Esta postura frente la escritura ha sido, al tiempo, una condena que se ha vuelto sobre la obra completa del autor. Para interpretar sus doctrinas, habría que apegarse a esas partes no dichas por el escritor en sus diálogos o a la referida *Carta VII* con el fin de encontrar algunos indicios, los cuales posibiliten esclarecer su pensamiento. Esta postura se nutre de los postulados acerca de la interpretación de la obra platónica que son fundados por Schleiermacher⁵¹, pero lo hace procurando tomar elementos de la tradición interpretativa, sumado a algunos puntos sustanciales de la posición explicativa de las «doctrinas no escritas»; esta vez aplicadas a los recursos «formales» de los diálogos; recursos anunciados por González (1998) y que pueden ser observados en las interacciones dramáticas de los personajes. Esta última consiste en una

50 Para observar la discusión acerca de la autenticidad en general de las cartas, véase la introducción al tomo VII de la Editorial Gredos, *Cartas...* (1992a), traducido por Zaragoza y Gómez Cardó. La historicidad del problema la recoge Reale (1996, p. 44). De igual manera, este tópico de la autenticidad de la *Carta VII* se conserva hasta el día de hoy (Lescano, 2019, p. 3).

51 Como señala Marín Garzón (2019), la modernidad inicia un sendero diferente en los estudios platónicos. Esta pervive en la postura que actualmente debatimos, en la división entre el Platón de los escritos (Schleiermacher) y el Platón de la oralidad (Tenemman).

tercera vía de interpretación a partir de las doctrinas «no escritas», la cual se disputa, como las dos anteriores (Schleiermacher y Tenneman), abordar el aspecto más importante de la filosofía platónica.

Partir del supuesto de la mera oralidad como parte decisiva de su interpretación no solo va en contravía de lo que también se afirma en muchos apartes de la obra platónica donde el ejercicio escrito adquiere relevancia, como lo mencionamos anteriormente⁵², sino de la misma evidencia histórica de los textos y la sucesiva filosofía posterior que de él se nutre. Sin duda, el ejercicio escrito es uno de los fundamentos de la clave dialéctica de la filosofía platónica; esa es la razón de lo escritural en Platón. No obstante, la elaboración de tal ejercicio escrito no es el fin que se persigue. En efecto, a Platón y su dialéctica no hay otra forma de conocerlos si no por la lectura de sus obras. Aquello a lo que remiten sus letras y lo que no está dicho en el discurso escrito de manera explícita constituye el punto central de cualquier reflexión; razón de más para que su estudio exija práctica con sus discursos.

Este texto se ancla entonces en una visión más próxima a la señalada en los ejercicios de comprensión de H.G Gadamer⁵³, Erick Havelock⁵⁴, Edward Schiappa⁵⁵ y Emilio Lledó⁵⁶. Buscar la comprensión de la obra

52 Cf. Nota 41.

53 En lo que toca a la reflexión de Gadamer tomaremos los siguientes textos. *Griechische Philosophie* (1985), tomo II y *Los escritos de Gadamer sobre Platón: un diagnóstico de verdad y método* (2014), el cual es una tesis doctoral de García Santos. Es así como esta perspectiva de Gadamer nos ayudará a enfocar el problema desde un ámbito no sistemático, tal como se refiere en este último texto.

54 En cuanto a los textos de Erick Havelock, nuestra reflexión se moverá en las indagaciones de los escritos *Preface to Plato* (1994) y *The Evidence for the Teaching of Socrates* (1934). De sus obras también reconocemos la influencia de los siguientes textos: *The Muse Learns to Write* (1988), *The Greek Concept of Justice* (1978), *The Liberal Temper in Greek Politics* (1957). Como lo señalábamos previamente, nuestro pensamiento se nutre del debate entre oralidad y escritura. Debate en el cual Erick Havelock es pieza determinante.

55 El texto de Schiappa (2003), llamado *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rethoric*, es sumamente esclarecedor en cuanto a la metodología que usa al señalar la dedicación frente a lo que el propio Platón habría indicado en sus testimonios escritos.

56 Los textos de Emilio Lledó Íñigo que forman parte de esta estructura de

en su totalidad y procurar no dejar por fuera los recursos estilísticos, pero invitándolos a hablar en el plano de la dialéctica filosófica, fue aquello que constituyó el punto de reflexión de este texto. Además de ello, en la perspectiva de los autores antes mencionados (Gadamer, Havelock, Schiappa y Lledó) se encuentra una clara elaboración sobre los diferentes usos del lenguaje y sobre la posibilidad puntual del trabajo con la escritura. Esta es asumida como una técnica de pensamiento que cambia el horizonte del mundo occidental. En el caso de Platón, esta forma de trabajo con los discursos, la cual ocurre de un modo dialogado y sirviéndose propedéuticamente de la escritura, delimita su unicidad y exclusividad en la historia del pensamiento filosófico, su concepción de la filosofía: la práctica dialéctica.

Breve descripción de los capítulos

El presente texto contiene una estructura dividida en cuatro partes que incluyen la introducción. Un apartado adicional lo constituyen las conclusiones. «Una idea de dialéctica. La dialéctica y su relación con la escritura» es el nombre del primer capítulo. La dialéctica y su relación con la escritura intenta dar la visión de la «dialéctica» en Platón, la cual es formulada aquí como una práctica analítica del discurso que se opone a otros análisis discursivos. Con dicha práctica se indica que no es el fin de dicha praxis el análisis del discurso mismo, sino la búsqueda de la verdad. Para esta situación particular se deben citar solamente dos formas de análisis de discurso en comparación: la erística y la retórica. Estas, si bien no se constituyen como prácticas discursivas que buscan la verdad, reemplazan el valor de la misma por el factor competitivo de ganar en la discusión. De igual manera, se busca esclarecer cómo esta concepción de la dialéctica opera en el *Crátilo* y por qué debe preferírsela como una praxis diferente a las otras dos técnicas del discurso. Con dicho procedimiento se busca hacer una exposición del ejercicio dialéctico, tal como se aprecia en la obra de Platón al usar, puntualmente, referencias del *Crátilo* en las conversaciones de Sócrates con Hermógenes y, a su vez, de Crátilo con Sócrates. En cada una de

reflexión son los siguientes: *La memoria del logos. Estudios sobre el diálogo platónico* (1984), *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria* (2000) y *El silencio de la escritura* (1998). De Lledó también tomaremos su traducción del *Fedro* (1988a), publicada por la Editorial Gredos.

ellas se sostuvieron argumentos y concepciones diferentes a la postura de este último, la cual iba de un extremo al otro: en primera instancia, al sostener la exactitud natural del lenguaje y, en segunda, al señalar que era difícil sostener esta tesis (lo que hace parte del ejercicio dialéctico). Pese a lo difícil de este ejercicio, como el mismo Sócrates-Platón lo admitió en su diálogo con Crátilo, no solo procura desarrollar estas objeciones, sino dar cabida a sus implicaciones. Aquí es válido mostrar que en un ejercicio de consideración de la relación entre nombres y aquello a lo que ellos refieren, se pone en evidencia la precariedad de sus interlocutores al momento de entregar una concepción sobre dicho problema. Así, a diferencia de la filosofía con la formulación dialéctica propuesta por Platón, podríamos decir que las contrapartes, al no poseer la práctica dialéctica, no tienen más que escasos argumentos para defender la tesis de la arbitrariedad del lenguaje.

Crátilo padece algo semejante argumentando en pro de la exactitud natural del lenguaje. La apelación a tópicos como la no arbitrariedad del lenguaje o a la posibilidad de conocer, por medio de este, la naturaleza de lo nombrado disfraza una concepción aparentemente sólida con una escasez de argumentos que es censurable. Como se apreciará, la tesis de la naturalidad del lenguaje será opuesta al saber que impulse un modelo de discusión un poco más abierto, es decir, al modelo de discusión dialéctico. Para este apartado, así como para la caracterización de la dialéctica como una práctica, se sigue principalmente aquí, pero no exclusivamente el texto de González (1998) llamado *Dialectic and Dialogue*.

El «CAPÍTULO DOS. Crátilo, un diálogo entre convencionalismo y naturalismo», muestra la presentación general del *Crátilo* y señala las partes en las cuales se encuentra dividido el texto y las temáticas que aborda. Estas obedecen, en una primera instancia, a la conversación entre Hermógenes y Sócrates (385 a 1-428 b 6) y luego a la conversación que se tiene entre Crátilo y Sócrates (428 b 6-440 e 7). En este momento es donde se mostrará, de manera esquemática, la reflexión de Platón y las consecuencias que de ella se desprenden; es decir, por qué es elaborada y contra quién o quiénes va dirigida. Si bien los personajes de

Hermógenes y Crátilo son las caras visibles de la discusión teórica, son ellos, precisamente, el emblema de dos ideas con las cuales el ateniense pretende discutir.

El «CAPÍTULO TRES» es titulado «Hermógenes y Sócrates, una discusión dialéctica». En este se muestra cómo el ejercicio argumentativo puede poner en duda una tesis que pasa por evidente en sumo grado (característica evidente en la práctica de los personajes sobre la forma de argumentación dialéctica): la exactitud convencional de los nombres. En el caso del trabajo platónico, la tesis sostenida por Hermógenes señaló que el nombre dado a una persona o a alguna cosa puede ser fácilmente modificable. La reacción a esta tesis «relativista» del lenguaje, la cual promovió la no existencia de un punto fijo en el cual el lenguaje pudiera ampararse para mostrar una referencialidad exacta, más que el propio capricho, mostró algo sumamente bello: Platón no escapó al esgrimir solamente un argumento a esta tesis que, por lo demás, se defendió respaldada con muy pocos argumentos y de mala calidad (apelaciones a la autoridad por ejemplo); contrario a ello, Platón ofreció, a diferencia de varios argumentos, varias formas (*typoi*) de enfrentar el problema de la exactitud convencional del lenguaje. Con esta forma de proceder, se opuso a un solo argumento que respaldó la explicación sofística ofrecida por Hermógenes, la cual estaba amparada en las enseñanzas de Protágoras (argumento de autoridad). A los escasos argumentos de Hermógenes que defendieron la convencionalidad, Platón contrapuso la exactitud por naturaleza del lenguaje en un enjambre de argumentos. En esta potencialidad de ampliar el discurso es donde la práctica dialéctica se muestra. La tesis de Hermógenes fue abandonada y se aceptó, en este lugar de la argumentación, un poco más la supuesta tesis de Crátilo. En este capítulo nos interesa mostrar una lectura «seria» de esta primera discusión, a diferencia de lo propuesto tanto en el texto de Ewegen (2014) —entre los capítulos 1 y 7— como a lo largo del escrito de la profesora Severo Buarque (2011). Por lo demás, ambas tesis de los profesores en mención, contrarias a la nuestra, es que el texto entero, es decir el *Crátilo*, debe relacionarse con la comedia como género de discurso y el pasaje concerniente a las etimologías leerse como una ironía.

El cuarto capítulo del presente libro se denomina «La imposibilidad de un lenguaje natural a través de la dialéctica». Pese a que Sócrates pretendió, inicialmente, compartir la tesis de Crátilo, en su discusión con Hermógenes (la de una naturalidad en el lenguaje), finalmente pareció inclinarse hacia el lado opuesto, es decir, por la convencionalidad del lenguaje. Se puede indicar allí que el problema enfrentado, la adecuación del nombre, dejó de ser un simple capricho de los seres particulares concretos para dirigirse hacia el mundo de lo real. El tema central de la discusión entre Sócrates y Crátilo, como lo atestiguan los renglones finales del texto, dejará la puerta abierta al diálogo para una futura indagación, lo cual hace cumplir al diálogo con otra característica más de la dialéctica mostrada en la interacción de los personajes: su carácter aporético y de perplejidad. Esta forma de cierre del diálogo llama la atención una vez que los argumentos quedan expuestos y la invitación a su reconsideración, abierta. El diálogo no fue enfáticamente concluyente. El hecho de que la conversación acabó no implicó la renuncia, al menos de parte de Sócrates (Platón), a seguir meditando la cuestión. Por el contrario, la de Crátilo no parece serlo.

La situación puede apreciarse con detenimiento en el inesperado corolario: la renuncia de Crátilo a seguir indagando en el momento sobre el particular. Esta renuncia a continuar con la indagación mencionada apareció una vez que el sofista se apegó a las definiciones que ya había señalado como propias en un principio al verse acorralado por las refutaciones de Sócrates. En este momento, cuando Crátilo se apegó a las definiciones construidas, fue cuando el dialéctico (Sócrates-Platón) renunció a seguir una indagación. Esta fue una de las características que imposibilitó el dialogo en lo que revela la interacción de los personajes: el otro no quiso renunciar a sus pretensiones de verdad pese a haber recorrido un gran camino en la argumentación y, al tiempo, una vez que se le demostró con variados argumentos la debilidad de sus razonamientos. De esta forma, la indagación dialéctica se hizo imposible. Así lo atestiguó el hecho de que Crátilo indicó, sin renunciar a su concepción inicial y como bien señala Heráclito, que puede pensarse el problema (440 d 6-e 1).

El proceso dialéctico en este lugar del diálogo es palpable a través de la interacción de los personajes en varias direcciones. Porque se evalúa la tesis contraria sostenida por la adecuación convencional del lenguaje y, además, se indaga la manera de cómo es posible mantener vigente dicha tesis. En esta parte del texto aparecerán argumentos, tales como la imitación y de nuevo la autoridad de quien establece los nombres, entre otros. La indagación dialéctica evidenciará que, a través de la interacción de sus personajes, siempre será necesario mostrar diferentes argumentos, además de diferentes procedimientos; sea porque se argumente en contra o a favor de una tesis. Para finalizar, existe una característica más de la práctica dialéctica: esta argumentación no se ampara ni en el capricho ni en la apelación a una autoridad ni, mucho menos, se agota en la experiencia individual.

A través de los dos diálogos establecidos por Sócrates con Hermógenes y Crátilo, el texto entero apunta a mostrar que el *Crátilo* es una práctica dialéctica en y con los nombres, la cual se sirve de la escritura como ejercicio propedéutico. El escrito es una indagación sobre la naturaleza de los nombres con resultados eminentemente claros; aspecto que será abordado en las conclusiones: la indagación dialéctica sobre los nombres y la posibilidad de una naturaleza de los mismos ayudará a clarificar la posibilidad de encontrar un mojón de orientación en el camino del conocimiento. Ese mojón, el nombre adecuadamente establecido, servirá como punto inicial de indagación y también como fin de lo indagado. Sea por naturaleza o por convención, el nombre servirá de ayuda en el ejercicio del pensamiento, un trabajo que no es propiamente una *τέχνη* a diferencia de la retórica o la erística. La práctica dialéctica con los nombres no busca ni la posesión de una verdad sustantiva ni el aplastamiento del interlocutor; es un ejercicio, el cual no puede ser sistemáticamente organizado con vista a un fin predeterminado; a no ser el de la clarificación. Este mojón que proporciona la dialéctica —el nombre adecuado— es el instrumento con el cual ella realiza su praxis al partir de las imágenes de la escritura platónica.

1

**CAPÍTULO
UNO**

Una idea de dialéctica La dialéctica y su relación con la escritura

La filosofía platónica no es solo dialéctica, porque pertenece a una relación de proto conceptos, sino porque ella como la inteligencia (de esos proto-conceptos) misma del hombre, es un camino al saber.

Gadamer (2000, p. 6)⁵⁷.

El término «dialéctica» es uno de los más usados cuando hay que remontarse a la forma⁵⁸ en que Platón llevó a cabo sus indagaciones;

57 Hablamos de protoconceptos en la medida que, en Platón, aún no se ha identificado claramente el camino de la definición, el cual es palpable en Aristóteles (Kahn, 2010) con salvadas proporciones. La traducción es propia.

58 Quiero precisar que la práctica dialéctica contiene una amalgama de pasos «sustantivos» que le son propios. Sin embargo, la totalidad de esos pasos no constituyen más que mecanismos formales una vez que no se encuentran claramente delimitados a definiciones sustantivas. Señalaré una síntesis de ellos para demostrar la afirmación anterior: unidad (contemplación de la idea), división (esclarecimiento de las partes de la idea), camino de asenso (cómo se parte de las cosas sensibles hacia las inteligibles), camino de descenso (cómo se desciende de las inteligibles a las sensibles). Cada uno de estos pasos no establece sustantivamente qué se entiende por unidad, división, camino de asenso o descenso y, mucho menos, con otras categorías como verdadero, opinable o hipótesis. Estos grandes pasos se encuentran situados en la alegoría de la línea (*República* VI, 509 d 1-5010 b 9) y se repite en *República* VII con la alegoría de la caverna (514 a 1-515 a 4). El último paso, el de descenso, no se ve de manera explícita en la alegoría de la línea, pero sí en la de la caverna. Detengamos en la

principalmente, parece ser una constante cuando se habla de un Platón maduro. De ahí que la pregunta por el significado de dicho término y la composición del mismo sea de un carácter eminentemente fundamental y, por tanto, al que siempre se debe retornar cuando se habla de dicho autor en diferentes sentidos. Para construir este apartado se asumen las indicaciones del profesor González en el documento titulado *Dialectic and Dialogue, Plato's Practice of Philosophical Inquiry* (1998); a su vez, esta reflexión se apoya en el texto del profesor Bravo, el cual tiene el título *Teoría platónica de la definición* (2002). Para la discusión del término «dialéctica» se tiene en cuenta el escrito de Havelock (1994) donde hay una exposición de la idea de dialéctica ligada a la escritura y su contraparte, y el texto de Reale (2002) que hace la respectiva crítica a Havelock.

En los textos antes mencionados de Francisco Bravo y Francisco González existe reconocimiento de un cierto punto en común que caracteriza la dialéctica sin identificarla propiamente con un método.⁵⁹

alegoría de la línea. Esta se encuentra constituida en el primer segmento de la línea 509 e1, por las «imágenes» (εἰκόνες) y, luego, en el segundo segmento, por «los seres vivos que hay en torno» (510 a 5 τὰ τε περὶ ἡμῶς ζῶα). Debido a ello, aparecen tres términos necesarios en la práctica dialéctica: «lo que es verdad» (510 a 9 ἀληθεία), «lo opinable» (τὸ δοξαστόν) y «lo conocible» (τὸ γνωστόν). El procedimiento que se usará aparece en 510 b 4-9 y corresponde a cada una de las segmentaciones. En la primera, sirviéndose de las imágenes a través de la «imitación» (510 b 4 μιμηθεῖσιν) se procederá por «hipótesis» (510 b 5 ὑποθέσεων) hasta llegar a una conclusión. Luego de ello, en el segundo segmento, se prescindirá de las imágenes y, al usar su proceder por hipótesis, se remontará hasta un «principio no hipotético» (510 b 7 ἀρχὴν ἀνυπόθετον) por medio de «las Formas» (510 b 7 αὐτοῖς εἶδεσι δι'). En relación a la interpretación de este pasaje cf. Mársico (2013, p. 88-113) y Eggers Lan (2000, p. 82-98). A mi juicio se descuida la descripción del procedimiento dialéctico para darle mayor cabida a nociones como *dianoia* o formas en vista a su compromiso epistemológico de explicación.

59 Cuando se lee la palabra método en la obra de Platón siempre se piensa en la forma de proceder de la modernidad donde el conocimiento se da como algo seguro y como resultado de haber seguido los pasos indicados —para esta postura en la modernidad ver Cassirer, E. (1993)—. Sin embargo, otra es la pretensión que se sigue en este texto con la palabra método. Aquí, la palabra hace referencia, como bien lo indica Robinson (1953), a un camino que se recorre, de tal suerte que el sendero trazado es lo que realmente importa y no su punto de llegada. De igual manera, este asunto es comprendido por Lledó (2000, p. 83). En esta indagación se toma el contenido de la definición de método para mostrar la dialéctica como una praxis del discurso, de la cual hace parte el lenguaje escrito. Esta situación en contravía a evidenciarla como una técnica de los discursos o, bien, como una metodología de análisis específico donde poco cuentan los interlocutores que ejecutan el análisis (quien interroga y quien es interrogado). La visión de la dialéctica perseguida a lo largo de este texto incluye estos aspectos de vida, los cuales suelen descuidarse en la interpretación de la misma al aparejarla simplemente como un método, instrumento o, tal vez, como una forma efectiva de razonar. En esta misma vía de interpretación, puede observarse el texto de Hermoso Félix (2020), llamado *La dialéctica platónica: ¿un fármaco para la polis?*; con la salvedad de que el autor no aborda el problema de la escritura de una forma relevante. En cuanto a la dialéctica asumida como un método ver

El *élenchos*, la pregunta por el qué es X (x) y cómo es X (x)⁶⁰, el hecho de hacer una indagación llevada por medio de preguntas y respuestas, y el análisis de la parte y su correspondencia con el todo son las partes decisivas, las cuales conforman, *grosso modo*, los contenidos de esta práctica dialéctica. La postura que se implementa en esta tesis es la de tomar a la dialéctica como una práctica analítica del discurso y, desde allí, trazar su relación con la escritura. Dicho análisis del discurso, el cual no se agota solo en el discurso hablado donde parecen hacer énfasis quienes se aproximan a la dialéctica, cuenta también, y esto lo discutiremos en su momento, con el arte de la gramática o de la escritura. Esta hace el oficio en la educación intelectual del siglo v a. de C. como una preparación para la conversación, dialéctica o no, pero de indudable valor. En un primer lugar y antes de dar una definición de la palabra dialéctica, es necesario hacer un ejercicio de contraposición con otras formas de discurso que aparecen en la obra platónica: la erística y la retórica.

En lo que sigue se esclarece la idea de dialéctica en su relación con la erística y luego con la retórica. Es allí donde se aborda el tema de la escritura en Platón y su relación con la dialéctica; además se ofrece una definición más detallada de lo que en este lugar se entiende por ella. De este modo, se traza su relación con los dos apartados mencionados del *Crátilo*: 390 c 10-d 5 y 398 d 7 en donde se centra el análisis de este texto. Dichos apartados serán abordados en el «CAPÍTULO TRES».

1.1. Apuntes sobre la erística⁶¹

La distinción entre erística y dialéctica se hace importante desde la misma columna vertebral de la obra de Platón. Encontramos en *República* una seria confusión entre erística y dialéctica, pues el autor dice:

Reale (2002, p. 43, 87, 185), Lanza González (2020, p. 269) y Pons Dominguis Jesús (2019, p. 124-126).

60 La distinción realizada entre mayúsculas y minúsculas apuntan a elaborar la diferenciación entre la idea general y el significado en el uso de los particulares; es decir, entre la pregunta ¿qué es la virtud (x)? y la pregunta por las diferentes virtudes (x).

61 En la elaboración de este apartado son de utilidad las siguientes referencias: Robinson (1953), Crombie (2013), González (1998), Bravo (2002), Clavo (2004), Schäfer (2007), Kahn (2010), Gerald (2010), Platón (2012 a), Divenosa y Mársico (2013), Inverso (2014), y Lisi (2018). Los diálogos que se tomaron para hacer el rastreo son *Eutidemo* (2012a) y *República* (2005). Para la edición de *Sofista* (1988d), se sigue la traducción de Néstor Luis Cordero.

Nadie, Sócrates, podría contradecirte respecto a esto. Pero a los que escuchan en cada ocasión lo que dices les pasan cosas como ésta [*sic*]: estiman que es por su inexperiencia en interrogar [ἑρωτᾶν] y responder [ἀποκρίνεσθαι] por lo que son desviados por el argumento, de poco a poco, con cada pregunta. Y, una vez que se juntan esas fracciones de argumentos al final, aparecen en medio de un error enorme y en lo contrario de lo que creían al principio, y así como en el juego de fichas los que no lo dominan quedan encerrados por los jugadores hábiles y no pueden mover sus fichas, así también ellos terminan bloqueados y no saben qué decir, por obra de este otro juego de fichas que no se juega con piedritas [*sic*] sino con argumentos. Por eso la verdad, [*sic*] no gana nada. Digo esto prestando atención al caso presente, pues antes parecía que nadie parecía contradecirte con un argumento en cada cosa que preguntas, pero en los hechos se ve que los que se inclinan a la filosofía, y no la abandonan siendo jóvenes tras dedicarse a ella para estar educados [παιδεῖσθαι], sino que continúan con más ahinco, en su mayoría se vuelven realmente muy alienados, por no decir totalmente pervertidos, y los que parecen más razonables, no obstante, por obra de esta ocupación que elogias, llegan a ser inútiles para las ciudades (487 b 1-d 5).

Como se aprecia en la cita, el arte de preguntar y responder no es potestativo de la dialéctica; también hace parte de la técnica argumentativa que es la erística⁶². Aquello considerado en esta práctica es conocer a qué se apunta con el preguntar y responder, lo cual no es algo que deba descuidarse porque acarrea dificultad. El saber preguntar y responder debe tener una conducción específica y dicha conducción llevará a conocer de qué se habla y, con ello, a tener un grado mayor de

⁶² Esta concepción de la erística, al igual que la dialéctica como una práctica argumentativa, puede observarse en la traducción realizada por Mársico e Inverso del *Eutidemo* (2012a); además en los artículos de Villar (2020a) y Villar (2020b). Sumado a ello, puede verse el comentario diferencial de Divenosa y Mársico con la dialéctica en *Alegorías del sol, la línea y la caverna* (2013). Esta práctica de la erística se encuentra, tal como dicen los autores, «... en fricción con la dialéctica» (p. 104-105). Dicha fricción es la que nos puede acercar, de a poco, a la definición de la dialéctica y, en medio de ella, Eggers Lan en su traducción de la *República* (1988c) no duda en indicar que en este pasaje hay una dificultad «... del ejercicio de la verdadera filosofía» (p. 28). Un soporte a esta postura de Eggers Lan se encuentra en Inverso (2014, p. 51-52).

concentración en los argumentos. Estas cualidades del saber preguntar y responder se producen a través de la educación filosófica, la cual es un ejercicio, el cual no debe abandonarse en la juventud.

La sagacidad que desarrollan el preguntar y el responder no servirá de mucho o no será útil para los Estados. La práctica mencionada, conducida por la educación filosófica, llevará a los ciudadanos a conocer con claridad las definiciones de aquello que se encuentra en discusión. Dicho aspecto alejará a los ciudadanos de las definiciones forjadas, por quienes regentan el Estado, como válidas desde siempre. La forma de preguntar y responder tiene una guía si, contrario a ello, no se quiere ser conducido equívocamente mediante las palabras. Aunque la cita tiene el contexto de la formación del guerrero y, por ende, del plan de estudios que la *República* sugiere (libro VI), este aspecto del saber preguntar y responder en la educación no será abordado allí.

El problema inicia desde la misma instrucción de los jóvenes es desde el *Eutidemo* (276 e 8-277 b 1) donde se plantea como tema la forma de una instrucción rápida y en corto tiempo; inconveniente para la filosofía, pero fructífera para lograr el elogio que trae consigo la erística. Así lo hacen aparecer la forma de preguntar y responder sin dar una definición clara de los términos empleados en la discusión. Léase lo que aparece en aparte mencionado:

En ese momento, Clinias contestó a Eutidemo que aprenderían los que aprenden aquello que no saben; y el otro le respondía por medio de los mismos procedimientos anteriores:

—¿Y qué?, ¿no conoces tú las letras?

—Sí -dijo.

—¿Todas?

—Estaba de acuerdo.

—Cuándo alguien repite cualquier cosa que sea ¿no repite las letras?

—Estaba de acuerdo.

—Entonces —dijo— ¿Repite algo de lo que tú sabes, si es que sabes todo?

—También estaba de acuerdo con eso.

—¿Entonces qué? —dijo él— ¿Acaso tú no aprendes lo que alguien repite, mientras que el que no sabe las letras aprende?
—No, sino que yo aprendo —dijo él—.
—Entonces aprendes lo que sabes, si es que realmente sabes las letras (276 e 8-277 b 1).⁶³

Las preguntas cortas y las respuestas rápidas, a diferencia de los grandes discursos, constituyen una de las características de la erística. Sin embargo, esta no es la única característica. La falta de definición sobre los términos en discusión —para este caso aquello que se denomina como aprender—, constituye gran parte de los materiales con los que ella «trabaja»⁶⁴. No es gratuito, precisamente, que el ejemplo que se usa para hablar de esta forma de argumentación no sea otro que el de las letras. Es con ellas (¿guijarros?) en su singularidad que se configuran los nombres, pero no se puede señalar que, por el conocimiento de las letras, de manera aislada, se sepa qué significan ellas en su formación y, mucho menos, lo que dicha formación implica una vez hecha. Por el conocimiento de los grafemas no se puede saber aquello que se discute detrás del nombre.

El saber sobre el que versa la erística no es un saber propio de objetos fácticos ni, como ya se ha visto, de definiciones precisas. Tardíamente, en la obra de Platón, no en el *Eutidemo*, sino en el *Sofista*, se encuentra una referencia al tipo de saber que puede ser conducido por esta manera de preguntar y responder, la cual no habla de cosas precisas, sino de un saber en general. El extranjero de Elea (para ese entonces portavoz de Platón) señaló lo siguiente acerca del tipo de conversación cercana a la charlatanería: «Pero a la que se lleva a cabo según cierta técnica y cuestiona sobre lo justo y lo injusto en sí, y sobre otras cosas en general,

63 La edición de la editorial Losada (2012a), la cual fue realizada por Mársico e Inverso, registra en la nota 24 una referencia esclarecedora acerca del componente de «lectoescritura» que compone la pregunta. Es obvio que ningún ejercicio argumentativo —ni el de la erística ni mucho menos el de la dialéctica— puede hacerse sin un conocimiento de las letras; por ello, el «soporte lingüístico» es necesario para su aproximación al conocimiento y, también, fundamental para explicar lo que se conoce (p. 115). Como se hace notorio, nos distanciamos de la lectura antisténica del diálogo en mención soportada en la traducción de Mársico e Inverso.

64 Estas características pueden observarse en el reciente texto de Villar (2020a, p. 11; 2020b, p. 21 y 22).

¿no solemos llamarla erística [ἐριστικὸν]?» (225 c 7-9)⁶⁵. Tal como se observa, Platón colocó la erística como una técnica que trabaja en la definición de objetos de manera muy general, pero que por su objeto de indagación puede ser confundida con la dialéctica. La especificidad de la definición adecuadamente encontrada solo podrá ser aportada por la dialéctica.

Es también en un diálogo de etapa tardía como el *Filebo* que apareció de nuevo la referencia a la velocidad no en las preguntas y las respuestas, sino en la forma de meditar que promueve la erística. Platón indicó:

Pero, entre los hombres de ahora, los sabios [οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ] producen lo uno de un modo azaroso, y lo múltiple más rápido o más lento de lo debido, y después de lo uno [van] directamente a lo ilimitado y evitan los intermedios, que son aquellos gracias a los cuales se distingue el que nosotros volvamos a involucrarnos en nuestros argumentos unos con otros de un modo dialéctico o erístico [διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς] (16 e 4-17 a 5).

Como puede verse, en su vinculación con la erística, Platón refirió que no hay una meditación de la unidad o de la multiplicidad según corresponda al objeto meditado. Este aspecto hizo poco clara la indagación que se quiso llevar a cabo; de allí que se pronunció con la primera frase de «los que ahora son sabios» (οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ) (16 e 4-5). Además de ello, Platón ofreció otra característica de la erística: una técnica de preguntas y respuestas que determina el tiempo para la adquisición de resultados sin considerar el objeto tratado.

En la bibliografía especializada no se está lejos de esta forma de comprensión de la erística. En cuanto a la erística y su diferencia con la dialéctica, el profesor González (1998) estableció por lo menos cuatro sutiles diferencias. A propósito del *Eutidemo* indica, en primer lugar, que

65 En cuanto a la vinculación entre el *Sofista* y el *Eutidemo*, nos referimos al trabajo de Villar (2020b). A diferencia de dicho autor, el interés que se persigue en este apartado, si bien es observar similitudes entre dialéctica y erística, también es remarcar las diferencias tangenciales.

una de las características fundamentales es que ella también se mueve mediante preguntas y respuestas; no obstante, de manera diferente. Las preguntas que elabora poseen una estructura disímil a la que se aprecia en la dialéctica, más que una pregunta del tipo qué es x (X), la cual es una interrogación abierta, la erística fórmula preguntas donde solo es posible escoger una opción y no se le permite al indagado ampliar la respuesta (González, 1998, p. 97)⁶⁶.

La erística, siendo un procedimiento exclusivamente verbal, entrega dos características que serán opuestas a la forma de preguntar y de responder de la dialéctica. La primera de ellas: la discusión se encuentra delimitada a dos alternativas que se pueden anticipar. En este sentido, existe una posición cerrada sobre el conocimiento. Esta situación tiene lugar una vez que las definiciones de los términos y la respuesta a la pregunta sobre qué es X (sea lo justo, lo injusto, entre otros) se encuentra dada de antemano. Se puede sostener que la forma de preguntar de la erística no solo es tendenciosa, sino que conduce a que el interrogado se adhiera a la forma de pensar de quien interroga.

La forma de sugerir la conversación no se detiene en este lugar. El profesor González (1998, p. 97-98) anunció otra característica desprendida de la anterior, en la cual puede encontrarse una forma tramposa de conducir la indagación: la misma frase puede tener diferentes significados al depender de lo que se quiera con ella. A ello se le suma el hecho de no permitirle al interrogado indagar por los términos que componen la pregunta, pues se parte del presupuesto de que los indagados saben lo que son dichos términos, es decir, lo que el profesor González (1998) denomina el *spirit*, de la letra. Este procedimiento se sigue con el ánimo de establecer las verdaderas definiciones a las que se quiere llegar; definiciones premeditadas por quienes interrogan. Con tal proceder, la erística, más que una técnica verbal para el hallazgo de la

66 En este sentido, Kahn (2010, p. 313). De este autor también tomaremos que, en últimas, a lo que tiende el ejercicio platónico frente a la disputa entre erística y dialéctica, es a implementar una propuesta educativa fundamentada en el diálogo auténtico y no en el diálogo pretensioso. A diferencia de este último tipo de diálogo, la dialéctica nos deja en la aporía, en la perplejidad, nos hace pensar y no nos entrega verdades acabadas o grandes síntesis. Esta observación la compartimos con Gadamer al tematizar la diferencia entre la dialéctica hegeliana y la platónica —Para observar esta referencia al pensamiento de Gadamer ver García Santos (2014, p. 54)—. Una actualización de esta forma de proceder de la erística se mantiene en los trabajos de Villar (2020^a; 2020b).

verdad, cuestión que no le interesa⁶⁷, es una técnica de adoctrinamiento por parte de quien dirige la pregunta. De igual forma, es una falsa manera de creer que se busca una respuesta verdadera a una definición cuando a lo que se obedece, con este preguntar y responder, es a las pretensiones perseguidas por quien pregunta, una vez que este impide que el indagado descubra su camino.

Una tercera cualidad que diferencia a la erística de la dialéctica es su velocidad. El profesor González (1998, p. 98) señaló que ni las pausas ni las digresiones están permitidas en este tipo de ejercicios. Por eso, los ejemplos también se encuentran reducidos al mínimo y se evita a toda costa la intervención del indagado con el fin de ampliar sus respuestas. Dicha intervención se reduce simplemente a una acentuación o a una negación de las hipótesis que los entrevistadores le formulan.

Lo que importa en esta forma de abordaje de los problemas con la erística es finalmente acorralar a la persona a la que se le pregunta; por tanto, el ocuparse de los problemas queda de lado. La falta de comprensión del tema es algo que ni siquiera le está permitido al interrogado, una vez que este, de ninguna manera, puede «Tomar un respiro» (González, 1998, p. 98). De igual modo, el hecho de que «*No se encuentran permitidas las pausas ni las digresiones*» (González, 1998, p. 98)⁶⁸ posibilita que quien es interrogado no pueda tomarse el tiempo de aprender bajo su propia forma de comprensión y en sus propios tiempos. Así y retomando lo importante del ejemplo en la comprensión de los temas, los ejemplos que se encuentran en esta forma de argumentación también son dejados de lado y no son suficientemente elaborados. Este aspecto permite un acercamiento a las ideas de quienes encaran la forma de exposición, a diferencia de quien experimenta, por sí mismo, el hecho de descubrir algo que comienza a saber.

González (1998) también identificó algunos puntos diferenciales entre dialéctica y erística. El primero fue la característica distintiva de la erística como programador de respuestas en el alma del otro. La respuesta ofrecida por el interrogado estaría determinada por el interrogante y, en ese sentido, la respuesta no sería más que un acto reflejo. De allí que

67 Sobre este particular se puede ver la clara anotación de Villar (2020b). Este hecho de desapegarse del problema de la verdad es suplido por el triunfo en la argumentación.

68 El énfasis corresponde al autor.

no exista una experiencia auténtica del conocimiento y que esta sea simplemente la vivencia inauténtica de quienes interrogan, aunado a la satisfacción de reconfirmar un conocimiento en el otro; conocimiento que, desde su inicio, se encuentra más que establecido. Un aspecto que llama la atención en este apartado, es el común uso de las falacias en ambas vías de conocimiento. Bien es cierto que la interpretación que ha hecho carrera de la dialéctica como método es la de su propensión a ser una forma de indagación rigurosa, la cual va en busca de la verdad identificada, a su vez, con un método de razonamiento lógico en el que las falacias no están incluidas. Esta situación se debe, porque como se atestigua desde la edición de las obras de Platón (1826) por Victor Cousin, lo que interesa es la búsqueda de definiciones eternas. Así lo hace saber el mencionado traductor en su introducción a su versión del *Gorgias* al decir: «La retórica o el arte de persuadir es el arte de producir tanto las unas como las otras [opiniones falsas como verdaderas]; se debe entonces cambiar la definición, y cambiarla es destruirla» [traducción propia] (p. 137). De esta forma, se observa que el uso de las falacias argumentativas estaría fuera del plano de la dialéctica y se le atribuiría solamente al plano de la erística (González, 1998). Dicha concepción se debe, como lo indica Mársico e Inverso, a la identificación de la práctica erística con la sofística; aspecto que los autores intentan diferenciar.⁶⁹

Sirviéndose de falacias, tanto la erística como la dialéctica tienen un objetivo de búsqueda similar: encontrar una definición. Esta definición no se explora a través de un lenguaje lógico, sino mediante la argumentación, la cual admite el uso del tinte retórico de las falacias argumentativas. Con esto se da vía libre a aquellos puntos en común que comparte la erística con la dialéctica. Un apartado adicional que merece consideración es la relación con la verdad, es decir, ambas tranzas, cada una a su modo, un tipo de relación con ella.

Si bien se ha señalado que ambas formas de trabajo indagan por la verdad, estas también difieren en la forma en que se realiza tal búsqueda.

⁶⁹ A propósito de esta buena distinción, revisar la introducción al diálogo *Eutidemo* (2012a, p. 7-94), elaborada por Mársico e Inverso. La distinción parece no ser tenida en cuenta por Lisi (2018, p. 239), quien hace extensivo este uso a la sofística en general.

La preocupación por lo verídico se evidencia en el hecho de que mientras ambas formas de trabajo se esgrimen como un divertimento o un juego con palabras, una tiene como objetivo fundamental la verdad (la dialéctica), mientras la otra persigue simplemente un ejercicio en el cual la verdad, es decir la adecuación en la definición que se busca o en la argumentación, pueda ser simplemente dejada al amañeo de quien dirige el ejercicio argumentativo. El profesor González (1998, pp. 99-100) indicó que el punto central en el que ambas prácticas argumentativas difieren es en la consideración que cada una asume frente a la verdad. Esta se encuentra opacada por la voluntad de quien dirige la indagación al hacer del ejercicio teórico simplemente un juego en el que se impone la voluntad de otro y donde toda definición puede ser válida. Entrando en el juego más acabado de esta diferencia, se señala que aquello a lo cual Platón se opone con el uso de la erística es a la utilización de la pregunta y la respuesta de manera tal que no se le permita al otro considerar la verdad como un valor serio de la argumentación. Contrario a ello, de antemano se le impone al indagado un resultado, lo cual ocurre mediante el artilugio combinado de la velocidad, las preguntas con sentido equívoco, la falta de detenimiento en el análisis y, finalmente, la forma de preguntar y responder sin una tercera opción. En esta medida, lejos de señalar que no hay verdad en alguno de los ejercicios con la palabra, debemos decir que cada uno las concibe a su modo. Así, mientras en la erística ese valor de verdad está condensado en quien pregunta y dirige la investigación a su amañeo, en el saber de la dialéctica la verdad debe llevarnos a un estado de perplejidad y apertura hacia lo que se desconoce.

De este modo, una indagación dirigida a partir de preguntas y respuestas debe apuntar entonces a la forma en que se conduce la vida y no simplemente al combate argumentativo; de allí que la naturaleza o personalidad⁷⁰ de quien haga la indagación sea determinante. González (1998, p. 101) insistió en que al tener como objetivo una vida feliz o bien lograda, la erística, a diferencia de la práctica dialéctica, se reduce a un juego que conduce simplemente al elogio en la victoria, pero no a la correcta conducción de la vida. Por ende, la erística, a ojos de Platón, se desliga de un ejercicio auténticamente educativo. Esta lucha entre

70 Sobre la referencia a la personalidad o a la naturaleza de quien pregunta como algo determinante en el ejercicio véase Divenosa y Mársico (2013, p 104 – 105), y Lisi (2018, p. 239).

dialéctica y erística es algo frente a lo cual se debe estar en guardia⁷¹, pues la segunda se revela como la posesión de una habilidad necesaria que conduce a una felicidad camuflada en el elogio de la victoria argumentativa. La forma de búsqueda que ofrece la erística es riesgosa y no dirige auténticamente a una vida realmente feliz. La búsqueda propuesta por Platón con su dialéctica es siempre una indagación de la verdad lejos del reconocimiento o del triunfo; por eso es transformación vívida a partir de la interacción de los personajes. Dicha búsqueda de la verdad, lejos de entenderse como la persecución de un objetivo que se anhela por encima de cualquier procedimiento e incluso de cualquier persona, habrá que entenderla como un divertimento (lo cual se comparte con la erística) y, por tanto, algo libre de un compromiso con un fin preciso y predeterminado; aspecto que distancia a la dialéctica de la erística.

1.2. Dialéctica y retórica

La dialéctica y la retórica, aunque contienen puntos en común, pues ambos procedimientos ejecutan un análisis sobre el discurso, tienen claras diferencias. La retórica es elaboración consciente con la escritura; por eso el *Fedro* platónico servirá de referente en este apartado de la indagación. Si bien es cierto que Platón abordó el tema de la retórica en diálogos como *Gorgias*, *Protágoras* y, finalmente, el *Fedro*; también es cierto que el término surgió para la historia de Occidente en el primer texto de los aquí mencionados⁷². Su fuerte carga oral hizo que se le

71 Esta concepción es compartida por Robinson (1953, p. 84-85) en lo que hace referencia a la forma de argumentar, la cual fácilmente puede pasar por dialéctica. El riesgo de la erística como forma no muy amable de discusión también es esbozada por Clavo (2004) cuando hace un rastreo de la erística previa a Platón y la vincula en la tragedia de Esquilo al decir: «... La sólida tradición literaria de *eris* en el campo semántico de la discordia, [sic] evoluciona en la Atenas del logos hacia el sentido de la disputa verbal, lo que sería la *eris*...» (p. 77). Dicha afirmación debe buscar su apoyo en los «Tópicos» de Aristóteles (1982) cuando este sostiene: «... no hay ninguna diferencia entre que esto [el hecho de vencer a otro en la disputa] se produzca a través de las respuestas o a través de las preguntas: en efecto, el que pregunta erísticamente discute de manera deshonesto como el que también al responder no concede lo que le es manifiesto ni permite que el que pregunta inquiera lo que desea averiguar» (161 b 1-5). En cuanto a la edición original, se sigue la clásica edición de Bekker (Aristóteles, 1831a).

72 En este sentido, puede encontrarse la referencia de Schiappa (2013, p. 40) frente al origen del término retórica. El camino que traza Schiappa es mucho más pragmático que el de quienes se dedican al tema de la retórica como Perelman (2012). Este último siguiendo a Gennet, parte de Aristóteles (2002) cuando se remonta a Corax (*Retórica*, 1402 a 17). En cuanto a la traducción de la *Retórica* (2002) se sigue la edición de la editorial Alianza, la cual tiene introducción, traducción y notas por Bernabé. En la edición original se sigue la clásica edición de Bekkeri

vinculara a una práctica con los discursos que, como en la situación de la erística, tiene también un amplio despliegue verbal. En esta ocasión trabajaremos desde el componente de elaboración de discursos escritos, en el cual Platón, más que una crítica, trazó un diálogo bastante fructífero: una posibilidad de ayuda a los discursos.⁷³

En el *Fedro* de Platón es donde tuvo, por primera vez, la interacción entre escritura, retórica y dialéctica. El texto también transcurrió como una crítica a la escritura, al modelo de letras, a los nombres y a los discursos que se tradujeron en un ejercicio de captación de los más altos valores de una polis. Sin dichos valores, el ejercicio realizado con los discursos y, por tanto, con la escritura perdería todo su norte. El apartado en el que tiene lugar esta mezcla de los tres factores es el 276 e 4-277 a 4; desde allí se elabora la presente argumentación.

El *Fedro* platónico, desde hace un buen tiempo, ha sido considerado por la crítica especializada como una de las obras correspondientes al periodo medio tardío del autor⁷⁴. En ella se observan algunas concepciones formadas sobre las ideas regentes y ordenadoras, además de la repetición elaborada de algunos temas abordados previamente en otros diálogos⁷⁵. En este sentido, el *Fedro* ha ofrecido una posibilidad de análisis sobre el tópico de la retórica y lo hace a diferencia de *Gorgias* y *Protágoras* sirviéndose de la lectura y la escritura. Estos factores, solo mencionados allí, contienen en el *Fedro* una profunda relevancia para los propósitos de la configuración de una dialéctica que se ayuda de los discursos.

(Aristóteles, 1831b), apoyada por la versión de Ross que descansa en la página Perseus con el siguiente enlace: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0059>. Todo ello con el fin de cotejar las dudas pertinentes.

- 73 En esta dirección, el *Fedro* puede entenderse como una reformulación de la retórica o como una posibilidad de comprender el ejercicio escrito de otra manera. En cuanto a la primera concepción puede observarse recientemente la publicación de Vázquez Yel (2017) que sostiene la acribada noción sobre la reformulación de una retórica en Platón. Respecto a la segunda, las obras de Szlezák (1997; 1985; 2020) trazan una visión importante sobre la ayuda a los discursos, los cuales tendrían la función de remitir a lo más valioso. De allí, el sentido propedéutico del ejercicio con la escritura.
- 74 La concepción del lugar del diálogo en la obra no ha sido una verdad a puño. Una discusión general sobre la ubicación de la obra puede leerse en Guthrie (2005, p. 396-397).
- 75 El mismo tópico de la retórica en confrontación con la verdad (259 e 1-262 c 9), la naturaleza del alma (245 c 5-246 d) y el «método» dialéctico (262 c 10-269 c 6) constituyen algunos de ellos. Si bien los tópicos han sido trabajados previamente, la inserción de la escritura marca una sustancial diferencia en el abordaje.

Desde sus inicios, el *Fedro* se ofreció como una lectura acerca de un contenido escrito que Lisias ha aprendido al tomar el propio libro para leer el discurso (228 b 2). La lectura la realizó Fedro no sin antes llamar la atención de Sócrates; incluso hasta conducirlo, inusualmente, fuera de las murallas. Estos razonamientos colocados en libros que Fedón llevó bajo el manto son los portadores del conocimiento que Sócrates deseó escuchar (230 e 5). Este discurso leído por Fedro se extendió hasta el 234 c 5 y cerró con una pregunta interesante: «¿Qué te parece el discurso[λόγος], Sócrates? ¿No es espléndido, sobre todo por los nombres [ὀνόμασι] que emplea?» (234 c 6-7). Se puede encontrar que lo más admirado por Sócrates, entre tantas cosas, es la «solidez de cada uno de los nombres» (ἀκριβῶς ἕκαστα τῶν ὀνομάτων) (234 e 4-5). Este autor intentó su discurso, el cual está desde 238 d 5 hasta 241 d 1 y, después de ello, se le abrirá la puerta a la parte más extensa del texto: la palinodia, la cual se extiende hasta el 257 b 6 dándole paso al problema de la escritura, en el cual se fija seguidamente la atención.

Platón dejó por sentado que el problema más que escribir o no escribir era hacerlo de manera correcta. Allí, se señala lo siguiente:

Sócrates. [...] Luego es cosa evidente, que nada tiene de vergonzoso escribir los discursos [γράφειν λόγους].

Fedro. - ¿Por qué habría de tenerlo?

Sóc. - Pero lo que sí que considero vergonzoso, [*sic*] es el no hablar ni escribir bien [καλῶς], sino mal [κακῶς] y con torpeza (258 d 1-5).

De este apartado en adelante se dará cabida a la retórica dialéctica. Este tipo de retórica propuesta por Platón conducirá indefectiblemente a la contemplación de la definición precisa del objeto, al cual se quiere referir el discurso. Sumado a ello, Platón hará acopio de los diferentes elementos en orden a la visión de conjunto tan necesaria para el dialéctico. Luego de este apartado, se encuentra el célebre mito de Teuth (274 c 5-275 b 2), el cual hace referencia a la escritura como un fármaco de la memoria cuando aquello de lo que se habla es de conocimiento por parte de quien escribe; caso contrario constituye un letal veneno cuando se desconoce esto mismo. Por eso, en este lugar se hace una defensa de

la escritura como mecanismo posibilitador de la memoria (275 d 2). A partir de allí, iniciará toda una oda a la práctica de la escritura (276 a 5) que culminará con el uso de la dialéctica como guía de la palabra escrita con su respectivo componente retórico. Platón indicó:

Así es, en efecto, querido Fedro. Pero mucho más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, haciendo uso [χρώμενος] de la dialéctica [τῆ διαλεκτικῆ τέχνῃ] y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras [λόγους] con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres [ἤθεσι], son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, [sic] que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre (276 e 4-277 a 4).

La escritura deja en manos el saber posible para el hombre, del cual hacen gala los signos escritos. Pensar en la otra vía de conocimiento expuesta por Platón y de la cual hay varios testimonios, que incluso pueden cotejarse desde el *Menón*, llevaría a un problema aún más fuerte: en la medida en que existe una contemplación desligada de las palabras no podría haber una comunicación de lo conocido. En ese sentido, el ejercicio de la escritura ayudaría al conocimiento indirecto de las cosas y a su enseñanza. De ahí que se necesite de la pericia de quien escribe para conocer lo que en palabras de Platón son tales seres a los que se hace referencia con la escritura.

En esa misma dirección, no es nada despreciable el testimonio de la *Carta VII*⁷⁶, en donde Platón indicó los elementos que se colocan en juego en el ascenso al conocimiento mostrando una evidente relación con la escritura. Allí, el nombre juega un papel propedéutico en el ejercicio del conocimiento; todo ello de la siguiente manera: «El primer elemento es el nombre [ὄνομα], el segundo es el discurso [λόγος], el tercero, [sic] la imagen [εἶδωλον], el cuarto, [sic] el conocimiento [ἐπιστήμη]» (342 b1-3). En este sentido, se entiende que tanto la erística en la disputa por

⁷⁶ Para la *Carta VII*, se sigue la traducción de Zaragoza y Gómez Cardó en Platón (1992a). Para la citación, seguimos la versión de Burnet (Plato, 1989). Aquí alternamos la traducción de λόγος por «discurso» y no por «definición».

la definición, como la retórica en cuanto a la construcción del discurso, el cual produce imágenes que no solo son del plano del arte, sino que las provoca el lenguaje, conducen al conocimiento argumentado de algo, es decir, llevan a la dialéctica como ἐπιστήμη. En síntesis, este conjunto de elementos es lo que despierta la posibilidad de encontrar el «conocimiento de aquel ser que en verdad es» (γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν).

1.3. Platón y la escritura

La crítica que se hace a Platón, procurando desechar la escritura, tiene que ver con un profundo dogmatismo, el cual implica la escisión cuerpo alma⁷⁷ y, a su vez, mundo sensible mundo inteligible. Entonces, la pregunta que surge es, si alguien desecha la escritura platónica, ¿cómo accede a su peculiar filosofía? La respuesta no se hace esperar: solo resta el trabajo con la lectura de sus textos y, adicionalmente, la guía de interpretación que otros han señalado sobre ellos. La otra duda surgida sobre su escritura es ¿cómo puede haber escrito tanto un autor de la talla de Platón, ser considerado por algunos como el mejor escritor de la antigüedad y aun así haber desdeñado la escritura? Una última es ¿qué se entiende por escritura cuando se habla de Platón? y en un caso determinado saber ¿qué tipo de escritura es la que Platón defiende? Sin duda el *Fedro* y la *Carta VII* dan sendos indicios.

En el *Fedro* tiene lugar una crítica a la escritura, pero no un desdén de la misma por aprehender cosas de más valor⁷⁸. Allí, la palabra escritura aparece en el contexto de la elaboración de discursos retóricos, el discurso de Lisias retórico de lugares comunes y también en su relación con un conocimiento auténtico. Platón señaló en el apartado (275 a 2- b 2) la siguiente narración de una fábula⁷⁹:

77 No hay una escisión abismal como nos ha enseñado a ver la dogmática lectura de Friedrich Nietzsche sobre Platón. Esta situación nos la muestra el texto de la profesora Fierro (2011) y también, a propósito del *Crátilo*, la reflexión sobre las etimologías de cuerpo y el alma realizadas por la profesora Severo Buarque, L. (2017).

78 En este sentido, seguimos la lectura de Szlezák (1997, p. 63; 2020, p. 168-170) y nos apartamos de la de Reale (2002) al querer sostener que la parte no escrita de Platón tiene mucho más valor que la escrita. En este texto, como se observará, se defiende la existencia de una relación de complementariedad entre el saber oral y el escrito. Por eso, la disputa desencadenada por la interpretación esotérica, como sostiene Szlezák (1985, p. vi), deberá dejar de ser una disputa.

79 El mito de Teuth reaparece en otra parte de la obra de Platón con rasgos bien particulares (*Filebo*, 18 b-d). Inventor de la gramática y, por ende, del lenguaje escrito, Teuth es quien

Porque es olvido [λήθην] lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al no practicar la memoria [μνήμης] y, que, creyendo en lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de los caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco [φάρμακον] de la memoria [ὑπομνήσεως] lo que has hallado, sino una simple provocación [ἀναμνησκομένους]. *Doxa* de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, pero no la verdad. Porque habiendo sido muy sagaz en enseñar [διδασχῆς] varias cosas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los seres, totalmente ignorantes, [sic] y difíciles, además de devenir sabios en *doxa* en lugar de sabios de verdad.

Como se anuncia en la *Carta VII*, la escritura no es el conocimiento⁸⁰. El ejemplo que, pertinentemente en relación al conocimiento, se trata en el diálogo designado para abordar tal tema; así lo deja consignado el *Teeteto* cuando indica que la sensación no es conocimiento. Relacionando el tema de la escritura y la sensación se puede saber el valor de las letras por individual e, incluso, hasta colectivamente, pero difícilmente sabremos qué significa su logos, es decir, lo que ellas dicen cuando están juntas y menos aún sus implicaciones⁸¹. El logos da la visión de totalidad (*Crátilo*, 408 c 2) e indica más la aglomeración de letras que el significado de las mismas. Por eso Platón, en el apartado indicado en el *Fedro* (27 a 2-b 2), hizo la diferencia entre la memoria (μνήμης), receptáculo del conocimiento, y lo que es simplemente un mecanismo para que la memoria se detone: ὑπομνήσις. Este tipo de operación ocurre de manera sustancial a través de la provocación de la memoria (ἀναμνησκομένους), tal como lo indica el párrafo anterior. Esa provocación de la memoria va ligada a la enseñanza o, mejor, a los dispositivos didácticos (διδασχῆς) con los cuales funciona la escritura. Ellos, si bien implican una repetición de actividades, también implican que las actividades mencionadas tengan algún sentido para alejarlas de

nos da un claro ejemplo de la división, a partir del lenguaje escrito, al hacer la separación de vocales y letras con sus respectivos valores. La conexión de este apartado con la legitimación de la importancia de las etimologías puede apreciarse en Sedley (2003, p. 27).

80 Que el conocimiento sea solamente lo escrito configura uno de los principales temores de la dialéctica. Esta opinión es compartida con Hermoso Félix (2020, p. 116).

81 En esta dirección, Gadamer (1985) anuncia lo siguiente: «El logos sería concebido, tanto por Platón como por Aristóteles, como síntesis, interdependencia, mezcla de normas...» (p. 24).

la mera repetición mecánica, la cual se inserta en la composición de la raíz de la palabra⁸².

Platón refirió en el *Teeteto*, a propósito de la configuración de las letras y de cómo ellas se relacionan con el conocimiento, lo siguiente:

Soc. - ¿Acordaremos, entonces, que todo aquello que percibimos al ver, al oír es también al mismo tiempo sabido? Por ejemplo, antes de aprender una lengua extranjera [βαρβάρων πρὶν μαθεῖν τὴν φωνήν]. ¿Diremos, acaso, que no oímos cuando hablan, o que oímos y sabemos lo que dicen? Y si no supiéramos las letras [γράμματα μὴ ἐπιστάμενοι], ¿mantendríamos que no las vemos, cuando ponemos nuestros ojos en ellas, o que las sabemos, precisamente, porque las vemos? (163 b 1-7).

En Platón se observa que, si bien hay un desprecio por la escritura como un fármaco (palabra que no deja de ser problemática en griego, una vez que indica tanto veneno como antídoto y que el efecto de lo uno o de lo otro depende de la cantidad)⁸³ de la memoria, no hay cómo inferir que el resto de su obra cumpla un papel profundamente peyorativo. Por el contrario, en el *Político* (277 e 3; 285 c 8) hay diferentes referencias al papel educativo de la escritura en Platón; también en el mencionado *Filebo* donde las letras y la escritura sirven como un ejercicio propedéutico para la comprensión general de la gramática e, igualmente, para la identificación del particular, es decir, de la letra, otorgándole a cada una su respectivo valor, el cual no se encuentra sino en la referencia de la parte al todo y del todo a la parte (18 b 6-d 2)⁸⁴.

Las interpretaciones acerca del desprecio por la escritura en Platón llegan por la dogmática defensa del mundo de su filosofía no escrita y, dentro de ellas, sus lecciones sobre el bien; ejercicio que solo es

82 El término διδαχῆς debe distinguirse de la palabra παιδεία. Como ya se ha mostrado en la nota 32, la educación mencionada con el segundo término, παιδεία, comprende los ideales adquiridos y el cambio de mirada. La otra palabra al contener la reduplicación en la configuración de la palabra, indicio de acciones repetitivas, se distancia de aquella. Sobre las implicaciones de la reduplicación en la conformación de una palabra ver Chantraine (1968, p. 224).

83 A propósito de esto, revisar la versión del *Fedón* (2009), traducida por Vigo (p. 219).

84 En este sentido de la conexión dialéctica y la escritura se puede apreciar el artículo de De Simone (2020, p. 6).

reservado a la contemplación sin más⁸⁵. No obstante, para quienes se les dificulta el camino, siempre es propicio comenzar con ejercicios que son algo menores, como ya lo había anunciado Platón en *El banquete* (209 e 5-e 1) donde los bellos discursos jugaron un papel fundamental en la contemplación de la belleza. Así, a falta de testimonios claros sobre las concepciones esotéricas, es necesario reconsiderar el papel de la escritura como esa imagen por medio de la cual, correctamente dirigida, se puede ascender en el conocimiento. Dicha formación deberá partir, pero no agotarse en el uso de las letras (γράμματα); uso que conduce a la composición de nombres (ὄνοματα) y luego a la de los discursos (λόγοι).

1.4. Una caracterización de la dialéctica⁸⁶

La dialéctica es la búsqueda que conduce a la perplejidad desde la diversa multiplicidad hacia la unidad. Encontrar esta última donde todo fluye en medio de este río que no será otra vez el mismo, en medio de múltiples discursos y también en las diferentes formas de abordarlos, es lo que Platón propuso. Para ello, el pensador de la ancha espalda se sirvió del lenguaje entendido con las restricciones que señalamos al inicio de este texto: no solamente el lenguaje hablado, sino el lenguaje escrito como propedéutica del lenguaje hablado.

El problema que atañe a la dialéctica como vía de acceso al conocimiento es bastante problemático. Su problematicidad reside en varias direcciones que tienen que ver con lo aseverado por el propio Platón. El primero de ellos es establecer si se le considera como una técnica, un método⁸⁷, una ciencia o una práctica⁸⁸. Para el propósito

85 El apartado de las lecciones orales sobre el bien deja, aún más, el sabor de la duda. Las referencias que trae Reale (2002, p. 176, 192-193, 228) dejan el sinsabor de no saber el contenido de lo que se habla cuando nos remitimos a las lecciones frente al bien; sobre todo a partir del testimonio recogido de Aristoxeno.

86 Esta caracterización de la dialéctica tuvo un primer intento en un artículo mío, publicado por la revista *Cuestiones de Filosofía* y denominado «¿Qué es la dialéctica? Una indagación hasta el *Crátilo*» (2016). Por lo tanto, algunos apartados de los siguientes subcapítulos del presente capítulo del libro reproducen y mejoran algunas consideraciones de ese entonces.

87 En tanto método ver Castañeda (2020).

88 En este sentido, se observa el texto del profesor González (1998). Es por ello que, por la interacción práctica de sus personajes, adjunto a sus resultados, Castañeda (2020, p. 144) debe concluir su texto al indicar que es en el usuario del método dialéctico donde se encuentra la perfección del mismo y no en los resultados estables. También se encuentran en la misma

que persigue este texto, se define como una práctica con los discursos, una analítica del lenguaje que posibilita el conocimiento. ¿En qué consistiría esa práctica, esa analítica? En la *Carta VII* se encuentra una clave provista por el mismo Platón: una práctica que consiste en captar a los cuatro elementos (nombre, discurso, imagen, conocimiento) en su unidad, en la unidad especular de la cosa en sí misma (342 e), lo cual supone un camino no solo ascendente en la adquisición del conocimiento, sino descendente en su explicación a otros.

La búsqueda de la unidad en medio de la multiplicidad de elementos a través de las divisiones⁸⁹, es una de las grandes características del ejercicio dialéctico. Crátilo, según se lee en Aristóteles (*Metafísica*, 987 a32) —uno de los profesores de Platón—, es conocido por llevar al plano del lenguaje esta forma de conocimiento en el cual nada permanece; donde la unidad se difumina en la multiplicidad de las cosas existentes. Este antiguo profesor de Platón señaló la posibilidad de sostener que no se pueda decir que algo es, una vez que al momento de decir «es» algo, el objeto fáctico habrá cambiado. A propósito de ello Crombie (2013) señaló lo siguiente:

Se ha dicho que Crátilo (de quien Platón aprendió su heracliteanismo) se obsesionó tanto con el cambio que llegó a pensar que no se puede hacer ninguna afirmación verdadera sobre ninguna cosa, pues toda afirmación conlleva una engañosa implicación de permanencia. Por lo tanto, la única forma válida de comunicarnos es indicar. Si digo “hay un perro” (supondríamos que) yo implico con ello incorrectamente la substancialidad, permanencia y particularmente la constante apariencia de perro de la parte del mundo en constante cambio de la cual estoy hablando. Fue un cachorro alguna vez; algún día será un esqueleto; es un perro solo temporalmente, e incluso ser un perro no es una condición de estabilidad sino un patrón de comportamiento. Por lo tanto, no hay nada permanente allí y, puesto que todo lenguaje implica permanencia, debe

línea Hermoso Félix (2020) y Gioia (2014).

89 Las divisiones forman parte de la dialéctica. Este es un aspecto claramente evidente en el texto de Castañeda (2020, p. 137 -138), el cual no debe asumirse como un procedimiento aislado. El conocimiento dialéctico ve en lo disperso la unidad y también sabe distinguir lo que es uno en lo múltiple.

evitarse todo lenguaje. Evidentemente esta es una posición confusa e incoherente, basada en una atención exagerada al hecho del proceso. Parece que una doctrina así de paradójica y embaucadora fue la que Platón absorbió de Crátilo [traducción propia] (p. 34).

Como se nota, la aparición de Crátilo y de un diálogo entero dedicado a «él» tendrá mucho que señalar. La situación que revela la cita es sumamente complicada, pues el análisis del lenguaje y, por tanto, de los nombres para escapar del flujo eterno al cual nos ancla la vida constituye el mojón para poder captar la permanencia natural de lo que con el lenguaje se refiere. A esta concepción de cuño platónico, se opone la formulada por Crátilo, una vez que para él ni siquiera el lenguaje sería un medio idóneo para expresar lo que se quiere decir. Esta disyuntiva sobre el problema del lenguaje constituye la herencia de la tradición inmediata de Platón a la que se opondrá él mismo con su práctica dialéctica heredada tanto de Heráclito como de Parménides⁹⁰. La relación entre la dialéctica y los nombres como una práctica que se las ve con los discursos en su análisis precisa de un rastreo en la obra de Platón con el fin de mostrar lo que puede significar la palabra dialéctica (ἡ διαλεκτική).

1.5. ¿Por qué no aparece la palabra dialéctica en los diálogos iniciales?

En estos diálogos hay una incipiente idea de lo que se conoce con el nombre de dialéctica. Pese a que ellos contienen grandes e importantes discusiones en relación al mundo de la moral, es difícil sostener, con absoluta certeza, que aquello que allí se encuentra es un ejercicio dialéctico⁹¹. En este sentido, sorprendería que la práctica

90 En cuanto a la herencia parmenídea ver Fernández Mouján (2019) y Guthrie (2002, p. 428-431).

91 Como se muestra desde el párrafo anterior, lo que buscamos en los textos es el sustantivo que configura la palabra dialéctica y no algunas cualidades de la misma. Con este tipo de procedimiento respetamos el sendero de trabajo señalado desde el inicio del documento al buscar en Platón lo que nos dicen sus escritos y no lo que suponemos de los mismos. En el caso contrario, puede observarse, por ejemplo, como Gioia (2014) pretende señalar una dialéctica en el *Laques* por la aparición de una sola de las expresiones que en ocasiones acompaña esta práctica: «*didónai lógon* [“dar razón”]» (p. 181). Esto mismo parece ocurrir con el hecho de preguntar y responder qué es lo propio de todos los *Diálogos*.

dialéctica tuviera como telón de fondo una problemática diferente a la de las acciones morales y se aplicara mucho más a reflexiones sobre disciplinas específicas, tales como la retórica, el lenguaje, la gramática y la educación —por citar algunas—.

En efecto, tanto Guthrie (2005) y Fernández Mouján (2019), tal como se ha anunciado previamente, parecen señalar la existencia de un «método» en los diálogos de elaboración temprana. Así, el grupo de diálogos como *Eutifrón*, *Hippias mayor y menor*, *Cármides*, *Laques* y *Lisis*, los cuales hacen parte de los diálogos tempranos en la clasificación hecha por Guthrie (2005, p. 50) tendrán, a ojos de los autores arriba mencionados, su análisis a través del «método dialéctico»; con ello, se ofrece una interpretación coherente de toda la obra platónica. La dialéctica se presentaría entonces como la columna vertebral de todo el andamiaje platónico y no se puede pensar, como en efecto debe hacerse, la filosofía de Platón sin esta forma de abordaje de los diferentes problemas, los cuales varían en el desarrollo del pensamiento de dicho autor.

Platón mismo indicó en el *Crátilo* la severa y decisiva importancia del uso del lenguaje y, con ello, del nombre. Hasta antes de este lugar no hay una aparición del término «dialéctica» en la obra platónica. Esta duda ante la falta del uso de ese vocablo a lo largo de la obra temprana lleva a abstenerse en la identificación plena del uso del término como un procedimiento que Platón elaboró con el fin de orientar sus reflexiones. El procedimiento usualmente construido se ejecuta de una manera retrospectiva sobre las tres usuales divisiones de los periodos de Platón (inicial, medio y madurez). De esta manera, cada uno de los pasos señalados por dicho autor en la *Carta VII* y la *República*, en lo que se refiere sobre todo a los elementos constituyentes del conocimiento y la conocida «metáfora de la línea», se cumplirán si pensamos, a la luz de estas reflexiones posteriores, en la dialéctica como «método» estructural para entender la totalidad de los textos, lo cual, sin duda, le haría un gran daño a la comprensión hermenéutica del autor⁹². Si miramos de forma retrospectiva los diálogos, es decir, al comprender la teoría sobre la dialéctica de una manera total en el autor (*elenchos*,

92 Este mismo procedimiento lo encontramos, para citar las imágenes aquí señaladas, en Eggers Lan (2000). Contra este procedimentalismo formal ver Hermoso, F. (2020, p. 114).

división en los grandes géneros, contemplación de la unidad, apertura a la perplejidad, dialéctica ascendente y descendente) y se descuida el objeto de estudio que cada uno de ellos plantea, se pierde de vista lo que, en su elaboración, el objeto mismo tiene para decir. Se mira entonces el procedimiento dialéctico como un todo acabado y se detalla qué hace o qué no hace falta para completarlo al leer los diálogos menores. Así, una estructura propuesta por el mismo Platón, pero restándole importancia al objeto al que se dirige (εἶδος), no se convalidaría con la forma de trabajo que él mismo señaló en *Crátilo* cuando indicó que un objeto debe ser cortado con la herramienta indicada para cada uno de ellos (389 c 9)⁹³. La metodología de trabajo propuesta por dicho autor deberá estar en consonancia con el objeto que versa sobre dicha forma metodológica. Las ideas como las letras y la elaboración de discursos no descansan en el plano fáctico: todo discurso elaborado precede en su hacer a un objeto ideal de trabajo (ὄν) y no a uno material (πράγμα) como ya se indicó. De igual modo, se sabe que la parte más importante del discurso no es el texto mismo, sino aquello valioso que lo detona y que es una adquisición de quien lo elabora. El hecho de que la palabra dialéctica no aparezca en los diálogos del periodo inicial y solo se haga gala de mecanismos como la búsqueda de la definición y el diálogo entre interlocutores, arroja un manto de duda que imposibilita hablar a ciencia cierta de una dialéctica en los diálogos iniciales. Así, se puede vincular esta aparición comportamental que se esgrime en los diálogos, con el *elenchos*⁹⁴ socrático o bien con la mayéutica⁹⁵. Hay que esperar hasta la aparición de la palabra dialéctica en el periodo medio del autor con el fin de contar con evidencia precisa sobre el particular.

1.6. La dialéctica en los diálogos del periodo medio

A diferencia de la aparición y el uso técnico del término «dialéctica», como bien apunta Lee (2001, p. 417), en el *Menón* aparece una mención a un derivado del término dialéctica, el cual constituye la primera

93 Sobre la importancia del objeto de análisis en la discusión dialéctica ver Castañeda (2020), Fernández Mouján (2019) y Gioia (2014, p. 183).

94 Esta postura puede encontrarse en Cosentino (2014).

95 La mayéutica socrática también es otra práctica discursiva que obedece al juego de preguntas y respuestas. No obstante, a lo largo de su procedimiento hay algunos puntos recurrentes como son la ironía que incluye el factor del no saber, la búsqueda de la verdad como valor y el cuestionamiento de las opiniones. Así lo deja ver González Hinojosa y López Santana (2016) y Miranda Caballero (2016).

protoaparición del término. La palabra mencionada por Lee (2001), muy similar a dialéctica, es *διαλεκτικώτερον*. Examinemos la aparición de dicho vocablo en el contexto en que surge para poder comprender mejor eso que el mencionado autor denomina como las «restricciones dialécticas». En el *Menón* aparece lo siguiente:

En verdad digo lo siguiente: y si ciertamente el que pregunta fuera uno de los sabios, erísticos y agonísticos, les diría lo siguiente: “Esa es mi pregunta: si no razono correctamente es tu tarea razonar y refutar.” Si por el contrario tú y yo, como los otros que ahora dialogan queriendo ser amigos, se debe responder de manera más calma y dialéctica [*διαλεκτικώτερον*]. Pero de igual manera [*sic*] lo más dialéctico [*διαλεκτικώτερον*] no sea solo responder cosas verdaderas, sino que quien pregunta lo haría compartiendo ciertas concepciones [*προσομολογῆ εἰδέναι*]. Yo lo diré teniendo este límite: ¿Llamas a algo fin? Es decir, lo que es límite o lo último. Digo lo mismo con todas estas concepciones, no obstante, Pródico diferiría de nosotros en esto. Pero tú llamas a algo limitado y terminado. Es esto lo que quiero decir, nada complicado.

Menón: Así [*sic*] lo llamo, y creo saber lo que dices (75 c 8-e 5).⁹⁶

Como se hace notar en esta cita, hay un uso para seguir con el razonamiento de Lee (2001) sobre el comparativo «más dialéctico» (*διαλεκτικώτερον*). Este uso aparece precisamente en el contexto donde se diferencia a la erística de esa otra forma de conducción que es la dialéctica. La aparición de esta palabra, como lo registra la traducción al español de Oliveri, en el sentido técnico de la misma, ha tenido una cierta discusión que Lee parece ignorar (Platón, 1987, p. 29, nota al pie número 13).

El contexto en el que aparece la palabra es más o menos como sigue. Sócrates ha comenzado su diálogo con Menón de manera intempestiva. Aquí, como en el *Crátilo*, la recreación del ambiente ha quedado de lado

⁹⁶ La versión que se sigue de *Menón* (1987d) es la traducida por Oliveri, publicada por la Editorial Gredos.

con el fin de poder ingresar sin preámbulos al tópico del tema. El tópico se funda, para esta primera parte, en un ejercicio que consiste en definir qué es la virtud. Sin embargo, el ejercicio a causa de la respuesta de Menón gira en dirección a perfeccionar el mecanismo de su respuesta, pues este, una vez indagado por la definición de la virtud ha contestado, para usar la expresión platónica, con un «enjambre de virtudes» (σμηῆρός... ἀρετῶν) (72 a). Así pues, se buscará en esta indagación qué es eso que hace que la virtud tenga una unidad. Al hacerlo, es decir al tener unidad, se hallará la definición fraguada, siempre, por el verbo ser (εἶναι)⁹⁷.

Sócrates hizo una pequeña diferenciación en la forma de abordar el problema. Una vez definida la problemática y vuelta la visión sobre la forma de responder, realizó una sustancial distinción con la erística. Para ello debió haber un par de condiciones: «contestar de manera más calma y dialéctica» (74 d 4) y, además de ello, hacer la indagación entre amigos. Estas otras dos precondiciones, sin señalar, aunque sea la dialéctica, serán las que deberán tener toda indagación que posea por objeto la verdad y no simplemente el reconocimiento o el mutuo elogio; todo ello, aunque estas categorías difuminen la búsqueda de la verdad y la hagan aparecer como resultado de una indagación. También, y esto constituiría un quinto elemento en las precondiciones del carácter, es el tener expresiones compartidas (ἄν προσομολογή εἶδεναι). Este prerrequisito, como se verá más adelante en la entrada en escena del esclavo, ayudará a pensar que el conocimiento de la lengua, el cual se muestra sustancialmente en la escritura, es fundamental para poder llegar a esas concepciones compartidas. Debe recordarse que previo a la indagación, al esclavo se le pregunta —en el apartado 82 a, b 2—: «¿Es griego y se ha conducido al modo griego?». Esta interpretación puede observarse igualmente en Lledó Íñigo (1984), pues este autor es quien muestra como, además del código lingüístico compartido (los referentes), se precisa del conocimiento del lenguaje:

La única base que hace posible el diálogo es el lenguaje, con el que se alcanza esta comunión intelectual entre Sócrates y su interlocutor. El lenguaje es la estructura fundamental que hace

97 Un comentario sobre el pasaje aparece en González (1998, p. 159-160).

posible el saber del esclavo; más aún, el lenguaje es la base desde donde se alza la *anámnesis*, porque el *logos* significa no sólo [*sic*] expresión, sino también fundamento. Por eso antes de comenzar su interrogatorio Sócrates hace una pregunta decisiva, cuya trivialidad puede ser la causa del poco interés que ha despertado entre los investigadores: “Ἐλλην μὲν ἐστὶ καὶ ἑλληνίζει;” [*sic*] (82b). Sócrates pregunta a Menón si el esclavo con el que va a conversar es griego y habla griego. Es evidente que en otro caso no habría sido posible el diálogo. Pero precisamente el hecho de esta imposibilidad implica su perspectiva más profunda (p. 136).⁹⁸

El hecho de ser griego o saber los valores que conducen la cultura griega lo llevaría a tener ese acervo representativo de expresiones compartidas que el lenguaje manifiesta desde su fundamento. No obstante, tal como Sócrates lo señaló, dentro del diálogo no es necesario que exista un conocimiento de las particularidades o los detalles específicos de una lengua, pero sí de sus referentes. La referencia a Pródico, célebre por las distinciones lingüísticas, atestigua tal hecho en la cita 75 c 8-e 5. En este momento de la dialéctica es necesario que el otro conozca algunas concepciones compartidas, pero no el detalle de cada una de estas, las cuales nos remitirán, tal como lo señala la expresión griega, a la contemplación de las ideas (εἶδεναι)⁹⁹. Este conocimiento proporcionado por la teoría, por el ver que refiere el verbo, es el conocimiento que se busca a diferencia de cualquier otro donde se emplee el verbo conocer en griego (γινώσκω)¹⁰⁰, el cual es un aprendizaje mecánico y repetitivo.

El tema sobre el cual se hace la indagación posee una doble dificultad. Cuando se habla de la palabra virtud (ἀρετή), búsqueda del diálogo *Menón*, su contenido moral se nos sugiere (Guthrie, 2005). Sin embargo, esta palabra, a diferencia de otras que aparecen en la indagación platónica, a primera vista presenta sustanciales lejanías con términos

98 Esta idea se desarrolla por el autor en las páginas 46, 78 y 200 del mismo texto. Además de ello, la referencia al lenguaje como una «estructura orgánica» en la que se nos da el pensamiento aparece en su texto *Filosofía y lenguaje* (2008).

99 Sobre este vocablo, el cual refiere al conocimiento teórico, ver Chantraine (1968, p. 779).

100 Sobre este término, el cual también hace referencia al conocimiento, pero no a la contemplación clara y directa [εἶδεν], sino por repetición, ver Chantraine (1968, p. 224).

como lo pío, lo justo, lo bello (moral cabe precisar), entre otros. El tema específico sobre el que aparece la pregunta es el asunto de la idea como centro de la definición. Hallar la definición para la palabra idea y qué se entiende sin necesidad de recurrir a una enumeración de ideas es lo que se busca en el apartado de donde se ha extraído la cita. En medio de esta búsqueda fue donde apareció por primera vez la referencia a un término similar al de dialéctica. Hasta este momento había varias cualidades de la dialéctica, las cuales se pudieron dividir en dos grupos que serían, al extender dos categorías propias de la modernidad, subjetivas y objetivas. Entre las primeras estaría la condición de que hubiera una amistad entre los dialogantes y, al tiempo, una disposición hacia la verdad. En el grupo de las segundas se encontró lo siguiente: que se compartiera un mismo código lingüístico de una forma básica y sin recurrir a especificidades de la lengua, con el fin de comprender concepciones que son compartidas. Este abrebocas tejido por el *Menón* nos ayudó a comprender lo sucedido en los demás diálogos del mismo periodo. Una vez caracterizado el término con las circunstancias que rodean dicha aparición, de manera posterior se pudo evidenciar cómo opera esta forma de proceder, precisamente en el *Crátilo*; un diálogo que ofrece una posibilidad de análisis de los contenidos del lenguaje cercano al *Menón*, tal como lo sugirió Lledó Íñigo (1984, p. 149).

En las citas que tienen lugar a continuación, Platón no se expresó propiamente con el término «dialéctica» al hacer referencia a una disciplina en sentido estricto, es decir, al señalar este nombrar por medio de un sustantivo. Dicho autor referenció la existencia de personas o una persona e, incluso, de una naturaleza que se puede conocer con el adjetivo de «dialéctico». La mención del término como sustantivo, el cual denotó la existencia de una disciplina, sucedió solo en *República VII* (534 e 2). Dicho fenómeno de composición dio pie a expresar este tipo de concepción en el adjetivo sustantivado *διαλεκτικός* en singular o plural. Mostrar las implicaciones que esto tiene en los juicios redactados por Platón es lo que concierne a lo que viene del capítulo; ello con miras a pensar, de manera mucho más clara, la práctica inquisitiva que Platón acuñará posteriormente con el nombre de *διαλεκτική*.

Estas primeras apariciones tienen lugar en *Eutidemo* (290 c 5) y en *Fedro* (266 c 1). Como se aprecia líneas arriba, el *Eutidemo* es un diálogo que pretende colocar en evidencia el poder de la erística en tanto mecanismo de preguntas y respuestas. No obstante, este camino siempre busca que exista un ganador y, por ende, alguien habilidoso en el manejo de ciertas técnicas o competencias argumentativas con miras a derrotar al otro. El propósito de la erística jamás es buscar un «valor» diferente, pongamos por caso —con Platón— ese que trae consigo la claridad: la verdad. No es gratuito que en este lugar aparezca por primera vez la palabra «dialéctica», una vez que es necesario conducir las conversaciones no al elogio o el detrimento de otro, sino a comprender eso que no se entiende. La cita indica:

Ninguna técnica de casa es más que para cazar y subyugar. Y cuándo subyugan a aquello que cazan, no pueden usarlo, sino que los cazadores y pescadores lo entregan a los cocineros, y a su vez los geómetras, astrónomos y calculistas (pues también ellos son cazadores ya que no hacen diagramas [τὰ διαγράμματα] cada uno de ellos, sino que descubren los que existen) dado que no saben usarlos, sino sólo [*sic*] cazarlos, indudablemente les entregan sus descubrimientos a los dialécticos [τοῖς διαλεκτικοῖς] para que los usen, al menos cuántos de ellos no completamente insensatos (*Eutidemo*, 290 b 7-c 6).

De esta cita podríamos indicar que «los dialécticos» son una especie extraña de personas que razonan sin buscar un fin útil¹⁰¹; a no ser la explicación o aclaración de signos en principio inexplicables. Esa es precisamente la práctica a la que los dialécticos se dedican; una actividad que se ejerce por sí misma y no con miras a otra cosa. Es en este sentido, hay una identificación con la filosofía. Si ello es de tal modo, habría que descartarla solo como una τεχνή, una vez que su fin no es la producción de algo distinto al ejercicio mismo usando una regla determinada y al hacer caso omiso del objeto al cual se refiere. Así, como toda τεχνή busca la producción de un objeto, por ejemplo, la carpintería busca la producción de bibliotecas, no por ello se asegura

¹⁰¹ Esta interpretación se desprende precisamente de la nota 76 que se recoge en la versión del texto *Menón* (1987d, p. 241) de la Editorial Gredos. Allí, Oliveri habla precisamente de la caracterización de un saber, el cual buscan y la erística no proporciona.

que, una vez producida la biblioteca, el carpintero haya pensado más allá de su resultado.

Aparte de no ser una técnica en sentido pleno, la dialéctica se alimenta de otras producciones ofrecidas por disciplinas diferentes. Sin embargo, hay que señalar que los dialécticos no se nutren de los argumentos dados por disciplinas cualesquiera, pues estas constituyen la imagen de la ciencia, es decir —en el caso que refiere la cita—, la geometría, la astronomía y la lógica. Dichas disciplinas fueron el modelo de ciencia en la Grecia clásica y, si se hace una pausa en la última, un canon de pensamiento, el cual posibilitó meditar con coherencia. Así, lo que reciben los dialécticos de las demás áreas es un lenguaje cifrado, lo cual hace que puedan interpretar del mundo su «estructura ideal». Dicho punto debe tenerse en cuenta conforme a lo que el texto narra, pues el dialéctico no trabaja con aquello que puede interpretarse al seguir la metáfora, tal como el «animal vivo» en su mundo silvestre, el animal que los cazadores apresan: lo real fáctico.

En un segundo momento, en el *Fedro* (266 c 5), es donde vuelve a aparecer el término διαλεκτικός de manera plural, pero esta vez con un uso diferente. Los dialécticos son aquellos que saben reconocer, al tiempo, lo uno y lo múltiple en el razonamiento, en los discursos. En resumen, la cualidad que encierra a ese grupo de personas que se les denomina dialécticos es aquella de servirse del conocimiento de otras disciplinas para poder buscar su propio camino sin miras a la utilidad. Así, lo que procuran los dialécticos, en dicho afán, son argumentos a través del lenguaje; saber qué corresponde a una unidad, qué es lo que difiere de ella y, al fin de cuentas, saber si tal unidad es o no posible.

Platón señaló:

De estas cosas es de las que soy amante Fedro, de las divisiones y uniones [τῶν διαίρέσεων καὶ συναγωγῶν], semejante a los que razonan y piensan con todas sus fuerzas. Más cuando somos conducidos por algún otro que es capaz de observar por naturaleza eso que perseguimos fragmentado por partes “como si corriéramos tras un dios”. Y aún a esos mismos que

son capaces de hacerlo los saludaríamos como a un dios, no llamaríamos a estos con el nombre de dialécticos [διαλεκτικούς], Lisias: ¿no es este el arte de los discursos [ἡ λόγων τέχνη], con el que Trasímaco y otros dicen haberse vuelto sabios, el que hacía que Trasímaco y otros afirmaran haberse hecho sabios, a quienes les llevarían ofrendas como si se condujeran ante reyes? (266 c 5).

Aquí, Sócrates hizo una breve caracterización de su procedimiento, entendiéndolo como se enunció hace poco: como un análisis de los discursos¹⁰². Dicho análisis participa precisamente de saber dividir y de encontrar lo uno y lo múltiple del mismo. Estas distinciones del discurso, en el caso del discurso de Fedro, saber el momento en el que se pasa del vituperio al elogio (365 c 7) constituye otra cualidad que debe tener el dialéctico. Esta habilidad se compara con una técnica de los discursos, la cual es asimilada en parte por la retórica, pero que no se identifica con ella. Su diferencia en la identificación se da en la medida en que uno de sus resultados no se toma como objetivo central: el escrito. Allí es donde puntualmente la retórica y la dialéctica se separan. Bastaría recordar que el fin de esta técnica de los discursos, además del discurso alambicado, es la persuasión; por su parte, el objetivo de la dialéctica, como ya lo hemos dicho, es algo más difícil de asir: la verdad.

Hasta este punto se encuentra que los dialécticos poseen varias características. En primer lugar, como se indicaba en el *Menón*, existen dos características «subjetivas» y es el hecho de que quienes realizan la conversación deben ser amigos y procurar un dialogar honesto en pro de la verdad. La segunda de las condiciones, un poco más «objetiva», es el hecho de que quienes realicen la conversación compartan, a su vez, un cúmulo de expresiones compartidas, las cuales se fundamentan en una educación similar y, por tanto, en un código lingüístico específico que posibilite el diálogo. Al tener estas condiciones, deberán entender,

102 Esta concepción se encuentra en la traducción del *Fedón* (1988b) por parte de Emilio Lledó. Allí, el autor señala la importancia de la unión entre dialéctica y retórica al servirse de esta última como instrumento pedagógico. Este es el cambio que Guthrie, señala en la idea de retórica que es clara en Platón (2005, p. 414). De igual forma, esta conexión que realiza Lledó se refuerza en su traducción líneas más adelante, específicamente en la página 386 donde hace la conexión con diálogos como *Menón*, *Filebo*, *Sofista*, y *República VII* y, por supuesto, *Crátilo*.

por lo menos de una manera básica y sin recurrir a las especificidades de la lengua, lo que se quiere decir al dialogar. En estos apartados se ha encontrado que, sumados a los que se dan cita en el *Menón*, el dialéctico se encuentra relacionado con el oficio del análisis de los discursos más que con el hecho de preguntar o responder. Dicha analítica de los discursos trabaja, tal como lo sostuvo Platón, con insumos dados por otras asignaturas que no propiamente se expresan en un lenguaje claro, sino en diagramas. Interpretar, explicar y hacer comprender los esquemas, sumado al resultado que el dialéctico desprende de ellos, es lo que competirá a quienes practican la dialéctica.

En *República* (537 b 8-c 5), Platón usó, a diferencia de los anteriores lugares, el término de manera sustantiva. El de la ancha espalda indicó:

—Después de este tiempo —dije yo— los elegidos entre los que tienen veinte años recibirán honores mayores que el resto. Asimismo, los estudios enseñados a los niños al azar durante su educación deben ser compilados en una síntesis [σύνοψιν] de las relaciones entre conocimientos y de la naturaleza de lo real.

—Sin duda un estudio así es el único seguro en aquellos en que germina.

—Y es la más grande prueba de la naturaleza dialéctica [διαλεκτικῆς φύσεως] y de la falta de ella, pues el que puede operar la síntesis es dialéctico [συνοπτικὸς διαλεκτικός] y el que no puede, no.

La naturaleza del dialéctico platónico deberá corresponder a ciertas cualidades. Ella indicará que existe una suerte de talante en el individuo, el cual lo hará diferente a los demás. Como su correlato, la dialéctica, aquí entendida en primer lugar como adjetivo, se encuentra amarrada a la φύσις del hombre; una naturaleza que, según deja ver la cita anterior, es de predominio racional y permite ver la totalidad¹⁰³ a partir de la fragmentación. Platón señaló que esta visión solo se puede adquirir como resultado de una correcta educación. Tal como

103 Esta interpretación de la recuperación de la visión sinóptica la menciona Guthrie (2005). No obstante, el autor la lleva en conexión con el orden divino.

puede observarse, la aparición del término «dialéctica» es doble: como adjetivo de la palabra φύσις y luego como adjetivo sustantivado. En cuanto a la primera aparición se debe señalar que dicha palabra viene relacionada como una disposición natural de los hombres, su alma o su disposición a conducirse racionalmente; por tanto, es la racionalidad lo que determina la capacidad de síntesis que el dialéctico debe tener. De igual forma, lo predicado de la cualidad del dialéctico es lo que configura su hacer como humano.

Finalmente, se observa la dialéctica en la misma cita del texto *República* (534 d 8-535 a 1) y luego en el *Fedro* (279 e 8). En ellos no se pregunta por una cualidad enmarcada en el adjetivo, sino directamente por el sustantivo. 534 e 3 constituye la primera aparición del término «dialéctica» en *República*, justo donde tiene lugar la culminación de los aprendizajes del rey filósofo. Es por ello que no se debe interpretar que esta sea una disciplina más a estudiar con sus respectivos «contenidos». Observemos señalado por Platón:

- Legislarás para ellos que participen lo más posible de esta educación [παιδείας], por la cual serán capaces de preguntar y contestar del modo más diestro [ἐπιστημονέστατα].
- Lo haré contigo-dijo.
- ¿Acaso no te parece —dije yo— que la dialéctica [διαλεκτική] yace en la cima de los conocimientos, como una corona [θρικὸς], y que no hay otro conocimiento [μάθημα] que pueda colocarse lícitamente más arriba de él, sino que ya hay que dar por terminado lo relativo a los conocimientos [μαθημάτων]? (534 d 7-535 a 1).¹⁰⁴

La dialéctica será un conocimiento que tenga que ver con el hecho de preguntar y responder del modo más diestro, es decir, con conocimiento (ἐπιστημονέστατα); aspecto que lo distingue claramente de la erística. También, y esto hay que remarcarlo, tal disciplina debe ser «la corona» (θρικὸς) o el piso último de los aprendizajes (matemática, gimnasia y música). Ello hace posible que no se entienda este tipo de punto final como una disciplina añadida, sino como una forma de indagación que

104 Un muy breve comentario a este pasaje se encuentra en Guthrie (2005, p. 526)

posibilite cierta tranquilidad o reposo posibles para la pregunta; una actitud que disuade de la toma inmediata de partido. La dialéctica no tiene un objeto determinado de indagación y, mucho menos, un resultado fáctico. En este sentido, lo que aquí se enuncia como sustantivo mediante el término podríamos decir que ha quedado enunciado en el *Eutidemo*.

Una aparición posterior la encontramos en el *Fedro*. Allí se lee lo siguiente:

Pues esto es así, querido Fedro: es mucho más bello ocuparse de estas cosas que devienen cuando nos servimos de la técnica de la dialéctica [τῆ διαλεκτικῆ τέχνῃ], es decir, encontrar un alma adecuada, sembrar en ella discursos con conocimiento, los cuales una vez plantados no serán vacíos ni faltos de fruto, sino portadores de semilla, de las que surgen otros en otras costumbres, siendo siempre (estos discursos) inmortales y supliendo el vacío, trayendo felicidad a quienes los hacen, que es la más completa capacidad del hombre (276 e 5-277 e 4).

La dialéctica es asumida aquí como un medio a través del cual se plantan discursos en aquel que goce de una buena disposición para ello, situación que deja por fuera el factor de la fuerza, el cual implica el término «plantado». Lejos de ser una disciplina que se aprende, la dialéctica es una práctica que se lleva a cabo, la de preguntar y responder al hacer uso de razonamientos bien meditados y al tener siempre en cuenta que aquello buscado no es el estado satisfactorio de vencer, sino la incómoda postura de pensar. Es en ella, en la duda, pese a lo poco elogiable y confortable de la misma, donde se quiere permanecer. La palabra analizada no proviene de la interrogación solamente hablada, sino, y esto también es necesario remarcarlo, de la que suscita la escritura. Así, la capacidad del dialéctico arrojaría luz sobre esos signos que siempre están ávidos de esclarecimiento por no gozar de una iluminación propia¹⁰⁵.

105 La referencia al lenguaje como ese suelo que se parte para la indagación y al cual se contraponen el saber construido para analizarlo puede verse en la forma como Lledó Íñigo (1984) lee el diálogo.

De esta manera, más que un acto de solo preguntar y responder de un modo verbal, la dialéctica deberá ser entendida como una analítica del lenguaje. Ella parte de los demás insumos que las ciencias le otorgan al ser un análisis de los discursos en general, así como de las partes más pequeñas, es decir, de los nombres, tal como se ve en el *Crátilo*. Conocedor del lenguaje y de las disciplinas que a ello vienen ligadas para su época, el dialéctico, por medio de la dialéctica, sabe qué hay de unidad o de multiplicidad en un discurso y sabe identificar aquello que concuerda o va con el razonamiento de lo otro que le es ajeno. Podría pensarse que lo concerniente a la dialéctica es la precisión del razonamiento y, de esta, la adecuación en los discursos. Por tanto, si a este tipo de adecuaciones se quiere llegar, la exactitud del nombre es la tarea fundamental de quien comienza a acostumbrarse a pensar por medio de las palabras y a formular sus resultados de igual manera.

Como resultado de un ejercicio, en principio lingüístico, la dialéctica trabaja con la práctica de preguntar y responder. Sin embargo, poder responder presupone, tal como se había señalado, un conocimiento del lenguaje toda vez que es necesario identificar qué viene en la pregunta. El hecho de preguntar hace referencia a la elaboración del procedimiento caracterizado como el *ἔλεγχος*. Más que obedecer a una pregunta sin más o para hallar confirmación, el *ἔλεγχος* es una pregunta que exhorta. La exhortación extrae a quien dialoga del estado inicial en que comienza la conversación, es decir, mueve sus seguridades¹⁰⁶. En esta dirección, la dialéctica se presenta como elaboración que parte de las informaciones, las cuales los «expertos» las suministran en diagramas o, en otras palabras, de la tradición con el fin de llevarla a examen. La dialéctica, si bien analiza las concepciones usadas comúnmente, el «animal vivo» no se queda en ellas y busca darle un fundamento, el cual la haga analizable al escapar del mundo relativo de la experiencia; en este la vivencia se vuelve un indicador de verdad.

La dialéctica se caracteriza como una práctica en la cual ni los contenidos y ni los objetivos a los que apunta están finamente programados. Esta es un ejercicio que busca llevar a la perplejidad a quien hace la indagación. El trabajo dialéctico se diferencia cualitativamente

¹⁰⁶ Esta interpretación del «elenchos» puede observarse en Cosentino (2014., p. 127).

de la concepción rigurosa y cerrada de un método o técnica y, por tanto, de la erística, así como de la retórica. Si bien apunta a definiciones y coloca como subsuelo el establecimiento de las mismas, las busca con quien es indagado y no las presupone ni las ubica meditaciones previamente en el alma del otro. En ese sentido, la dialéctica es una práctica que no busca algo diferente del ejercicio que ella misma ejecuta para habituar a quien se dedica a este: aguzar la mirada. El insumo del que parte son los nombres, los cuales pueden ser escritos o entregados por la tradición en un código difícil de descifrar.

Si tomamos en cuenta lo dicho por Ross (1966) sobre la diferencia entre el análisis lingüístico propuesto por cada una de las formas de conducir una conversación de las antes mencionadas (retórica, erística o dialéctica), a diferencia de lo propuesto por Platón con esta última, el asunto quedará un poco más claro. Ross (1966) señaló:

Aristóteles remarcará esto, identificará diferentes aportes muy puntuales debido a Crátilo y a Sócrates en referencia a la recreación platónica de la teoría de las ideas. Platón, dice él, aceptó la enseñanza de Sócrates acerca de la importancia de las definiciones. Pero fue la enseñanza heraclítica acerca del cambio de los objetos sensibles lo que le dejó la enseñanza a Platón de que debe haber otras cosas que no cambian susceptibles de definición. La teoría de las ideas surgió de este contacto explosivo entre ambos (p. 159-160).

La dialéctica como práctica analítica del lenguaje, en tanto precisa definiciones y de acuerdo a lo señalado por Ross (1966), resulta como algo inusitado hasta Platón. Así pues, las formas compuestas del término que lo pretenden desprender exclusivamente del acto de dialogar tienen un buen asidero; no obstante, la explicación del término no se agota allí. En esa misma dirección se dirigió Robinson (1953) cuando señaló: «La noción de *dialéctica* que nosotros encontramos en los diálogos de Platón fue inventada por el propio Platón» (p. 88). Con esta invención, Platón se desprendió de la tradición, no precisamente porque el término no haya sido descubierto de manera previa, sino porque el sentido al cual lo dirige y la forma en que lo lleva contiene algunas diferencias con la dialéctica eleática, megárica y heraclítica.

Comencemos entonces con algunas de estas precisiones. Cuando pensamos el término «dialéctica» corremos el riesgo de asociarlo con el solo hecho de preguntar y de responder, es decir, con un procedimiento meramente hablado, del cual el título de la obra platónica, *Diálogos*, serviría como testimonio sin par. Es necesario hacer esta precisión en cuanto a aquello que rodea la comprensión del término «dialéctica», pues conecta con el verbo *διαλεγεσθαι* que significa dialogar (Gerald, 2010, p. 81). Sin lugar a dudas, también es factible hablar desde la postura de una dialéctica oral, tal como lo aseveró Reale (2002) y, a partir de allí, desprender el ejercicio de una interpretación de las doctrinas no escritas de Platón (Reale, 2002, p. 43)¹⁰⁷. La tesis de Reale, más que esclarecer la polémica de las doctrinas escritas en confrontación con las no escritas, nubló el panorama y lo hizo por el ya consabido fracaso de la recepción de las lecciones platónicas sobre el bien, las cuales, se dice, se dieron de manera oral: no existe claridad sobre el contenido de tales doctrinas. Contrario a la propuesta de Reale (2002), en este texto se muestra que la existencia de enseñanzas no escritas puede desprenderse de las cualidades dialécticas, las cuales circundan la labor pedagógica de Platón. Estas se observan en la interacción de los personajes, tal como lo vimos en las condiciones «subjetivas» enunciadas en el ejercicio dialéctico señalado en el *Menón*. Además de ello, es completamente necesario tener en cuenta la escritura dentro de este componente de oralidad dialéctica como aquello que posibilita el diálogo con el otro, que forma al hablante. Una evidencia de ello es que en ninguno de los diálogos Platón interactuó con una persona carente de letras y, mucho menos, con alguien que no hablaba su lengua. El hecho de que en Platón exista una referencia constante a la relación entre escritura y educación permite formular una hipótesis de lectura diferente. Schäfer (2007), en su texto *Platon-Lexicon*, ofreció una definición del término dialéctica, la cual ayuda a entender la acepción que se defiende en este lugar:

El adjetivo *dialektikos*, [*sic*] descansa en la base del nombre *dialektikê*, no se encuentra establecido antes de Platón. Él [*sic*] es ayudado por el sonoro sufijo *ikos* derivado del sustantivo

107 Este punto se aborda en diferentes partes del mismo texto, tales como la página 81 donde se sitúa la oralidad dialéctica como precedente a la escritura y como elemento superior a ella. También, en el texto *Toward a New Interpretation of Plato*, Reale (1996) insiste en la idea de la oralidad como algo superior a la escritura.

verbal *dialektos* —Idioma [sic], saber un idioma— y a su vez del verbo *dialegesthai*, entrevistarse [traducción propia] (p. 81).

En dicha dirección, encontramos que el conocimiento de un idioma no puede determinarse solamente por el aspecto comunicativo en cuanto a la forma de hablar. Este debe inteligirse por su componente escrito, el cual es un ejercicio previo al lenguaje correctamente (*ὀρθος*) hablado¹⁰⁸. Sobre la importancia de la escritura como componente decisivo en el dominio del idioma a lo largo de la obra platónica, se puede consultar, con algunas restricciones, el bello texto de Havelock (1994) con el que Reale (2002) entabló su discusión. No obstante, además de estos escritos, se pueden mirar las obras de Lledó Íñigo (1984; 2000; 1999; 1995), pues también dan un buen panorama sobre el tópico.

De esta manera, para preguntar, responder y también para hablar, es necesario, como no cesó de repetirlo Platón, conocer el valor de las letras¹⁰⁹. Los elementos constitutivos de los nombres y, por tanto, de los discursos contiene un serio remitente de carácter abstracto. No son las letras de por sí las que tienen un valor absoluto; ellas, como pasa también con los nombres, se elevan hacia lo que tiene un ser verdadero, de ahí que autores como De Simone (2020) no deje de pensar que ese tipo de elementos, si bien no resuelven de manera definitiva la pregunta ¿qué es X?, sí ayudan en su comprensión.

Este factor del componente formativo del aprendizaje de las letras se deja de lado por abrazar la interacción de los personajes. La dialéctica sería un arte de preguntas y respuestas con objeciones comprendida de una manera muy general. Por eso, Robinson (1953) llegó a señalar que la manera de preguntar, el *ἔλεγχος*, es la forma inicial de la dialéctica (p. 19)¹¹⁰.

108 El propio Lund Jørgensen (2019), en la nota 16, es quien indica que el uso de este término es propio de intelectuales y filósofos, lo cual presume, de entrada, una previa educación alfabética.

109 Confrontar nota 41 de esta indagación.

110 Esta opinión es extendida. No solo parece señalar a Robinson (1953) en la cita mencionada, sino a Gerald (2010, p. 83). De esta manera, encontramos que hay una especie de identificación con la mayéutica en el mismo arte de preguntar. El asunto que intentaremos diferenciar es saber qué es lo buscado con tales preguntas, cómo son formuladas estas y, así, distinguir la forma de preguntar de los demás procedimientos mencionados atrás.

En primer lugar, es necesario apuntar que el *ἔλεγχος*, tal como indicó el profesor González, no es negativo¹¹¹. Contrario a ello, este nos lleva a establecer afirmaciones que por lo menos nos conducen a pensar que aquellos insumos de los cuales se parte, sea el caso de las afirmaciones de los expertos o las opiniones de común manejo, no pueden constituirse como conocimiento certero e inamovible. Así, el *ἔλεγχος* nos ayuda a conjurar esa pretendida actitud de saberlo todo de antemano. Por el contrario, el hecho de partir de ese no saber o por lo menos no estar seguro de lo que se piensa inicialmente como punto central de cualquier discusión nos conduce a la búsqueda, siempre aventurada y riesgosa, de lo que no sabemos con certeza. De allí que el profesor González (1998) no dudara en señalar: «Se ve claramente que la ignorancia de Sócrates difiere de la ignorancia de sus interlocutores, y Sócrates ha logrado demostrar de alguna manera un conocimiento de la virtud en cuestión» (p. 37)¹¹².

Este elemento de la ignorancia socrática, el de tener la valentía de reconocerse como ignorante, no puede pasar desapercibido. Un aspecto fundamental que constituye el *ἔλεγχος* es que dicho saber se teje sobre la ignorancia y no sobre el dominio de un conocimiento en el que todas las respuestas son ofrecidas para el consumo de los oyentes. El profesor González (1998), en la cita antes referida al comentar el *Laques* indicó:

Se sugirió anteriormente que la *aporía* encontrada al determinar si el coraje involucra o no conocimiento podría resolverse, o más bien *explicarse*, por la posibilidad de un conocimiento que sea compatible con la ignorancia y no sea una *technē* (es decir, no sea una habilidad particular para controlar y predecir la experiencia). Se puede ver que Sócrates pregunta y que logra mostrarnos lo que es el coraje a pesar de no definirlo (p. 38).

De tal manera, la búsqueda de un conocimiento que toma como punto de partida el reconocimiento de la ignorancia y no el hartazgo es a lo que intenta unir la propia reflexión del hijo de Sofronisco en el diálogo

111 Para ejemplificar esta postura negativa con la cual el profesor González entra en discusión se puede observar el texto de Silverman (2006) llamado *Plato's Middle Period Metaphysics and Epistemology*. Allí se sostiene que el *elenchos* es una forma de indagación transversal en donde se intenta mover las seguridades de los otros.

112 La traducción es propia como todas las referentes a Francisco González.

con Laques. No se experimenta en la saturación intelectual, ni mucho menos, un procedimiento con el cual puede ordenarse y explicarse toda experiencia posible al pasar por alto las excepciones que las vivencias suscitan en el mundo humano. Las definiciones concluyentes, como veremos, si bien quedan para ser meditadas con posterioridad, no constituyen un rotundo fracaso, sino la imposibilidad del pensamiento.

Un elemento adicional de la dialéctica, además del ἔλεγχος, es la pregunta sobre ¿qué es X? (τί ἐστὶν τίς). La caracterización ofrecida aquí con la letra mayúscula hace referencia a la pregunta por la idea general de algo. En ella, el preguntar dialéctico demanda por aquello que sirve de fundamento a toda determinación de los objetos sensibles o las acciones posibles y no, simplemente, por la referencialidad de una definición dada en ejemplos, tal como se observaba en el *Menón*. Así, la pregunta por la virtud no es propiamente la pregunta por una virtud en específico; por eso, el preguntar dialéctico no se agota en la experiencia particular, ni mucho menos en la descripción de un hecho enunciado a simple vista como virtuoso. Esta situación queda clara en las líneas problemáticas del *Menón* (70 a 1-80 d 4): aquello que fundamenta el valor de una acción.

Se puede indicar que lo importante no es tanto la respuesta como sí lo es el mecanismo de la pregunta en torno a la definición para esclarecer qué es x (el particular) y qué es X (la idea general de la cual el particular depende). Gracias a este modo de preguntar por las definiciones es que el dialéctico se propone como un conocedor de lo que refiere el nombre. Más allá de su simple uso sin ninguna meditación, el dialéctico, conocedor del lenguaje, propone un uso diferente, además de una definición consciente y no anclada a los usos particulares predeterminados. Dichos usos corresponden a definiciones dadas de antemano donde el indagado nada nuevo tiene por explorar.

1.7. La definición como problema

El principal punto a trabajar, previo al estudio de la relación entre el nombre y lo que se ha denominado por la tradición filosófica posterior como su referencia, es la definición como una «ontología de

la definición»¹¹³. La pregunta por la definición es algo que ha quedado de la herencia socrática a la filosofía platónica¹¹⁴. Dicha ontología es, a diferencia de los hallazgos con las disciplinas exactas, lo que configura la construcción de una polis y, desde ella, la gestión de las relaciones entre los hombres. Este asunto se ejecuta mediante la clarificación de las costumbres a través de la definición de términos claves, tales como «amistad» (*Lísís*), «justicia» (*República*), «lo pío» (*Eutifrón*), «lo debido» (*Critón*), «la virtud» (*Menón*) y «el placer» (*Filebo*) por citar algunos ejemplos. En este sentido, hay que abordar el problema desde la perspectiva de una materia que requiere una forma más compleja y procura ser una vía para el conocimiento y la transmisión clara de lo aprendido: los nombres. Ella es, al unísono, el insumo con el cual se constituye la práctica conocida con el nombre de «dialéctica».

La valoración de la definición por el nombre y su intento de supresión pedagógica como preparación para la contemplación de lo que no es objeto de la sensación, es decir, las ideas, constituye un momento del *Crátilo*¹¹⁵. En la obra mencionada de Platón, esta valoración de la palabra hace parte de su ideal en la construcción de una sociedad y, por tanto, en la formulación de su perspectiva educativa; un ideal que se vislumbra en los procedimientos esgrimidos por la práctica dialéctica. Un argumento más para reivindicar este tipo de reflexión lingüística

113 El problema es abordado correctamente por el profesor Bravo (2002).

114 En el *Eutifrón* aparece una muy buena referencia a la importancia que tiene la búsqueda de estas definiciones:

Sóc. — Amigo, ¿Sobre qué asuntos produce enemistad e irritación cualquier disputa? Examinémoslo. ¿Acaso si tú y yo disputáramos acerca de cuál de dos números es mayor, la discusión sobre esto nos haría a nosotros enemigos y nos irritaría uno contra otro, o bien recurriendo al cálculo nos pondríamos rápidamente de acuerdo sobre estos asuntos? (7 b 5 y ss.).

Así, sin lo inmediato y lo indubitable en el resultado que ofrece el mundo de lo numérico, será pertinente hallar la definición. Es ella la que llevará a pensar en lo que hay de común con los otros y conducirá a poder vivir en una cierta comunidad. Esta situación se desprende de que al hacerlo se privará de llamar al otro enemigo o digno de odio (*ἐχθρός*). La amistad en la argumentación y como dispositivo de acción en las indagaciones es el punto fundamental para la construcción de una ciudad. Es ella misma, la amistad, la que encabeza actitudes tan importantes como las que se dan cita por medio de la solidaridad. La pregunta esta no puede ser objeto de solución mediante el número; por eso hay que buscar la forma de establecer su definición. Sobre la importancia de la amistad en las ciudades, como un mecanismo para la fundamentación de juicios moral políticos, véase el reciente texto del profesor Carlos Eduardo Peláez, llamado *La amistad en Aristóteles un fundamento para los juicios éticos* (2019).

115 No hay duda de que, tal como lo expresa el profesor Bravo (2002), el objeto de la referencia son las ideas y no el detenimiento en el nombre por sí mismo y menos en la escritura desligada del proceso de conocimiento.

es que en la *República*, el libro ha sido aquello que, precisamente a ojos de Rousseau, pasa por ser el primer documento que propone un ideal educativo¹¹⁶ donde el lenguaje se vuelve el medio por el cual las sombras son discutidas y esclarecidas. Platón lo dijo con las siguientes palabras en el libro VII: «Si ellos hablaran unos a otros ¿No [*sic*] consideras que entenderían [ὄρῳεν] al nombrar [νομίζειν] a estos seres [ὄντα] que ahora tienen en frente?» (515 b 4-5). Con ello encontramos que el diálogo es el que posibilita el esclarecimiento o, por lo menos, ese ver del entendimiento (ὄρῳεν), el cual hace llegar a la definición de lo que se tiene ante los ojos de manera brumosa.

En las definiciones, sobremanera de palabras abstractas (seres [ὄντα]), se encuentra un tipo de saber que pueda conducir las relaciones entre los hombres y, por tanto, una buena conducción de la ciudad. Como se había señalado, este tipo de búsqueda, el cual en su estado inicial es una búsqueda lingüística¹¹⁷, nos lleva a un tipo de aprendizaje en el cual se pueda entender con los demás y, a partir de allí, encontrar algunas relaciones con la educación y la transmisión del conocimiento de manera más explicable. En dicho sentido, tal tipo de conocimiento es matemático¹¹⁸.

La búsqueda de la definición de los términos tendrá que ver con un punto de referencia que proporcione la estabilidad de estos. Dicha estabilidad debe aparecer cuando se tiene una búsqueda en común y se encuentra un punto seguro para poder tener la certeza de que la indagación concreta es algo susceptible de definición y no algo que

116 Es en el *Emilio* (1762) de Rousseau donde se lee lo siguiente a propósito de esta descomunal obra de Platón:

Quieren ustedes tomar una idea de la educación pública, lean la *República* de Platón. Esta no es ni en mucho una obra política, como nos la presentan aquellos que juzgan los libros por los títulos. Ella es el más bello tratado sobre la educación que se haya hecho jamás [La traducción es propia] (p. 16).

La idea se puede cotejar en Reale (2002, p. 23).

117 A propósito de ello ver Ewegen (2014, p. 6).

118 El término μάθηματα implica el resultado de lo que puede ser aprendido, μάθησις la acción de aprender y, finalmente, el término para señalar a aquel que puede aprender algo es derivado de este mismo: μάθητις. Una interpretación similar es la que esgrime Heidegger (2009) en su texto *La pregunta por la cosa* cuando señala:

Lo matemático viene, según la acuñación de la palabra, del griego τὰ μαθηματα, lo que puede aprenderse y por ello, a su vez, lo enseñable; μαθησθῆναι significa aprender, μάθησις la enseñanza, y ello, además, en un doble sentido enseñanza como acudir a la enseñanza y aprender y, por otro lado, enseñanza como aquello enseñado (p. 98).

pueda ser establecido a capricho o «privadamente». Así, la consistencia de los términos, en los cuales se busca referencia física, no podrá ser de igual manera fácticos como el hierro y las cosas objetuales. A propósito de ello, Platón señaló en el *Fedro*:

Sócrates: - Cuando alguien dice el nombre [ὄνομα] del hierro [σιδήρου] o de la plata [ἀργύρου] ¿no pensamos [διενοήθημεν] todos en lo mismo?

Fedón- es cierto.

Sócrates- ¿Y [sic] qué pasa cuando se habla de justo [δικαίου] o de injusto [ἀγαθοῦ]? ¿No va cada uno por su lado, y disentimos unos de otros y hasta con nosotros mismos? (263 a).

De este modo, la búsqueda llevada a cabo en el *Crátilo* tendrá que ver principalmente con la manera en que se establecen aquellos nombres, los cuales no se pueden definir como entes fácticos. Estos nombres, por su dificultad al establecerse, no pueden ser nombrados de manera unívoca y escapan a la simple observación. Así, será mucho más difícil llegar a la respuesta de la pregunta ¿qué es el saber? que encontrar la solución al interrogante sobre ¿qué es un madero?¹¹⁹. Por eso se necesita del nombre como baremo y de la práctica de la escritura como condición formativa de la dialéctica para la indagación.

119 De hecho, la pregunta y la respuesta contienen un poco de problematicidad, incluso para el mismo Platón y, en general, para la historia de la filosofía. Con la palabra no nos referimos a un esto concreto, es decir, no nos referimos con la palabra madero al madero que, precisamente, en el instante acaba de ser cortado, sino que esa misma palabra la aplicamos a otros maderos, los cuales no han sido cortados o que han sido cortados en diferentes formas u otros días. De allí nos viene la dificultad de pensar una relación unívoca entre la palabra y el objeto y, a su vez, entender este como un esto determinado aquí y ahora (Tugendhat, 2010, p. 127-145).

2

**CAPÍTULO
DOS**

***Crátilo*, un diálogo entre convencionalismo y naturalismo**

*Por lo demás, cuando
hago yo mismos discursos filosóficos o cuando se los
oigo a otros, aparte de creer que saco provecho, también
yo disfruto enormemente
(Platón, *El banquete*, 173 c 3-5).*

En este apartado se entrega una visión general sobre el diálogo¹²⁰. Esta se ofrece como una reflexión sobre el enfrentamiento entre dos términos: naturaleza (φύσις) y convención (νόμος). No obstante, sobre estas expresiones hay que hacer algunas precisiones. De igual manera, debe señalarse la ubicación general del diálogo para lo cual se ubica en el periodo medio de la obra del autor y, finalmente, se entrega un esquema de trabajo en el cual el texto se encuentra dividido.

120 Para este capítulo en particular tomaremos algunos comentarios que nos ayudarán a enfocarnos en la descripción del texto. Entre estos comentarios se encuentran los siguientes: Naddaf (2005), Festugière (1950), Barney (2001), Baxter (1992), Wieland (1991), Melero Bellido (1996), Bravo (2002), Domínguez (2002), Ewegen (2014), Kraut (2010), Goldschmidt (1947), Guthrie W. K. C. (2005), Havelock (1994), Jaeger (2001), Kahn (1981; 2010), Proclus (2006), Schäfer (2007), Sedley (2002; 2013), la traducción por Juozas de Platón (1983), Escobar (2006), Silverman (2003) y Ademollo (2011).

¿Qué se entiende por naturaleza (φύσις) y por convención (νόμος)?¹²¹ Debe mencionarse una precisión y es que el término φύσις, en Platón, es equívoco y puede contener una significación múltiple, tal como el mismo autor lo advirtió en *Fedro* (270 c1 y ss.). Este aspecto hace necesario precisar hacia dónde debe ir enfocado aquello entendido por dicha palabra y en qué contexto es usada. La significación inmediata ofrecida es que esta puede ser traducida por el término «realidad», el cual puede apuntar a la realidad de las ideas o, bien, a la realidad sensible. En diálogos¹²² muy posteriores como lo es *Leyes*, se encuentra una descripción de la naturaleza física, de la patria a razón de la cual debe ser amoldada las normas de la polis. Platón señaló en el texto lo siguiente:

Clinias:

En verdad, extranjero, considero que cualquiera puede darse cuenta fácilmente de lo que tenemos en común. En efecto, ves que la naturaleza [φύσιν] de toda la región de Creta no es, como la de los tesalios, llanuras; por eso a estos le son más útiles los caballos, mientras que a nosotros la carrera a pie (625 c 9-d 3).

De esta manera, la naturaleza o el φύσις viene a significar algo completamente diferente a lo que, en otros apartados de la obra de Platón, se puede encontrar como una esencia eidética de las cosas¹²³. En

121 La referencia a uno de los problemas periféricos del diálogo, no el central, se enmarca en el movimiento sofista (Guthrie, 1977a, p. 21), entre νόμος y φύσις. Debe recordarse que el tema central es la adecuación (ὀρθότητης) de los nombres, la cual estará acompañada por el dativo φύσει (por naturaleza). En este sentido, ver algunos usos de la palabra en García Peña (2020). Otro de los términos también es el adjetivo βέβαιος, pues todas estas palabras son utilizadas para expresar lo que no admite cambio. De igual manera, se encuentra que los términos usados, en lo que siempre admite variación, son palabras como convención (συνθήκη) y acuerdo (ὁμολογία). Así lo hace saber Ademollo (2011, p. 94).

122 En gran parte, la ironía se debe a que, tal como retoma y traduce Lisi en su introducción a *Diálogos* (1999a y 1999b), las *Leyes*, al no ser un diálogo al cual nos ha tenido acostumbrado Platón —de respuestas y preguntas— se explyea sucesivamente en varios monólogos que marcan un poco la diferencia con las obras precedentes. Para la versión de las *Leyes* sigo la traducción de la Editorial Gredos y para la citación el texto de Burnet (Plato, 1899). En cuanto a las dudas se consulta la edición disponible en la página Perseus con el siguiente enlace: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0165>.

123 Para el uso fáctico de la palabra φύσις en Platón, se hace necesario la observación de obras anteriores a *Leyes*, tales como *Fedón* (67 a 5, 71 e 9, 78 c 1, 96 a 8). Usualmente, la relación que se teje en estos apartados, además del mundo natural, se establece con cosas sensibles como el cuerpo, el tamaño y la naturaleza entendida como lo exterior del hombre. Aparte de

contraste con *Leyes*, el cual es propiamente el último texto de Platón, se encuentra la siguiente referencia en *El Banquete*:

Si crees que el amor es por naturaleza [φύσει] amor de lo que muchas veces hemos acordado —dijo él—, no te asombres, pues en este caso, y por la misma razón que en el anterior, la naturaleza mortal busca, en lo posible, existir siempre y ser inmortal (207 c 8-d 2).

En lo que respecta a la φύσις, la cual designa las cosas que no tiene un referente fáctico como en este caso los hechos del amor (ἔρωτα), se puede señalar que la φύσις no hace referencia a un conjunto de cosas que se puedan señalar únicamente con el dedo¹²⁴. De esa manera, la relación con los nombres y los objetos no se encuentra exenta de dificultades.

Debe recordarse que el término φύσις, aparte del problema que presenta la referencialidad a objetos fácticos o abstractos según corresponda, aparece en Platón entreverado en los nombres. Con ello se entiende la posibilidad de una estabilidad en la referencia, la cual se hace en la relación de nombres y objetos; uso que puede rescatarse del término φύσις, tal como es empleado en los diferentes pasajes¹²⁵. Así, se señala una restricción en este aspecto: es fundamentalmente en el

este diálogo, en otros del periodo medio como *El banquete* (186 b 4, 207 d 1 y 208 b 5) y *Fedro* (229 e 2, 230 a 8, 248 d 1, 251 a 1, 251 b 3, 270 a 1), y en diálogos del periodo inicial como *Protágoras* (315 c 5, 320 e 2, 323 c 5 y d 1, 337 d 1, 351 a 2), *Gorgias* (463 a 8, 482 e 4, 483 c 9, 484 a 2, b 1, y c 1, 488 b 3, 488 d 6 y e 4, 489 b 1, 490 a 7, 491 e 7, 492 a 7, b 3 y c 7, 501 a 2, 524 b 6, 524 d 6), *Menexeno* (245 c 7 y d 3) y *Menón* (99 e 5).

124 Otros pasajes en los que se encuentra sustento para hablar de la relación entre la φύσις referenciada a cosas que no son identificables o señalables con el dedo, puede hallarse en el mismo *Fedón* (80 a 1, 87 e 4, 88 a 6, 109 e 6) donde hay una relación entre este término y el alma. De igual manera, puede apreciarse en *El banquete* la referencia a la φύσις de *eros*, de las acciones morales e, incluso, de la sabiduría en apartados como el 179 a 8 y el 192 a 2. En el *Fedro* también existen algunos pasajes semejantes, tales como el 239 a 6, el 240 b 2, el 245 c 3, el 248 c 1, el 252 e 3, el 253 a 1, el 254 b, el 255 a 6 y el 271 a 7. En *Diálogos* del periodo inicial puede encontrarse, por ejemplo, las respectivas referencias en *Lisis* (221 e 6, 222 a 5), *Menón* (81 c 9, 89 a 6-b 3), *Eutidemo* (302 a), *Menexeno* (245 c 7 y d 3) y *Gorgias* (465 a 4, c; 482 e 4; 483 e 2).

125 Entre los pasajes donde el término aparece, se encuentra como sustantivo 383 a 5; 384 d 7; 387 a 1, 5 y 8; 387 d 2; 389 c 1, 4; 389 c 9; 389 d 4; 391 a 5; 391 d 8; 393 c 1 y 2; 393 e 6; 394 d 2 y 5; 394 e 10; 395 a 2; 395 b 6; 395 d 4; 396 a 5; 400 a 5 y 8; 400 b 2; 400 e 2; 412 c 1; 423 a 3. Otras variaciones en las cuales se utiliza el verbo φύω en tiempo perfecto infinitivo están en 384 d 7, 411 d 3, 434 a 4 y 7; en el perfecto de indicativo 386 e 4, 387 a 6, 387 c 1 y 387 d 4; en participio perfecto de indicativo 386 e 6, 389 a 8, 389 c 4, 389 d 4, 397 b 8 y 398 a 5; en pluscuamperfecto 387 b 4 y 389 c 6.

nombre y en la φύσις, no del lenguaje en general, sino del nombre que damos a conocer, una parte constitutiva de lo que es importante en la obra de Platón y en la polémica del lenguaje. Por ello, aunque es cierto que no puede entenderse una palabra alejada de su composición en una frase, es necesario restringir la indagación al nombre (ὄνομα) como objeto de indagación y no a la frase en su totalidad, la cual será motivo de estudio en el *Sofista*. En cuanto a esta precisión del término φύσις, se exceptúa el término «naturaleza humana» que aparece en diferentes apartados de la obra de Platón¹²⁶, más no su significación, la cual, por el uso plástico ejecutado por el autor a través de este género tan complejo de escritura, siempre es plurisemántico.

El problema de la expresión naturaleza de los nombres (ὄνόματα) tiene un lugar determinante en el *Crátilo*. Una de las apariciones iniciales de la locución «naturaleza de los nombres» apareció por primera vez justo en uno de los diálogos donde se habla de la retórica y de su poder sobre las almas. En el *Fedón*¹²⁷ es donde aparece la siguiente mención:

Pues, pregunto ¿acaso es el único de los seres¹²⁸ o hay también algún otro que no es exactamente lo impar, pero al que, sin embargo, debe llamársele también siempre con ese nombre por ser tal por naturaleza que nunca se aparta de lo impar? (103 e 9-104 a 2).

Si bien el contexto de la frase donde aparece este tipo de indagación nada tiene que ver con un problema lingüístico, a no ser de manera incidental, tal como veremos, aclarar el uso de los nombres y, con ello,

126 Es así como la expresión ἀνθρώπων φύσει y lo que se deriva de ella, en relación a una naturaleza del hombre como un compuesto de alma y cuerpo, aparece en diálogos, tales como: *Fedro* (249 e 5); *Fedón* (79 b 9-10); *El banquete* (189 d 5, 191 a, 191 d 2); y *Protágoras* (358 d 1).

127 Como se muestra en el *Crátilo* (383 a 4-5), las referencias ofrecidas para lo que en español se traduce como «naturaleza de los nombres» se pueden observar en las expresiones ὄνοματος ὀρθότητα εἶναι ἐκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν. Como se puede apreciar, las construcciones abordadas conservan la estructura, tanto del verbo φύω como de la palabra φύσει traducida por la expresión «por naturaleza» y que obedece simplemente, en este último caso, a la palabra φύσις en su declinación dativa plural.

128 Me aparto en este punto de la traducción de Vigo e interpreto «τῶν ὄντων» como «de los seres», acogiéndome a la versión que, de la palabra, señala Domínguez en su versión del *Crátilo* (2009 y 2002). Ver, por ejemplo, 383 a 4-5. Con esto se marca una diferencia con las cosas fácticas τὰ πράγματα, tal como se observa más tarde (nota 177 del presente documento).

mostrar breves indicios sobre su naturaleza nos ayudará al abordaje de los problemas a los que nos dediquemos.

En la cita se muestra algo de lo que será abordado con detenimiento en el *Crátilo*. El nombre debe tener un referente que sea dado por naturaleza (πεφυκέναι) toda vez que se hace preciso que este, definido más tarde como el objeto de la indagación y el medio por el cual se hace la misma (421 a 7-421 b 1), pueda ser proferido y pensado sin temor a equivocaciones. Es así como la expresión «por naturaleza» va a ser usada en compañía del adjetivo estable (βέβαιος), lo cual ayudaría a pensar que es precisamente la estabilidad el criterio al cual el nombre refiere. En este orden de ideas, aparece la expresión «sí mismo» (αὐτὸς), la cual identifica una variante del término φύσις. De igual forma, surgen adjetivos (ὀρθός) y sustantivos (ὀρθότητης) para hablar de la adecuación¹²⁹, de lo que el nombre señala referente a su objeto. Estos aspectos conducen a formular la siguiente cuestión ¿qué garantiza que los nombres con los que algo se refiere sean precisamente esos?¹³⁰. Es allí donde aparecen las dos tesis en mención: o bien hay una exactitud convencional del nombre o bien esta es natural (383 a 1-b 2). De tal manera, el análisis de los nombres se constituye como una praxis que, más que dar una receta del cómo hacerse y bajo qué métodos precisos, ofrece una gran pericia a quien la práctica. En ella, más que el resultado por el resultado mismo, es la práctica detenida garante del cambio de mirada.

En cuanto al término «convención» o «acuerdo», este se encuentra, en el diálogo, con variaciones de la palabra νόμος. Una de ellas es su forma dativa singular: νόμῳ¹³¹. Sin embargo, también se halla el compuesto verbal συνθέμενοι¹³². La palabra obedece al participio presente del

129 Sobre la interpretación del término ὀρθότητης me parece más preciso el término «adecuación», tal como lo usa Mársico (Platón, 2006a, p. 5) en su traducción a diferencia de «rectitud», tal como lo interpreta Domínguez (Platón, 2002, 383a) o «exactitud» como lo maneja Juozas (Platón, 1983), al igual que la Editorial Gredos.

130 En cuanto a la aparición del término en el *Crátilo*, encontramos las siguientes referencias. Como sustantivo ὀρθότης, «adecuación», en 384 b 7; 384 d 1; 392 b 5; 394 e 6; 432 b 2, c 5, 7; 433 b 2; 432 e 5; 435 a 8; 435 c 2, c 6. Como adjetivo ὀρθός, «adecuado», en 384 d 3 y 6. Como adverbio ὀρθῶς, «adecuadamente», en 384 d 4, 392 e 2, 393 e 3, 395 b 2, 396 a 8, 397 c 5, 400 c 4, 401 c 7, 405 c 1, 413 a 5. Como comparativo ὀρθότερος, «más adecuado», en 392 b 2, 405 c 5.

131 La palabra y sus derivadas se aprecian en 384 d 7, 388 d 12 y 429 b 4.

132 A continuación, pasamos revista, tal como lo hicimos con las apariciones del término

verbo συντίθημι, lo cual no implica que siempre se presente en esta forma. En el texto se manejará el vocablo indistintamente, una vez que aparecerán algunas formas de los verbos ὁμολογέειν¹³³ (convenir) para indicar normalmente las relaciones entre los hablantes en la puesta en escena platónica. Lejos de la común referencia a la dicotomía νόμος-φύσις, el diálogo establece una sinonimia con los términos arriba mencionados. Esta modificación del léxico sugiere una modificación del problema que la sofística había venido planteando.

Como indica Guthrie (1977a), la polémica entre naturaleza y convención no es algo inventado por el propio Platón y es acribada por los sofistas. Este autor señaló lo siguiente:

Al volver la vista desde las causas a las características del cambio (por mucho que ambas puedan ser distinguidas) la antítesis más fundamental es entre los términos *physis* y *nomos*, antítesis que fue desarrollada en este tiempo entre los filósofos humanistas y de la naturaleza por igual [traducción propia] (p. 21).

Esta referencia hecha por Guthrie, a falta de testimonios filosóficos sólidos, se encuentra en el *Gorgias*. En una de las intervenciones de Calicles es cuando al recriminarle a Sócrates su comportamiento como un demagogo, termina su intervención diciéndole lo siguiente: «Pues en realidad tú, Sócrates, llevas a extremos enojosos y demagógicos, esta búsqueda de la verdad [τὴν ἀλήθειαν διώκειν] sobre lo que es bello por ley [νόμῳ] y no por naturaleza [φύσει]» (482 e 2-5). Las referencias al problema de la dicotomía entre la naturaleza y la ley no son nuevas en la obra de Platón¹³⁴, pero sí lo es la solución que el ateniense proporciona.

A problemas de la tradición, soluciones desde donde los problemas son pensados. El marco en el que Platón pensó el problema no es muy nuevo, lo que es nuevo es la forma de abordaje dialéctico que dará al

«naturaleza» y la traducción de palabras como «convención» o «acuerdo». Como sustantivo συνθήκη, aparece en 384 d 1; 434 e 5; 435 a 10; 435 b 1, 5; 435 c 1; 435 e 6. Como sustantivo que indica resultado συνθήματα 433 e 3. Como participio pasivo o medio συνθεμένος 433 e 3; ὁμολογία 384 d 1.

133 De igual manera, los términos ὁμολογία (384 d 1), ὁμολογηθῆ (431 e 8) y ὁμολογεί (433 b 2).

134 A este respecto puede consultarse: *Protágoras* (322 d 4 y 337 c 1).

problema y, por supuesto, al objeto sobre el que versará la indagación: los nombres. A continuación, se observa qué se entiende por los diferentes términos, los cuales significan «convención» o «acuerdo».

La palabra se opone a φύσις y se ancla propiamente sobre el suelo que los hombres deben hacer al pactar acuerdos entre sí. Las implicaciones de esta tesis son las siguientes: conclusiones a las que se lleguen son de carácter relativo, es decir, propias para cada quien o, bien, lo son para pueblos determinados. Como opuesto a esta forma de abordaje, el término φύσις indica estabilidad y permanencia, pese a la existencia de diferencias. Por eso, usualmente se acompaña con calificativos como lo que siempre permanece y lo adecuado (ὀρθότητης).

Debe descartarse, por el momento y de forma aislada, la presencia de la palabra νόμος en referencia a lo legal, una vez que el texto de Platón no las sitúa como punto focal de su análisis. No es una norma legal lo que se busca a lo largo del escrito, sino la adecuación referida por pacto o consenso. Además, esa misma adecuación se busca en la tesis contraria, es decir, por naturaleza, pues indica permanencia. Esta distinción hay que hacerla una vez que Platón refirió la ley en múltiples apartados de su obra en vínculo directo con el ámbito legal¹³⁵. No obstante, a pesar de esta referencia, Platón también reconoció el problema grande de la sofística enmarcado en la relación νόμος-φύσις.

Donde efectivamente aparece una referencia a esta relación es en el *Protágoras* donde puede leerse lo siguiente:

Cuando Pródico dijo estas cosas, muchos de los presentes expresaron su asentimiento.

Tras Pródico habló el sabio Hippias:

135 Este es el sentido que se refiere a la palabra en diálogos como *Critón* (50 a 8 y b 1; 51 a 2, c 7 y d 4; 52 b 8 y c 9; 53 a 4 y 5, b 7, c 1 y 8, e 1; 54 c 1 y 7) o *Apología* (25 d 2, 26 a 3, 35 c 5, 37 a 7) donde el término tiene que ver simplemente con la convención de carácter legal. Por eso, en su lugar, Platón usa los términos «convención» (συνθήκη) y muy raramente «acuerdo» (ὁμολογία). Para la edición de *Critón* (1985b) se sigue la presentada por la Editorial Gredos. Para la *Apología* (2014), se sigue la edición de Vigo.

—Amigos presentes, dijo, considero yo que ustedes son parientes, familiares y ciudadanos, todos, por naturaleza [φύσει], no por convención [νόμῳ]. Pues lo semejante es pariente de su semejante por naturaleza. Pero la ley, siendo tirano de los hombres, les fuerza a muchas cosas en contra de la naturaleza. Para nosotros, pues, sería vergonzoso conocer (εἰδέναι) la naturaleza de las cosas (πραγμάτων), siendo los más sabios de los griegos y estando, por ello mismo, congregados ahora en el pritáneo mismo de la sabiduría de Grecia. Y en esta casa, la más grande y prospera de esta ciudad, y no mostrar, en cambio, nada digno de tal reputación, sino enfrentamos unos a otros como los hombres más ordinarios (337 c 5-e 2).

Se encuentra que el término naturaleza siempre se aplica a lo común que hay entre los hombres. La ley divide, la naturaleza une: el tipo de unión ofrecida en este apartado no es propiamente la unión como especie, sino la unión en tanto las personas, las cuales se encontraron en el recinto donde tuvo lugar la sesión encabezada por Protágoras, eran los más grandes hombres de la Atenas ilustrada. Allí, este tipo de naturaleza imperó más que la ley, una vez que ella los distinguió como extranjeros y nacionales, o como hombres con determinadas facultades dadas por el poder: Calias, a diferencia de Sócrates. En este sentido, se avizoró que la naturaleza buscada por Platón no pudo ser la naturaleza del mundo sensible. Este es el sentido de la palabra naturaleza que se encuentra, no sin ambigüedades, en el *Crátilo* y que remite a la cultura alfabética, la cual hace posible el diálogo con alguna estructura y un propósito.

2.1. Ubicación del diálogo

Para las ubicaciones de los respectivos diálogos es necesario indicar la postura tomada al leerlos. Se ha asumido, en este lugar, una postura desarrollista. Ella será útil para esclarecer que el problema del lenguaje y, con ello, el de la referencia del nombre (ὄνομα) se podrá ver con más claridad en el momento que tiene lugar entre el periodo medio del autor y el de la madurez; aspecto que no se puede contemplar, ni siquiera levemente, en los diálogos del periodo inicial por mucho que

estos diálogos desarrollen siempre la pregunta socrática sobre «qué es X». No gratuitamente, la preocupación por el lenguaje en Platón viene ligada a la aparición del término «dialéctica» como práctica de análisis discursivo. Las implicaciones de las dos formas de leer a Platón, unitarista y desarrollista, no están exentas de aclaración. En la postura unitarista se encuentra una visión de los diálogos como conjunto de ideas donde toda la doctrina de Platón se concibe de manera dogmática, es decir, Platón no modificó en absoluto sus posturas de manera fundamental, pues estas solo se remitían a leves trazos en lo que deviene de su trabajo. La otra forma de trabajo, la desarrollista, implica la división por periodos del autor, lo cual no marca necesariamente una desconexión entre los diferentes diálogos¹³⁶. Esta perspectiva permite hacer un ejercicio de diseminación de las enseñanzas platónicas y un seguimiento propio a las diferentes obras agrupadas usualmente como las tragedias, es decir, por tetralogías.

La historia de la clasificación de las obras platónicas usualmente parte de dos criterios: el estilométrico y el cronológico¹³⁷. El criterio estilométrico, si bien es puntual con los giros de la escritura de Platón y podría constituirse en uno de los estandartes sobre los cuales se rige esta investigación, no aporta una comprensión de lo que se refiere a la filosofía del autor; el uso de ciertos vocablos en algunas partes de la obra, tal como se ha dicho, tiene en ocasiones valores equívocos una vez que no hay una definición clara de todos ellos, ni una conciencia estilística; por ejemplo, del uso de las preposiciones o conjunciones.

El criterio cronológico obliga a salirse de la obra. En esa dirección, las luces de las diferentes disciplinas como la hermenéutica, la historia y la crítica literaria ayuda en el trabajo que debe hacerse para la comprensión de lo que queda consignado en el texto: lo que el texto mismo puede decir inserto en un diálogo con la tradición precedente y sumado a las recientes indagaciones acerca del propio Platón.

136 Ver el apartado «INTRODUCCIÓN».

137 En este punto es muy útil el artículo de Brandwood (2010) llamado «Stylometry and Chronology», el cual se encuentra contenido en la colección *The Cambridge Companion to Plato*, editada por Kraut.

Para esta indagación se toma como derrotero la manera en que Guthrie (2005) elaboró una distinción entre los tres periodos en los cuales se suele dividir a Platón: diálogos menores de elaboración media y de madurez. Lo que se pretende con la clasificación ejecutada por Guthrie es tomar un marco de referencia para poder pensar, de manera más delimitada, el problema que encierra el término «dialéctica» en la obra de Platón. Dicho término es esencial, una vez que este mismo, es el corazón de su filosofía. Guthrie (2005), en relación con la división de los diálogos, señaló la siguiente ordenación:

Temprano: *Apología, Critón, Laques, Lisis, Cármides, Eutifrón, Hippias menor y (¿?) mayor, Protágoras, Gorgias, Ion.*

Medio: *Menón, Fedón, República, Simposio, Fedro, Eutidemo, Menexeos, Crátilo*¹³⁸[traducción propia] (p. 50).

Más que establecer un abismo insalvable entre período y período de su reflexión en el pensamiento del filósofo, se busca un desarrollo de este. En especial, se quiere identificar un momento de su preocupación por el lenguaje y, sobre manera, por el nombre como parte constitutiva y esencial del mismo lenguaje; vehículo del pensamiento. Desde esta perspectiva, Platón mostró que el hallazgo de tal referencia en el nombre, a través de la práctica en los discursos donde también el ejercicio escrito se muestra como relevante¹³⁹, es solo una alusión de camino, toda vez que habrá que emprender, de una u otra forma, la búsqueda constante del hallazgo de las definiciones. Así, toda definición compuesta por nombres bien acribados sería tan solo un borne para la reflexión, la cual

138 Que el *Crátilo* sea evidentemente un diálogo del periodo medio es una ubicación comúnmente aceptada. También puede encontrarse dicha ubicación en Silverman (2006), Schäfer (2007) y Ross (1966). Para un análisis más detallado de la forma de la clasificación de las obras platónicas en general puede observarse la completa introducción realizada por Emilio Lledó para la Editorial Gredos (Platón, 1985a; 1985b, 1985d). En ella se muestran las diferentes clasificaciones de Willamowitz, Cornford, Leisegny, Praetcher, Shorey, Ritter, Taylor y Crombie de manera comparativa y detallada.

139 No existe una escisión tajante entre oralidad y escritura, este hecho también lo muestra el artículo de Fortes (2016) cuando evidencia la existencia de un vocabulario usado, de igual manera, para la elaboración de los discursos orales como los escritos, tal como lo evidencia *El banquete* (173 c 3-5). La concepción que se defiende en este texto es que el ejercicio de la escritura es una propedéutica del diálogo; hecho que se puede observar en los innumerables ejemplos que propone Platón. En cuanto a la noción de ejemplo en la obra de Platón, observar el texto de Ledesma (2016) donde se muestra como un insumo determinante de la elaboración teórica.

conduce al descubrimiento de lo que siempre permanece en el espíritu. Emprender la praxis de la definición a cada momento en que se quiera hacer de nuevo una indagación sobre el particular sería necesario. Los hallazgos particulares mostrarían solo que hemos resuelto el problema de la definición en el momento y con el grupo de personas reunidas, lo cual no podría, de ningún modo, abrir la puerta a un relativismo, pero sí a una construcción humana del conocimiento.

La ubicación del problema del lenguaje es propia del periodo medio y maduro de la obra platónica, así como su uso del término «dialéctica». Es esta preocupación por el nombre, la cual parte precisamente del *Crátilo*, lo que provocará que en los diálogos posteriores exista una referencia mucho más marcada al problema de la definición y, con ello, al de la división y el encuentro del paradigma propio de la dialéctica. Previo a ello, la aparición de las letras (γράμματα) conformantes del nombre como conjunto de elementos (στοιχεῖα) y, a su vez, de la agrupación de letras y palabras como paradigmas de la reflexión en la comprensión de lo que son las ideas, seres que precisan de la abstracción del mundo real, se pueden encontrar, con propósitos disimiles a los del lenguaje mismo, en diferentes obras del autor. Así se muestra en este breve pasaje de *República*:

La investigación que estamos emprendiendo no es sencilla, sino apropiada para quien tiene vista aguda, según me parece. Por lo tanto, dado que nosotros no somos hábiles —dije yo—, creo, que la investigación de este asunto se podría hacer como si alguien hubiese ordenado leer las letras [γράμματα] pequeñas a quienes no tienen una vista aguda, y luego alguien se percatara de que las mismas letras también están en otro lado en un tamaño más grande sobre una superficie mayor. Sería claramente un grandioso hallazgo, creo, poder leer primero aquellas para analizar luego si las menores resultan ser idénticas (368 c 7-d 7).

Las letras precursoras y los elementos del ejercicio intelectual sirven como medio para la comprensión de lo buscado, siempre por fuera del plano de lo fáctico, y como paradigma para la contemplación de lo

que se pretende analizar. El recurso de las letras como medio para la captación de la idea de Estado ideal ayudaría a colocar en su sitio el estado de cosas del que se parte. Recurriendo a la analogía de las letras, se emprende la argumentación.

De igual manera, en cuanto a la importancia de la escritura en el proceso de asimilación del conocimiento, las referencias son variadas. En *República* (402 a 7-c 8) también aparece de nuevo el ejemplo de la escritura en relación con la comprensión no del Estado en general, sino de las propias ideas. Se lee en los renglones b 9 - c 3 del apartado señalado:

Entonces, lo que digo, ¡Por [*sic*] los dioses!, es que no seremos músicos, ni nosotros mismos ni los guardianes que decimos que debemos educar, hasta que conozcamos las formas de la moderación, de la valentía, de la liberalidad, de la grandeza de espíritu¹⁴⁰.

En este sentido, aparecen referencias en *Protágoras* (326 c 4-e 5) y *Eutidemo* (277 a 2-b 1). No deja de ser curioso, a pesar de la continua referencia de Platón a la escritura, el desprestigio de esta en el mismo autor emanado de una interpretación del *Fedro* (274 c 1 y ss.). No obstante, hay que observar no solo el contexto del diálogo y su discusión al fijarse en la elaboración de escritos con fines retóricos, sino, más que los escritos mismos, el propósito hacia el que tienden ellos al ser elaborados, el cual no es una explicación total de la «doctrina», tal como lo pretendió Reale (1996). Por lo demás, la importancia de la escritura en el ejercicio del pensamiento no deja de ser colocada en la misma *Apología* (26 d 7) donde se desprecia a quienes no conocen las letras de Anaxágoras. De forma semejante, la relevancia que tienen las letras como ejercicio propio de la educación griega se encuentra, por citar un ejemplo, en el propio *Protágoras* (325 e 3). Como si fuera poco, su

140 La traducción de la *República* (2005), realizada por Mársico y Divenosa (2005), señala en su respectiva nota al pie (nota 54, p. 245) que aquí no puede encontrarse una referencia a la teoría de las ideas en el sentido que comienza a fraguarse desde *República VI*. Su lectura sigue muy de cerca a Ross (1966, p. 37). No obstante, Guthrie (2005, p. 459-460) señala que no es la única lectura posible, aunque él mismo se inclina por dejar el término fuera del uso técnico. Más que lo aquí se discute, si hace referencia o no a la teoría de las ideas, el término aparece ligado a la concepción de una escritura que nos guía hacia lo general, εἶδη.

importancia en el trabajo dialéctico como paradigma y como ejemplo de la división puede leerse en el *Filebo* (18 b 3) o, para fines educativo políticos, en *Leyes* (819 b 2) donde se encuentra el fundamento de la educación.

La preocupación por lo que denominan los nombres y la adecuación de estos no es nueva en la obra de Platón; aunque sí lo es su forma de abordaje. Si bien no había sido presentada previamente y abordada a profundidad la acción de denominar adecuadamente algo, sí hay un rastreo previo, el cual permite señalar que la obra de Platón contiene tal preocupación de una forma general. Este hecho es notorio al procurar trabajar definiciones de cada una de las palabras centrales de su filosofía: virtud (*Menón*), valor (*Laques*) y lo bello (moral) (*Hippias mayor y menor*), por citar algunos ejemplos. Es así como desde el mismo *Laques*, por tomar solo una palabra de las que aquí mencionamos, se coloca en tela de juicio la importancia que tiene la acción de nombrar en favor de orientarnos en el saber de algo. En *Laques* se sostiene lo siguiente:

Sócrates. - Limita [πειρῶ], Laques, la valentía [ἀνδρείαν], di en qué consiste su capacidad, la misma en el placer y en el dolor y en todo lo que hace un momento decíamos que se presentaba, por la que la llamamos «valor» [ἔπειτα ἀνδρεία κέκληται.] (192 b 5-8).

Como puede verse, la acción de nombrar o llamar algo se expresa en el texto mediante el verbo κέκληται, el cual es una variación gramatical del verbo καλέειν (llamar, denominar). No obstante, esta es simplemente la acción de proferir algo con la voz, pero no la de asignarle el nombre: ὀνομάζειν. De allí que las ubicaciones, las cuales a menudo se hacen de la obra —tal como lo observamos previamente—, se vinculen con los siguientes textos de la definición como son *Sofista*, *Teeteto* y *Político*¹⁴¹.

141 Así lo confirman las estadísticas acerca del uso de la palabra ὀνομάζειν; más de quinientas referencias en comparación con otros diálogos, en los cuales apenas llega a la veintena. Dichas estadísticas pueden observarse en la página Perseus, en el siguiente enlace: [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/wordfreq?lang=greek&lookup=o\)noma%2Fzw](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/wordfreq?lang=greek&lookup=o)noma%2Fzw).

2.2. Esquema del diálogo

Hay una cierta unidad en la forma en que el diálogo es referenciado en sus ediciones españolas¹⁴². Para el caso presente se toma como falsilla la forma en que el profesor Domínguez dividió el diálogo (Platón, 2002). Se procura, a partir de otras divisiones encontradas en los respectivos comentarios y las diferentes traducciones del diálogo ya mencionados, proponer la forma en que se aborda el texto. Para el objetivo de este trabajo, el escrito se centra en las dos menciones de la dialéctica, y en los apartados 390 b 1-d 6 y 398 d 1-e 5. Se sigue en lo fundamental la segmentación elaborada por el profesor Domínguez.

Como bien se sabe, la obra se divide en dos grandes trozos que son, concretamente, la conversación con Hermógenes (383 a 1 – 427 e 5), así como con Crátilo (427 e 5-440 e 7). Este último ajuste de cuentas con Crátilo fue más corto que el emprendido con Hermógenes. Esta situación se debe a dos cuestiones: la primera que la discusión con Hermógenes, esbirro de las doctrinas relativistas, debe ser más completa que la discusión con Crátilo. Este segundo personaje defendió la existencia de la estabilidad para dar el nombre, así no fuera precisamente la consistencia defendida por Sócrates-Platón en cuanto a sus implícitos, pero sí en cuanto al nombre al utilizar uno de los sentidos de la palabra φύσις. La otra se debe a la existencia del amplio apartado etimológico¹⁴³ en la conversación con Hermógenes (391 d 2-424 b 2).

142 Entre las ediciones españolas que tenemos para la elaboración del texto contamos con las de Domínguez (Platón, 2002), Calvo (Platón, 1987a), la traducción de Juozas Zaranka sobre el *Crátilo* (1983), y Mársico y Divenosa (Platón, 2005). Entre los comentaristas de lengua inglesa hay una gran cantidad de divisiones del diálogo (Ademollo, 2011). Cabe señalar que la división establecida por Domínguez no concuerda exactamente, línea a línea, con la versión de la obra de Burnet (Plato, 1899), tal como es de esperarse. Por ello, más adelante se presentan algunas discrepancias con este tipo de división al asumir la obra de Burnet como base de citación.

143 Este apartado debe repensarse en cuanto a su pretendida ironía. Los hallazgos del papiro de Derveni (Bernabé, 2004, p. 171) constituyen una evidencia que no se puede tomar simplemente como anomalía. La práctica de la etimología, en el sentido en que Platón lo realiza, si bien puede mostrarse como un despropósito a nuestra moderna filología, no se condeula con el criterio hermenéutico de indagación. Para una diferencia entre este tipo de procedimiento véase Georgescu (2016, p. 195-196) sumado a la versión del *Crátilo* (1998), traducida por Dalimier. Las interpretaciones que asumen las etimologías como una burla (Ewegen, 2014, p. 11), como una ironía, como fantasía, como una mezcla (Juozas, 1983, p. 139; Barney, 2001, p. 20) o como algo que simplemente puede dejarse de lado tendrán que repensarse ante la evidencia del hallazgo del papiro mencionado.

Para comenzar, basta una breve indicación inicial sobre la forma en que el diálogo está elaborado, así como del problema que aborda. Dicho diálogo, en particular, contiene un inicio abrupto y desproporcionado en relación con los diálogos que le preceden. Esta forma de inicio es atípica para buena parte del periodo inicial y medio del autor a excepción del *Menón*. Allí Menón inició el diálogo al señalar lo siguiente: «¿Eres capaz de decirme, Sócrates, si la virtud es enseñable o no se enseña, sino que se ejercita? ¿o no se ejercita ni se aprende, sino que llega por naturaleza a cada uno o si es de alguna forma diferente?» (70 a 1-4). Como se aprecia en la cita, más que ser el problema de la virtud el que se aborda en el diálogo, es el de cómo esta aparece en el ser humano en general y señala, con ello, los bosquejos de una propuesta acerca del conocimiento.

El *Crátilo*, al igual que el *Menón* o el *Filebo*, lejos de trazar un preámbulo que introduzca al ejercicio platónico, contienen una premura por abordar el problema y, en este sentido, difieren de la forma en que dan inicio la mayoría de los diálogos anteriores¹⁴⁴. El problema abordado se ha conocido como el problema del lenguaje. Es necesario adelantar algunas palabras sobre esta importante forma de considerar el tema correspondiente al *Crátilo* en la filosofía platónica y, más aún, en la reflexión dialéctica toda vez que, por la inmensa cantidad de tinta derramada sobre el tema, hay una opinión generalizada de que la temática a abordar en el diálogo es precisamente esta.¹⁴⁵

Dentro de la premura tratada, aparecen las dos tesis mencionadas, las cuales se trabajarán a lo largo del texto: la tesis promovida por Crátilo, es decir la de la adecuación natural de los nombres (383 a 1-384 c 8), y la de Hermógenes que refiere la adecuación convencional de los mismos (384 c 8-e 2)¹⁴⁶. De estas dos tesis en mención, Sócrates

¹⁴⁴ Ver nota 33 del presente documento.

¹⁴⁵ Este es el punto de partida de la mayoría de las interpretaciones sobre el texto dentro de las cuales hallamos a Ewgen (2014), Escobar (2006) y Sedley (2003).

¹⁴⁶ Esta es la debatida propuesta entre convencionalismo y naturalismo (Sedley, 2003; Guthrie, 2008). Cabe precisar que lo debatido es el fundamento de los nombres, es decir, si su adecuación se debe fundamentar en lo que se denomina «naturaleza» o si, por el contrario, dicha fundamentación obedece a un «consenso». Dentro de estas hay una que se menciona, pero que no se desarrolla y es si existe un fundamento privado (385 a 9 ἰδίῳ) del lenguaje, la cual queda silenciada en el diálogo.

y Hermógenes comenzaron indagación sobre la última. Por su lado, Crátilo guardó silencio y así lo hará casi en la totalidad del texto.¹⁴⁷

La discusión de la tesis de Hermógenes comienza a criticarse: en esta primera parte de su ejercicio, Sócrates mostró cómo llevar la apreciación contraria a la consabida y popular doctrina de lo que se conoce como el relativismo¹⁴⁸ protagórico, a partir de la interpretación de la frase del homo mensura (385 e 3-386 e 9)¹⁴⁹. A pesar de su efecto seductor, dicha tesis será combatida al apelar a un argumento de autoridad donde aparece el nombre de Protágoras con una cantidad de argumentos, los cuales harán posible la conversación. El primer argumento, esgrimido por Sócrates-Platón, será mostrar que las cosas o seres tienen su propia esencia [οὐσία¹⁵⁰] al igual que las acciones (386 d 8-387 b 10). Por eso, en un segundo momento, Sócrates le atribuye al nombre la acción de darle sentido o claridad a las cosas y, por tanto, al hacerlo él posee una acción que le es propia (387 b 10-d 11); pero no solo hace esto, el nombre también es un elemento que sirve al mismo tiempo para instruir y para distinguir [διακρίνομεν] la realidad [οὐσίας] (387 d 11-388 c). De tal manera, se hace necesario que exista una autoridad, la cual nos garantice que las distinciones y las instrucciones realizadas sean correctas con el fin de escapar al relativismo al cual le hace eco Hermógenes. Es allí donde aparece el legislador¹⁵¹ como

147 El silencio de *Crátilo* se ha interpretado como una aquiescencia por lo expuesto por Sócrates como el mismo diálogo lo indica (435 b 4); también como una imposibilidad ante la tarea propuesta (Ewgen, 2014, p. 33) o como la condición para escuchar al otro y dejar que su exposición fluya libremente. Además de esto, es necesario reivindicar la interpretación de Aristóteles cuando *Crátilo* simplemente apaga su voz para indicar con el dedo (*Metafísica*, 1010 a 12-13).

148 Sobre lo inapropiado del término obsérvese Baghrarian y Carter (2020).

149 Sobre la inserción de la frase y la referencia a Protágoras, la versión de *Cratyle* (1998), traducida por Dalimier (p. 28-30), refiere tres razones que se deben considerar.

150 Sobre el sentido eidético de la palabra ver Lisi (2018, p. 242) y Vigo en su versión traducida del *Fedón* (2009, p. 231).

151 Sobre el término νομοθέτης me distancio de la innovadora interpretación que Mársico y Divenosa hacen de él como un «nominador» (Platón, 2005, 431 e, p. 181) y continúo en la línea tradicional de vincular el término a la parte jurídica apegándome no solo a la traducción realizada por Domínguez (Platón, 2002), Jouzas (Platón, 1983) y la de Calvo (Platón, 1987a). La decisión se sopesa porque, a lo largo del corpus platónico, estas referencias contienen implicaciones legales que ayudan a que exista la posibilidad de la imprecisión. Este aspecto no debe interpretarse de manera negativa una vez que siempre se hace necesaria la discusión de los términos o, lo que es lo mismo, iniciar la indagación nuevamente. De igual forma, porque, al establecer esta referencia legislativa, la educación en los nombres, que es el tópico central del diálogo —sus implicaciones están recogidas en Guthrie (2008, p. 3; y 1977a, pp. 205-211)—, implica la educación para la ciudad. En los apartados donde aparece la alusión

autoridad en cuanto a la nominación (388 e 1). No es coincidencia que sea precisamente en este lugar de la argumentación donde aparezca, por primera vez, el papel del dialéctico dentro de esta forma de tejer los nombres y donde queremos enfocar nuestro punto de trabajo (390 b 1-d 6). El apartado inicial de esta discusión termina con un breve resumen y una conclusión (390 d 6-391 a 1), la cual avizora, desde ya, la idea de totalidad tras la división previamente elaborada por Platón.

El texto contiene una segunda forma de demostración de la estabilidad de los nombres. Esta es la propuesta, en el segundo gran apartado, sobre la discusión con Hermógenes conocida como la demostración de la adecuación natural del nombre por medio de las etimologías (391 d 2-424 b 2)¹⁵². Esta vía de demostración le permitió a Sócrates hacer un rastreo desde la tradición educativa y cultural de la Grecia antigua, y comenzar de manera preliminar por el propio Homero¹⁵³ (391 c8). Una segunda parte de esta nueva forma de esgrimir los argumentos en contra de la posición de Hermógenes fue la de hablar de la posible generación natural de los nombres donde hace su aparición la vieja frase que reza: de lo semejante solo se puede esperar lo semejante (393 b 7-d 5). Como se explora esta posibilidad en la tesis contra Hermógenes, también debe explorarse la contraria y es la de mirar en qué casos algo no deviene de su semejante (394 d 5-396 c 3). Un corte fundamental en la obra lo trae el siguiente apartado conocido como la inspiración de Eutifrón (399 a 1-409 d 4). Dicho apartado le abre las puertas a la indagación y deja de lado nombres propios y de objetos que era de lo cual se ocupaba Sócrates; ahora aborda nociones generales (397 c 3-400 c 9). Este intermedio se ejecuta antes de volver a las nociones abstractas que inician por la etimología de los dioses (440 d 1-408 d 5). Otro gran apartado, dentro

al νομοθέτης en relación con el ejercicio educativo y la práctica de los discursos en la obra de Platón se encuentran *Protágoras* (326 a 6), *República* (530 c 5), *Político* (305 b 5, c 2) y *Leyes* (625 e 1).

152 Reducida a una ironía en la mayoría de los comentaristas o, en otros, a la ausencia de algún valor significativo, esta vía de demostración resulta de profunda utilidad para la tesis que se pretende mostrar aquí. El valor del lenguaje debe tener un trasfondo hermenéutico que posibilite distanciarse de la moderna filología para comprender el fenómeno en su originalidad. Esta opinión es señalada por Dalimier en su introducción al *Crátilo* (1998, pp. 38-47), así como por Domínguez (2002, pp. 16-18).

153 Las referencias a Homero como el educador de Grecia aparecen en la obra de Platón en *República* (595 b 9-c 3, 600 a 9-b 5, 600 c-2-e 2). De igual manera, lo señala Eggers Lan en su versión del texto para la Editorial Gredos (Platón, 1987, p. 54). Una opinión que es tomada de Jaeger en su *Paideia* (2001, pp. 19-66).

de esta larga sección, es dedicado a las etimologías sobre los fenómenos naturales (408 d 6-410 e 1) y, otra parte, a los términos que se relacionan con la filosofía platónica en temas relacionados con la ética y su forma de conocimiento (411 a 1-421 c 2). Con la referencia a la etimología de las categorías fundamentales de la filosofía platónica, culmina esta segunda forma de argumentar contra el argumento en apariencia plural de Hermógenes.

Se ha creído que por no poseer una técnica filológica como la que se posee en la modernidad, esta parte de la argumentación de Platón no deja de ser una broma con la cual dicho autor juega con nosotros. Pero, más que ser una simple distracción y diferir en la explicación de los nombres que hoy pueden ofrecer los estudios filológicos, Platón mostró, con sus herramientas, cómo la praxis dialéctica con el lenguaje implica un conocimiento de este último; no solo de las letras que componen los nombres, sino de la historia posible que rodea toda esta comprensión. Dicha historia tejida por Platón a nivel de las palabras se sirve de la pragmática lingüística de su época y de la forma en que funcionan las palabras a lo largo de su filosofía. Este aspecto ayuda a pensar en el conocimiento del lenguaje que debe tener el dialéctico como una de sus herramientas de trabajo¹⁵⁴.

Esta forma de análisis a partir de las etimologías ayuda a hablar de lo que en Platón son los elementos constitutivos del nombre: las στοιχεῖα.¹⁵⁵ Por esto, dicho autor agrupa un número determinado de nombres como son los primitivos πρῶτα (421 d 2) y ofrece una función imitativa del nombre (423 b 6). Como si fuera poco, Platón refiere, a partir de esa imitación, la relación existente entre los elementos fónicos

154 Este apasionante apartado de la obra de Platón se ha desdeñado por considerarlo una chanza, como lo sostiene recientemente Squizzato (2016, p. 16) amparándose, como ella misma lo indica, en Calvo Martínez. Contra este argumento se indica que, si bien en algunas de las etimologías hay un gran despliegue de imaginación, no por ello se puede tomar como un apartado sin valor. Lo valioso de este se encuentra en el llamado de atención que Platón hace hacia el conocimiento del lenguaje y la composición de las palabras, así como en su extensión. La opinión contraria es actualmente defendida por Santolino (2016, p. 8, nota 13). Evidentemente, por la metodología usada en la elaboración de este texto y la concepción defendida, para esta indagación se toma parte en el debate de la postura de Santolino, quien es más atinado hermenéutica e históricamente que Squizzato.

155 En este sentido, sigo el reciente artículo de De Simone (2020), llamado «Plato's Use of the Term Stoiceion. Origin and Implications».

y la realidad (424 b 7-427 e 4). De esta manera, volviendo hasta las partes más ínfimas del lenguaje, Platón intentó demostrar la existencia de un punto firme para sostener la adecuación de los nombres, su conocimiento de las letras y lo que ellas implican.

Una vez terminado el examen, habrá que explorar su contrario, tal como corresponde a la praxis dialéctica. Ahora es Crátilo el indagado y la tesis a defender es que en el lenguaje no hay una adecuación natural de los nombres, sino que se debe admitir cierta arbitrariedad en el mismo. Este apartado inició con un nuevo prólogo que va desde 427 d 2 hasta 428 d 8. Después, Crátilo, antiguo profesor de Platón, señaló una exactitud natural en los nombres y colocó las cartas sobre la mesa (429 b 1-430 a 8). Esta posición comenzó entonces a ser refutada por Sócrates al admitir que el lenguaje, aunque es una imitación de la realidad, esta puede ser inexacta (430 a 10-432 a 4). Por esto, no puede haber, tal como lo sostuvo Sócrates, una identidad entre la palabra y el objeto (432 b 2 y ss.). Posterior a ello, Sócrates estableció las condiciones del nombre para que este fuera bien establecido (432 d 11-434 b 7) y anunció el papel de la convencionalidad en el establecimiento de los mismos.

La conversación entre Crátilo y Sócrates se cerró con un nuevo postulado que Crátilo puso a jugar en el texto: la relevancia del nombre en el conocimiento y la investigación (*Crátilo*, 435 d 1-436 e 8). La refutación de Sócrates a este postulado se encaminó al hecho de que el legislador, encargado de atribuir los nombres, es completamente falible y, por lo tanto, puede engañar (436 a 1-437 a 1). Un argumento adicional es que los nombres indican lo estable y lo que siempre permanece, además del movimiento (437 a 2-d 2), es decir, lo que no es cognoscible a causa de su falta de estado de reposo. Para culminar, Sócrates señaló que el legislador conoce las cosas por otros medios y luego las denomina; no hay un aprendizaje directo por medio de los nombres y que, en este camino, obviamente puede haber una falla en la denominación (438 d 1-438 e 10). Este postulado lo llevó al siguiente. Quien conoce debe retornar al conocimiento directo de las cosas; hecho que no se debe hacer a través de los nombres de manera única (439 a 1-439 d 1).

El texto culmina con dos apartados sumamente bellos. El primero es lo que se denomina el sueño de Sócrates; pensamiento de que existen formas fuera de la realidad, las cuales determinan el mundo real y, con ello, la denominación (439 d 2-440 a 4). Posteriormente, encontramos el último y mejor apartado: la narración que indica que, pese al camino recorrido, será necesario volver a examinar el asunto, tal como corresponde al héroe dialéctico, pero esta vez en otra oportunidad. El tiempo de la conversación ha terminado (440 c 1-440 e 7).

En resumen, la praxis dialéctica presentada en el texto con los nombres y sobre los nombres tiene una forma de proceder que esperamos explicitar en los apartados escogidos para la reflexión (390 b 1-d 6 y 398 d 1-e 5).

2.3. Sobre los personajes

Los personajes que se encuentran en la obra son solo tres: Hermógenes¹⁵⁶, Crátilo y Sócrates. De la existencia de Hermógenes poco se sabe desde la lectura platónica, además de lo referido por el mismo Platón sobre su procedencia de Hipónico y su hermano Calias (384 a 1). Además de ello, el mismo autor indicó, en la única referencia a Hermógenes, que era uno de los pocos que se encontraba con Sócrates en la escena final de su vida (*Fedón*, 59 b 7). De esta manera, puede colegirse la cercanía existente entre Hermógenes y Sócrates.

Un testimonio más de dicha cercanía, con mayor abundancia de referencias, lo entrega Jenofonte en varias de sus obras. En los *Recuerdos de Sócrates* (1993)¹⁵⁷ cuando destaca, a despecho de Alcibiades y Critias, la compañía de Hermógenes como uno de sus principales confidentes que, sin otro motivo que el de su compañía, buscaba frecuentarle. Señaló Jenofonte lo siguiente:

156 La elección de este nombre, como personaje central de la obra, es bastante dicente. El compuesto del nombre Hermógenes nos indica una descendencia del dios Hermes, el cual era dios de la interpretación y también de la escritura (Szelezák, 1997, p. 65).

157 Para la versión de los *Recuerdos de Sócrates* se tiene a la vista la edición de Jenofonte (1993) de la Editorial Gredos, en compañía de la edición griega de Oxford para la aclaración de dudas, la cual se encuentra disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0207>.

Por el contrario, Critón era un confidente [ὄμιλητῆς] de Sócrates, como Querefonte, Equecrates, Hermógenes, Simias, Cebes. Fedondas y otros que se reunían [συνῆσαν] con él, no para convertirse en oradores de la asamblea o jurídicos [*sic*], sino para llegar a ser hombres de bien [καλοὶ τε κάγαθοὶ] y así, poder tener una buena relación con su familia y los criados, los parientes y amigos, la ciudad y sus conciudadanos (I, II, 48).

La relación de Sócrates y Hermógenes no debe dejarse simplemente en un conocimiento efímero. Más que un diálogo con Crátilo, el texto entero resultó una extensa conversación y compromiso con la educación de Hermógenes. Este último fue quien mostró, en varias oportunidades, la confusión que no demostró el avezado Crátilo; dicha confusión es el claro indicio de quién, en realidad, puede transformar su espíritu a partir del ejercicio dialéctico.¹⁵⁸

Por su parte, se considera a Crátilo un representante de la teoría naturalista del lenguaje. Su apareamiento en la obra platónica se reduce simplemente a este diálogo y al escaso apartado en el que, a diferencia de la charla con Hermógenes, ocupa una mínima parte del diálogo. De allí puede señalarse que, a pesar de la relevancia histórica ofrecida por el testimonio de Aristóteles en *Metafísica* (987 a 32)¹⁵⁹, es posible indicar que, en realidad, el diálogo importante es el que se tiene en la primera parte del texto donde, precisamente, se encuentran ubicadas las dos referencias a la dialéctica, las cuales se han señalado previamente para este trabajo. Aristóteles señaló lo siguiente con relación a Crátilo:

Pues, familiarizado primero, desde joven [ἐπεγένετο], con Crátilo y con las opiniones heraclíteas de que el conjunto de todas las cosas sensibles permanece siempre fluyendo y que no es posible la ciencia acerca de su esencia [περὶ αὐτῶν οὐκ

158 De la valía de Hermógenes para Sócrates, a juicio de Jenofonte, también puede consultarse en el mismo libro (II) al que se hace referencia en el apartado X, 3-6. De igual forma, se encuentra haciéndole un llamado a la sensatez en el juicio, en el libro IV (VII, 4-11), lo cual permite confirmar su cercanía. En cuanto al hecho de saberse profundamente confundido y dejar de lado la seguridad que otorga el conocimiento, se encuentra una clara herencia en *Teeteto* (148 e 1-5), además de las clásicas líneas reflejadas en el *Menón* (b 6-c 2).

159 Otro de los apartados donde es posible hallar referencias a la labor de *Crátilo* es, no fortuitamente, en el mismo libro IV de *Metafísica* (1010 a 12) y en *Retórica* (1417 b 1). Ambas referencias no aportan diferencia alguna al autor.

οὔσης], posteriormente siguió sosteniendo esta concepción (987 a 32-b 1).

A diferencia de lo leído en Diógenes Laercio, se puede encontrar que las enseñanzas de Crátilo acompañaron a Platón desde la juventud y no son posteriores.¹⁶⁰ Quizás el argumento de la ausencia de búsqueda de maestros, después del deceso de Sócrates, sea la búsqueda platónica de haber encontrado que el pensamiento se realiza mejor en la discusión entre amigos. La interpretación del profesor Bieda (2018) sobre la última frase del *Fedón* deja claro este asunto.

Dicha frase del *Fedón* señaló lo siguiente: «¡Critón!, dijo él, debemos un gallo a Asclepío: devuélvanle otro y no se descuiden [ἀμελήσητε]» (118 a 7-8). En la línea de interpretación del profesor Bieda se hace un llamado al verbo «ἀμελήσητε» para que entre ellos se cuiden. Ese cuidado es la asistencia de sí, la cual debe comenzar siempre con el cuidado de la acción particular (preferir recibir la injusticia en lugar de cometerla) y cuidar de los discursos como si fueran ensalmos.

La teoría que encarna el nombre de Crátilo y con la cual se las ve Sócrates (Platón) es la teoría de la adecuación natural de los nombres. Se podría señalar que hay, en Crátilo, un punto inicial de la teoría de los nombres indexicales. No obstante, lo bastante objetable a esta teorización es la reducción de todos los nombres y de las acciones lingüísticas a las cosas que simplemente se pueden señalar (πράγματα) una vez que los objetos abstractos (ὄντα), los cuales sirven de derroteros a los diferentes ideales, no podrían ser mencionados. Estos pasarían a ser, como lo pensó una parte de la filosofía medieval, voces vacías (Gilson, 1922, p. 38).

En el caso de Sócrates, el portavoz platónico, se encuentra que este personaje es central en los diálogos medios e iniciales, y que se difumina en los diálogos del período tardío hasta casi desaparecer en *Leyes*. Dicha voz, a diferencia de lo observado en otros diálogos, se enfasca sin muchas ambigüedades en la temática y comienza a defender la teoría de las ideas; si bien no lo hace en un sentido muy técnico y

¹⁶⁰ Esta concepción también la defiende Ademollo (2011, p. 14).

acabado, sí lo realiza con los ribetes que se encuentran desarrollados en la obra platónica. El Sócrates del *Crátilo* platónico parece tener una marcada distancia con Hermógenes en tanto personaje cercano a su vida. Así, se refleja a lo largo del texto como si fuera simplemente el repetidor de las consignas de un sofista. No obstante, Platón, a través del ejercicio escrito, no pudo ocultar la preocupación socrática por que fuera el propio Hermógenes y no Crátilo, contrario al nombre del texto, alrededor de quien girará el diálogo en su totalidad. El esquema mostrado en la segunda parte del texto, es decir el diálogo con Crátilo, no es más que una repetición del esquema elaborado, de manera muy detenida, con Hermógenes; pero, con el contenido central de la tesis naturalista acerca de la adecuación de los nombres.

3

**CAPÍTULO
TRES**

Hermógenes y Sócrates, una discusión dialéctica¹⁶¹

Sin embargo, las etimologías no son el único problema de exegesis que el diálogo ofrece.

Otras dificultades radican en interpretar las teorías señaladas por Sócrates y sus interlocutores, y en evaluar lo que sobrevive de valor a la conclusión aporética, sumado al hecho de no confiar en los nombres [traducción propia] (Baxter, 1992, p. 2).

La consigna perseguida en esta investigación es mostrar el *Crátilo* como un primer momento del ejercicio dialéctico de Platón sobre los nombres; en particular sobre la posibilidad de una adecuación de los nombres en general y no la adecuación de un nombre a una definición específica¹⁶². Por eso, como mecanismo para intentar dar con la relación

161 Esta aproximación a la discusión en el *Crátilo* tuvo un primer intento en un artículo mío, publicado por la revista *Disertaciones* y denominado «Diálogo y comedia en la obra de Platón. Un acercamiento al problema del género» (2016). Por lo tanto, algunos fragmentos en el presente capítulo del libro reproducen y mejoran algunas consideraciones de ese entonces.

162 Es claro que este diálogo en particular, leído en su tetralogía más que establecida (*Crátilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*), no tiene un objeto de trabajo propio en cuanto a su definición.

entre nombre y su adecuación, la dialéctica juega un papel fundamental. Esta se entiende aquí como una reflexión sobre el lenguaje, no solo del lenguaje hablado que es donde precisamente tienen lugar la mayoría de las interpretaciones sobre el «método» dialéctico¹⁶³, sino sobre el escrito. Por ello, se insistió en reinterpretar lo que se entiende con la palabra «dialéctica» a través de las múltiples connotaciones ofrecidas por Platón y, además de ello, con los aspectos actitudinales con los que se lleva a cabo este tipo de indagación. Esta situación es la que caracteriza la práctica dialéctica en oposición a otras dos técnicas de reflexión lingüística del siglo V, tales como la erística o la retórica; una de uso preminentemente verbal y la otra que combina tanto lo verbal como lo escrito.

En este capítulo se muestra como leer el diálogo y vincular la idea de dialéctica, como práctica analítica del lenguaje observada en el «CAPÍTULO UNO», a los dos apartados donde se hace mención a la dialéctica. Debido a ello, se citan los apartados 390 b 1-d 6 y 398 d 1-e 5¹⁶⁴, en los cuales se hace mención del dialéctico como alguien que contiene cualidades específicas. Esta práctica de la dialéctica es explicable a otros y es ello, adjunto a los resultados que arroja, lo que la hace ser considerada en *Republica* como una episteme¹⁶⁵.

Contrario a ello, se centra en la puesta en crisis de una parte de la dialéctica; un momento con el cual se hace filosofía: el análisis de los nombres. De esta manera, puede entenderse que el diálogo no aborda ninguna definición específica como en diálogos precedentes y, contrario a ello, pasa revista a este primer grado de acercamiento al conocimiento que son los nombres; todo ello sumado a su posibilidad de adecuación.

163 Una postura inicial de análisis es la que presenta Domínguez en su traducción del *Crátilo* (2002) cuando expresa lo siguiente: «Platón se sitúa no sólo [*sic*] en el lenguaje ordinario, sino en el vivo y hablado, y no en el escrito» (p. 73). De esta manera, se encuentra que hay una clara distinción entre el tipo de lenguaje abordado. Sin embargo, existen diferentes pasajes del texto, los cuales ayudan a sostener un matiz en esta postura de Domínguez. Ello, debido a que no es simplemente el lenguaje hablado el que se aborda en la indagación, como bien lo ofrece la gran sesión dedicada al estudio de las etimologías (391 a 4-421 c 6), los elementos y nombres primitivos (421 c 7-422 c 5) de la palabra e, incluso, de ambos con una especial configuración del lenguaje escrito sumado a los elementos fónicos que atraviesan la palabra (422 b 6-427 e 4) identificables en el análisis de las letras. Para observar las posturas clásicas de la dialéctica desprendida del verbo *dialegesthai* véase, por ejemplo, Kahn (2010. p. 101-103).

164 La edición seguida para las divisiones, al igual que para su citación con algunas modificaciones, es la de Domínguez (2002). Aquí, el autor indica que el apartado se centra en el oficio del dialéctico como alguien que juzga la adecuación de los nombres (p. 79). La traducción de ὀρθότης por «adecuación» y no por «exactitud», «rectitud» o «corrección» es tomada de Mársico y Divenosa (2005) en su versión del diálogo.

165 En rigor, la expresión «una ciencia dialéctica» no se puede hallar a lo largo del texto *Republica*. No obstante, la argumentación platónica y la referencia constante a una episteme del diálogo

Ahora bien, si es explicable, tal como lo revela la cita antes referida del *Crátilo*, también es aprehensible. A partir del análisis de esta primera conversación con Hermógenes, se puede dar una definición ejemplarizada de eso propuesto por Platón como práctica dialéctica y, a su vez, entenderla como una reflexión que se sirve de los nombres. Dicha práctica trasciende el ejercicio con las letras y conduce al campo, propio de la filosofía, en el que se puede meditar sin la ayuda de las palabras. Sin embargo, esta tiene como prerequisite el conocimiento del lenguaje y de los nombres como detonante de la reflexión. Con esta actuación se espera ejemplificar algunos aspectos en cuanto a la forma y en lo referente al procedimiento dialéctico.

Este diálogo en particular contiene un inicio abrupto en relación con los diálogos que le preceden. Esta forma de inicio no caracteriza una buena parte del periodo inicial y medio del autor a excepción del *Menón* (70 a 1). La premura en el arranque lleva a un escenario ideal, es decir, a un escenario teórico. La falta de caracterización del contexto en el que se desenvuelve el diálogo tiene que ver con la vitalidad de la temática, con el hecho de ir directamente al tema y con evitar digresiones escenográficas, las cuales pueden hacer detener la vista en otros detalles adicionales. El apartado 390 b 1-d 6 corresponde, según Domínguez (Platón, 2002), a la siguiente temática: «El dialéctico es quien juzga de la rectitud de los nombres»¹⁶⁶ (p. 81). La segunda cita en la que hay una referencia a la dialéctica (398 d 1-e 5) se inserta en el apartado etimológico del texto.

La posibilidad de lectura explorada aquí es que el *Crátilo* se puede leer como una indagación, la cual aborda la relación entre la palabra y lo que esta nombra al servirse de la escritura y al entenderla como un ejercicio nada despreciable. Además de ello, la forma en que lo hace, es decir, sin llegar a una conclusión específica, referencial y fáctica, deja abierta la discusión sobre la exactitud del lenguaje y constituye el sello de apertura potestativo de la dialéctica, en lugar de un callejón sin salida.

(511 c 5) y con ello a la discusión con otras ciencias (366 c 7 y 438 c 6 por citar dos ejemplos) lo dejan ver en diferentes apartados. De igual manera, los críticos coinciden en señalar que existe una ciencia dialéctica en *República*.

166 Existe unanimidad en la consideración del apartado. Las versiones traducidas de Jouzas Zaranka (Platón, 1983) y de Mársico y Divenosa (Platón, 2005) también indican que el papel del dialéctico debe ser lo que ayude a identificar tal apartado.

Así, se puede pensar la relación existente entre el nombre y lo nombrado como base fundamental de lo que se refiere a la construcción de un ideal en el andamiaje educativo, el cual presupone un ideal epistemológico. Este ideal toma la dialéctica como su base y como práctica con los nombres a diferencia de la erística o la retórica. Gracias a ella es donde tiene lugar el análisis de los diferentes *logoi* de circulación en la Grecia del siglo V a. de C. Gadamer (1985) anticipó un poco esta cuestión cuando señaló:

La dialéctica platónica [*sic*] conserva esta condición, es decir, ella hace explícito el objeto ideal para quien da cuenta y con ello elimina el uso en el discurso confuso del término empleado, en pro de lo que se persigue el nombre [καθ' ὄνομα διώκειν] [traducción propia] (p. 26).

Esta misma línea de trabajo se ha conservado por el profesor Domínguez (Platón, 2002) al señalar que lo que ocurre en el dialogo es precisamente una filosofía del lenguaje, la cual toma por objeto esa herramienta no «natural» que es el nombre.¹⁶⁷

Teniendo precisión en el nombre, al cual debe remitirse el hallazgo de algo estable para encontrar su valor de verdad, deberá buscarse la exactitud del discurso como resultado de su ordenación en oraciones. El discurso corresponde al conjunto de nombres y los nombres a la parte más pequeña del mismo. Debido a ello, se debe buscar esta adecuación, la cual —como se verá en el texto— puede ser encontrada de una manera estable o natural¹⁶⁸. El discurso debe ser entendido como un todo, el cual brinda sentido, tal como elaboró Platón en su etimología (la etimología de la palabra *λόγοι*) en el propio *Crátilo*. Así, Platón indicó en el diálogo señalado: «Tú sabes que el razonamiento [*λόγος*] lo significa todo, lo hace girar y lo remueve, y tiene dos formas, tanto verdadera como falsa [*ἀληθής τε καὶ ψευδής*]» (408 c 2-3). Como se

167 Cuando consideramos el nombre como una herramienta no natural, estamos señalando uno de los usos del término «naturaleza» en Platón. Como el *logos*, el *onoma* contiene propiamente una naturaleza inmaterial que ordena los diferentes elementos o letras con el ánimo de servirnos de instrumento. A propósito de esto, ver García Bazán (2020, p. 87).

168 A propósito del lugar natural de los *logoi*, vale la pena recordar las palabras de Gadamer (1990) en su texto *Verdad y método* cuando dice: «Platón, En [*sic*] su doctrina de la anamnesis, piensa en conjunto la representación mítica de la rememoración con el camino de su dialéctica, la cual busca la verdad del ser en los *logoi*, esto es, en la idealidad del lenguaje» (p. 129).

nota en la cita, ese todo que es el logos es difícil de asir. Este mismo se encuentra dado en oraciones y, por tanto, es compuesto. De igual forma, estas oraciones se encuentran conformadas por nombres, verbos y, a su vez, estos se encuentran compuestos de elementos. Por esta naturaleza compuesta es que se señala que el logos es, en realidad, un todo, el cual da sentido. Pero dicho logos es un todo que puede dar muchos rodeos y ser al tiempo dual [διπλοῦς], verdadero [ἀληθῆς] y [τε καὶ]¹⁶⁹ falso [ψευδής]. Para recurrir a un ejemplo debemos señalar que la suma de los signos, la cual compone el lenguaje, no es el lenguaje entero con sus significados y sentidos. La palabra «logos» tiene, de la cantidad de símbolos del alfabeto, apenas seis signos ordenados y dispuestos, de tal manera que pueden tener un significado claro en la lengua griega (λόγος). No obstante, estos signos, en el español, carecen de sentido, a menos que se tenga el conocimiento del griego antiguo y, por ende, de la transliteración de cada una de las letras (logos). A esta dificultad se le añade el detenernos en otros componentes no iniciales de la adquisición de lenguaje. Componentes del lenguaje, tales como la etimología y, en algunas ocasiones, los implícitos conceptuales relacionados con la palabra harían del conocimiento del todo en el que el lenguaje se inserta, y con el cual el ateniense concuerda, una empresa de atento cuidado.¹⁷⁰

La adecuación que habita en los discursos, el de las oraciones y también de los nombres (objetivo fundamental del *Crátilo*), los cuales son su mínimo constitutivo, es lo que se propone el diálogo. Platón lo expresó de la siguiente manera:

Sócrates: Amigo mío, estas obrando bien, si esto es realmente así. No se debe pues, en absoluto discutir ahora sobre ello. No es pues, en absoluto necesario discutir ahora sobre ello. Por tanto, si también existe aquí una distribución de ese tipo, a una de las dos partes queremos llamarla «decir la verdad»

169 Como se hace notar con la expresión τε καὶ, si bien es traducida simplemente por una «y», se olvida el refuerzo que implica la palabra τε que, la cual no es traducida al español, pero que da énfasis propio de la lengua griega (Montanari, 2015, p. 2089-2090).

170 En este sentido, las palabras de Havelock (1984, p. 6-7) hay que tomarlas en serio cuando refieren la oposición escritural del ejercicio platónico en abierta confrontación al ejercicio poético (*Leyes*, 811 c 6-182 a 2). Esta lucha entre los dos géneros aparece como telón de fondo de un enfrentamiento aún más fuerte: la modificación del ejercicio educativo. Esta se encuentra narrada en Reale (2002, p. 151), pero al usar como referencia *El banquete*.

[ἀληθεύειν βουλόμεθα καλεῖν], y a la otra, «decir la falsedad» [τὸ δ' ἕτερον ψεύδεσθαι]. Si esto es así, y si es posible no distribuir adecuadamente los nombres [τὰ ὀνόματα] ni atribuir a cada cosa los que le convienen, también sería posible que suceda lo mismo con los verbos [ῥήματα]. Y, si es posible poner así los verbos y los nombres [ῥήματα καὶ ὀνόματα], sucederá necesariamente lo mismo con los discursos [λόγους]. Pues, según creo, los discursos son la composición [σύνθεσις] de éstos [sic]. O ¿Qué [sic] opinas tú Crátilo? (*Crátilo*, 431 a 7-c 2).

Como se observa en la cita, Platón, a través de la figura de Sócrates, propuso que debe haber una adecuación en el nombre sea este, la palabra que designa un nombre (ὄνομα) o, bien, el vocablo que denomina un verbo (ῥήμα) en consonancia con la elaboración [σύνθεσις] de los discursos (λόγους)¹⁷¹. De esta manera, al esclarecer a qué tipo de vínculo apunta la relación entre el nombre y lo que ello refiere, se desprenderá una concepción del lenguaje y, con ello, una noción de posibilidades de conocimiento. El abordaje del problema, el cual encierra el lenguaje como un compuesto general de oraciones donde la palabra particular adquiere sentido en la totalidad de la oración, será analizado con diferentes herramientas en diálogos de elaboración madura.

Detenerse en el problema del lenguaje como problemática limitante del diálogo, no es una cuestión trivial. El lenguaje expresado en los discursos fue considerado, por Platón, como un mecanismo para transmitir el conocimiento y una posibilidad para su aprehensión. De igual manera, en lo que se refiere al caso particular del nombre como construcción mínima de un discurso, cabe recordar que este es el objeto de las indagaciones (*Crátilo*, 421 a 7-9). Averiguar lo que hay detrás de ese mismo lenguaje o lo que queremos decir con términos como «unidad» (*Parménides*) o «placer» (*Filebo*) es lo que se propone el dialéctico. Para ello, fue necesario que Platón realizara esta primera consideración en torno a las diferentes maneras en las cuales se puede arribar al conocimiento de cómo se nombra algo de manera adecuada. Esta parte de la filosofía platónica constituye lo que se conoce en la

171 En este sentido, tomamos la anotación hecha por el profesor Bravo (2002, p. 240-241).

tradición como el viraje hacia los discursos, los cuales el joven Sócrates se propuso.¹⁷²

La manera en que el diálogo encara el asunto de las definiciones y, con ello, el de la adecuación de los nombres en relación al conocimiento es como sigue. Es el propio Hermógenes quien formuló el problema a trabajar justo al inicio del texto y dijo:

Herm. - ¿Aceptas, pues, que comentemos el razonamiento también con Sócrates, aquí presente?

Crát. - Si te parece

Herm. -: [*sic*] Sócrates, Crátilo, aquí presente, dice que la adecuación de un nombre está fijada por naturaleza [φύσει πεφυκυῖαν] a cada uno de los seres [τῶν ὄντων], [*sic*] y que, por tanto, no es el nombre adecuado aquel con el que algunos lo denominarían, a saber, una parte de la voz por ellos emitida, una vez que con ella hayan convenido denominarlo [συνθέμενοι καλεῖν καλῶσι]. Que, por el contrario, hay una adecuación connatural de los nombres [τῶν ὀνομάτων πεφυκέναι] y que ésta [*sic*] es la misma para todos los hombres, tanto griegos como bárbaros.

Por eso, le pregunto a él mismo si Crátilo es o no es un nombre verdadero. Y él confiesa estar de acuerdo [ὁμολογεῖ]. «¿Y el de Sócrates?», dije. «Es Sócrates», contestó él. «¿Entonces, también para los demás hombres, el nombre con que designamos a cada uno, ése [*sic*] es el nombre de cada uno?». A lo cual replicó: «En [*sic*] tu caso no, aunque todos te llamen con el nombre de Hermógenes».

Y, como le sigo preguntando, con el deseo de saber qué es lo que dice, él no sólo [*sic*] no me aclara nada, sino que ironiza conmigo, simulando meditar en su interior, como si supiera acerca del asunto algo que, si quisiera decirlo abiertamente, quizá lograra que también yo estuviera de acuerdo [ὁμολογεῖν] con él y dijera lo mismo que él dice.

Así, pues, si eres capaz de dar con el sentido del oráculo de

¹⁷² Este viraje hacia los discursos es a lo que refiere el propio Guthrie (2005, p. 56) cuando menciona el punto de conexión entre el ejercicio socrático, la dialéctica platónica y, por ende, la reflexión del organon aristotélico; cimiento de la filosofía posterior y de la reflexión lingüística actual.

Crátilo, te escucharía con gusto. Aún más, si te parece que tú mismo sabes algo acerca de la exactitud de los nombres, lo escucharía de mejor grado todavía, si quisieras decirlo (383 a 1-384 a 2).

Como se observará en el texto, se hace un énfasis especial en la relación connatural [πεφυκέναι] de la adecuación del nombre, tal como se encargó de precisar Sócrates en esta primera instancia. Es allí, en la primera hipótesis connatural defendida por Sócrates donde el nombre y, por extensión, tanto el lenguaje como el razonamiento encuentran su adecuación. Lejos de esta postura inicial de Sócrates se encuentra una consideración elaborada de un lenguaje, el cual denominamos arbitrario o puramente convencional; tesis que no se explora más que incidentalmente para servir de contraejemplo al argumento sobre la adecuación natural del lenguaje abogada por Sócrates de manera posterior y escasa. En esa misma dirección, podría entenderse mejor el *Crátilo* cuando se comprende que es en el acuerdo (συνθέμενοι, ὁμολογεῖ) donde se encierra la posibilidad de que la palabra tenga una relación por naturaleza en la oralidad y la escritura. Desde allí, se teje una posible relación de ella —de la oralidad— como espíritu de la escritura y, a su vez, como fundamento certero del ejercicio dialéctico.¹⁷³

¿Qué se dice cuando se habla de que el nombre debe estar bien formado por naturaleza? Si se presta atención a la indagación llevada a cabo en el primer capítulo, difícilmente se sostiene que el lenguaje posee esa cualidad natural en referencia al mundo físico. El mundo físico, como imagen siempre criticable del ámbito eidético, ayudará a pensar si el nombre se encuentra bien conformado por naturaleza o si, por el contrario, y en un doble sentido, se encuentra mal logrado, tal como parece ser inicialmente con el caso del nombre dado a Hermógenes¹⁷⁴.

¹⁷³ Esta es la tesis defendida por Reale (2002, p. 43). No obstante, a diferencia de lo planteado por el autor, aquí se defiende que, más allá de los contenidos filosóficos, lo que en realidad contiene esa oralidad dialéctica es el momento de la comunicación, el cual produce la transformación en los particulares. En esa línea de pensamiento debe entenderse las doctrinas no escritas como condiciones pedagógicas depositadas en la praxis dialéctica, las cuales son encargadas de mostrar la posibilidad de un cambio de mirada, tal como lo señala el mismo autor en *Toward a New Interpretation of Plato* (1996, p. 69).

¹⁷⁴ La pequeña chanza que debe tomarse también a modo de cinismo con el nombre de Hermógenes tiene algo de sentido. Su nombre, separado en sus dos raíces (Ἑρμιο-γένης), lleva a vincularlo en una descendencia o un linaje (γένος) con el dios Hermes, el cual es el dios del comercio, del dinero y, también, de la riqueza verbal; aquel que traslada los mensajes entre

La primera parte de la tesis que surge en el diálogo sobre la adecuación natural del nombre fue proclamada contraria por Hermógenes y sobre esta dicotomía giró un buen tiempo la discusión. El nombre es establecido por convención o por acuerdo. La tesis de Crátilo sobre una adecuación natural del nombre fue dejada de lado por el momento con lo cual se comenzó haciendo una delimitación del objeto a trabajar. Hecho esto, y con el fin de llevar a cabo un examen del asunto, se propuso una indagación en contravía a la propuesta inicial. Este asunto se hizo sin perder la unidad temática propia de la dialéctica; a pesar de la división inicial ya señalada. Sócrates mostró las implicaciones que tiene una adecuación por convención e intentó explicar la teoría de Hermógenes con la que hizo referencia a un lenguaje privado. Este argumento se derrumbó desde el mismo instante en el que, admitido el nombre como la parte más pequeña del discurso y, a su vez, al ser el discurso un conglomerado de nombres, estos habrían de ser verdaderos para que el discurso fuera verdadero (*Crátilo*, 385 b 2-c 7). ¿En qué radica la veracidad del nombre? La verdad se encuentra amarrada a la predicación de «lo que es» y, si esto es así, debemos preguntarnos con el proceder socrático ya consolidado en Platón desde los ejercicios iniciales por el τὸ ἔστιν τινοῦ.¹⁷⁵

Hermógenes, dubitativamente anclado a la tesis de Protágoras del *homo mensura* (385 e 4-386 d 1), pareció indicar que no existe nada estable con el propósito de fijar el nombre y, por ende, mucho menos para poder hablar de verdad. No obstante, Sócrates insistió en la existencia de una naturaleza fija con el fin de darle una exactitud al nombre y situó como ejemplo una definición moral a partir de la dicotomía malvado-honrado. La contraparte de esta tesis protagórica la encabezó Eutidemo, quien señaló lo siguiente, de manera un poco tramposa, como bien lo interpreta Sócrates: «Un mismo nombre señala a hombres que se encuentran en situaciones opuestas, es decir, tanto para el que sabe como para el que no» (*Eutidemo*, 278 a 8-10). Tal como se aprecia, al pensar en esta referencia sobre la forma en que

dioses y hombres. Riqueza verbal que, como vemos, Hermógenes no tuvo al estar plegado a la verdad que el experto, Protágoras o Crátilo, le ofrecieron. Por lo demás, el trabajo con las etimologías de los nombres propios es un procedimiento típico de algunos géneros literarios de la época como la tragedia y la comedia (Nussbaum, 2001, p. 472).

175 Es en esta pregunta y no en el diálogo mencionado es donde el profesor Tugendhat (2010, parágrafo § 8.1) ve el inicio de la configuración de los conceptos.

Eutidemo elaboró sus argumentos (la erística), Platón siempre recurrió a considerar el lado contrario de su razonamiento en pro de hallar aquello que buscaba, esta situación sin perder de vista la unidad del discurso. Esta forma de poder observar su contrario es una característica esencial de la práctica dialéctica, tal como se ha trabajado a lo largo de esta indagación (CAPÍTULO UNO). Lo mismo sucede con el punto de partida del argumento, el cual no es la concepción propia de Hermógenes, sino la que se retoma de otro «experto» en la materia, en este caso Protágoras¹⁷⁶.

Mostrar ese o esos puntos donde la correlación existe con el objeto y cómo ello se da, sea el objeto lo que fuere (ideal o fáctico)¹⁷⁷, es aquello que nos muestra el diálogo. El primer camino indica que las acciones son las que llevan a encontrar el punto en el cual puede entenderse uno con el otro de manera exacta, pues cada acción, como cada nombre,

176 La referencia a Protágoras se da una vez que él, a través de sus *Dissoi Logoi* (1996), es el encargado de sostener que de todo razonamiento existen dos versiones y que ambas son válidas para sostener cada argumento. La citación de los discursos dobles se debe a que el texto refleja enseñanzas de carácter protagórico, pero no puede decirse que el documento pueda ser atribuido a Protágoras. Para una discusión en referencia al particular véase la traducción de Solana Dueso (Protágoras, 1996, p. 131-132) sobre dicho texto, la de Becker y Scholz (2004, p. 14-19) o, en algunas otras interpretaciones de un neoprotagorismo, Gardella (2019).

177 Es imposible escapar a la lengua en la que pensamos, pero podemos clarificarla en relación con otras. La palabra «objeto», en español, tiene sus dificultades al referirse a los objetos ideales de pensamiento; por tal razón, en la mayoría de las traducciones se traduce por «seres» al igual que lo hacen Domínguez (Platón, 2002), García Bazán (2020) y Calvo (Platón, 1987a). En las traducciones de Mársico y Divenosa, y Zaranka aparece la palabra «cosas» (Platón, 2005 y 1983). En griego se encuentran tres palabras, cuando menos, para referirse a las cosas o a los objetos: τὸ ὄν, τὰ πράγματα, τὰ πάντα son algunas de ellas, las cuales tienen usos diferentes. Ambas son traducidas por «cosas» al español, pero no puede decirse que sean efectivamente las mismas «cosas». Así lo dejó saber Gadamer (1985) desde su lengua cuando pensó el mundo clásico y expresó:

De hecho, el concepto de “objetividad (abstracta)” y “objeto (abstracto)” para el inmediato conocimiento, en el que el ser humano busca hacerse un mundo familiar, fue tan diferente al propio, [*sic*] que los griegos no tenían cómo caracterizarlo conceptualmente. Ellos apenas podían hablar solamente de una “Cosa [*sic*]”. Lo que ellos usaban a menudo con la palabra griega en esta área, [*sic*] es aquello que no del todo lo dice la palabra extranjera *pragma*, esto es, aquello en lo que uno está involucrado en la vida práctica, lo que no coloca al objeto en frente (*gegensteht*) ni enfrenta (*gegenüber*) como algo a vencer, sino como algo con lo que uno puede interactuar. Es una orientación que fundamenta a los modernos: a través de la estructuración de las ciencias que gobiernan el mundo y su fundamentación técnica es anunciada desde el límite [traducción propia] (p. 5).

Contrario a los *pragmata*, Platón asoció el nombre directamente con el ser sobre el que la investigación versa (421 a 8).

no se encuentran de una vez y por siempre establecidos de manera concreta (para un este particular), sino que se consolidan en el decurso de la situación. De igual forma, cabe señalar que ni las acciones ni los nombres son puestos a capricho o de un modo privado, por cada uno, toda vez que, cuando se llega al mundo, hay un lenguaje para aprender. De este modo, parece enunciarlo Sócrates en el *Crátilo* al controvertir el enunciado de Hermógenes cuando afirmó:

SÓC. [*sic*] - Pues bien, si no todas las cosas [τὰ πάντα] son iguales para todos en un momento dado y siempre, ni tampoco cada uno de los seres [τῶν ὄντων] es propio de cada quien, está claro que las cosas [τὰ πράγματα] (tienen por sí mismas una esencia estable; algo que no es relativo a nosotros ni depende de nosotros, como si fueran llevadas arriba y abajo por las imágenes [φαντάσματι] que de ellas tenemos, sino que tienen por sí mismas la esencia [οὐσίαν] que a cada una por naturaleza [πέφυκεν] le corresponde (386 d 8-e 4).

Cada acción, como cada cosa nombrada, tendrá su respectiva forma de nombrar y también —y esto es importante en la propuesta platónica— su propia situación. En este sentido, podremos señalar que Platón no se encontró trabajando en una teoría lingüística general, la cual es lo encontrado en las versiones de Domínguez y García Bazán. Por el contrario, afinó un lenguaje propio de la filosofía, lo cual se desprendió del hecho de no contemplar los sinónimos como resultado de la indagación. Así comenzó Sócrates a conjurar esa indeterminación protagórica esgrimida por Hermógenes como propia, en la cual cada uno tiene su verdad y, al hacerlo, también controvierte la idea de Eutidemo, según la cual todo es lo mismo. Si se aceptan estas dos formas de la argumentación, no se podría entablar una búsqueda de algo verdadero porque todo lo sería.

La pregunta es ¿cuál es la finalidad de este nombrar que busca la esencia y, por tanto, la estabilidad de los seres? Platón indicó que el nombrar tiene un fin eminentemente educativo y, como si fuera una lanzadera, dicha acción —el nombrar— sirve para discernir y, al tiempo, tejer los razonamientos. Platón lo señaló del siguiente modo:

Sóc. - ¿Y qué era aquello con lo que había que taladrar?

Herm. - La barrena.

Sóc. - ¿Y con lo que tejer?

Herm. - La lanzadera.

Sóc. - ¿Y con lo que nombrar?

Herm. - El nombre. [*sic*] [ὄνομα]

Sóc. - Dices bien. Por tanto, también el nombre es un instrumento [ὄργανον].

Herm. - Sin duda.

Sóc. - Así, pues, si yo preguntara: ¿Qué clase de instrumento era la lanzadera? ¿No es aquel con el que se teje?

Herm. - Sí.

Sóc. - Y tejiendo, ¿qué hacemos? ¿No separamos [διακρίνομεν] la trama y los hilos de la urdimbre, que están mezclados?

Herm. - Sí.

Sóc. - ¿Y podrás decir lo mismo acerca de la barrena y de las otras cosas?

Herm. - Por supuesto.

Sóc. - ¿Puedes decir eso mismo acerca del nombre? Dado que el nombre es un instrumento, ¿qué hacemos al usar los nombres [ὄνόματι ὀνομάζοντες]? (388 a 2-b 6).

El nombre bien establecido, bien armado, bien distinguido y bien identificado ayudaría a la elaboración de buenos discursos y a tener buenos razonamientos (λόγοι). Por buenos razonamientos hay que entender aquellos que no divagan en la palabra y que buscan, ante todo, la precisión, es decir, los razonamientos propios de la filosofía trabajada con esfuerzo. Dicho nombre, como la enseñanza a la que este es relativo, no escapa a una autoridad, en este caso al legislador (389 a 2). Este es quien funda los nombres, los cuales son usados por aquel que sabe: el dialéctico. El paso del legislador al dialéctico como ser capaz de establecer los nombres queda registrado en el *Crátilo*, específicamente en el único apartado de esta conversación donde se refiere a la actividad del dialéctico.

Soc. - Por consiguiente, apreciarás tanto al legislador de aquí como al de los bárbaros, siempre que a cada cosa le dé la forma

del nombre [τοῦ ὀνόματος εἶδος] que le conviene, cualesquiera que sean las sílabas [συλλαβαῖς] en las que lo haga, y no será peor legislador el de aquí que el de cualquier otra parte.

Herm. - Ciertamente.

Soc.- ¿Quién será, pues, el que sabe si la forma [εἶδος] adecuada de lanzadera se halla en una madera cualquiera: el artesano que la hizo o el tejedor que la utiliza?

Herm. - Me parece, Sócrates, que más bien el que la utiliza.

Soc.- ¿Y quién utiliza la obra del fabricante de liras? ¿No será él [*sic*] quien mejor sepa dirigir al que la fabrica y que, una vez terminada, sepa si la lira está bien fabricada o no?

Herm. - Por supuesto.

Soc.- ¿Quién?

Herm. - El citarista

Soc. - ¿Y quién usará la obra del fabricante de barcos?

Herm. - El piloto.

Soc.- Y la obra del legislador ¿quién la dirigirá mejor y la juzgará una vez fabricada, tanto aquí como entre los bárbaros? ¿No será aquel que va a utilizarla?

Herm. - Sí.

Soc. - ¿No es éste [*sic*] el que sabe preguntar?

Herm. - Ciertamente.

Soc.- ¿Y es el mismo el que sabe responder?

Herm. - Sí.

Soc. - Y al que sabe preguntar y responder, ¿le das tú un nombre distinto de dialéctico [ἡ διαλεκτικόν]?

Herm. - No otro, sino ése [*sic*] (390 a 4-d 6).

Así, se presume que habrá una correlación entre lo que anuncia el legislador y lo que reflexiona el dialéctico con miras a poder establecer esta precisión del lenguaje con el fin de establecer una renovación de la práctica discursiva. Una práctica que sirva para no divagar en la palabra, para ejecutar un razonamiento con precisión o, como lo dice el diálogo a propósito del nombre, con la adecuación a las formas (εἶδος) de los objetos, tal como lo refiere la misma cita.

El dialéctico, entonces, es aquel que observa las formas (léase ideas —y estas concebidas aún sin la carga posterior a *Parménides*—)¹⁷⁸. Observarlas ayuda a pensar que los objetos de la naturaleza, entendida esta de una forma fáctica, no son los que se persiguen con el uso del nombre. Así pues, estamos ante una propuesta que no busca inmediatamente, sino de manera mediata una relación objetual con el mundo de una forma más que incidental. A lo que habrá que prestar atención es a la relación lenguaje-naturaleza y entender esta no como una naturaleza física, sino ideal, tal como lo hemos precisado líneas atrás¹⁷⁹.

La puesta en duda de lo real llama a los argumentos. En cuanto a esta forma dialéctica de proceder, es necesario señalar que esta no se agota en explorar la tesis contraria a la afirmación propuesta. Parte de una forma fuente en específico y no de una conversación desprovista de todo rigor; aspecto que contribuye a la generación de un ambiente de debate donde el ejercicio será, en palabras del propio Platón, una ardua práctica. El Estado juega un papel fundamental, aunque de forma no tan directa en el texto. La referencia implícita a la labor del Estado se hace evidente cuando aparece la imagen del legislador como autoridad fundamental para fijar los nombres y también cuando se pone en tela de juicio esa posibilidad de interpretar la naturaleza de una forma diferente al objeto fáctico. Allí se observa que el término naturaleza es usado a la luz de una «racionalidad» o una propensión del hombre como ser natural hacia aquello que no se agota en el objeto inmediato de la sensación. Con ello, es posible pensar en un ideal del conocimiento diferente al de mostrar las simples cosas objetuales; en un modelo de conocimiento que quiere agotar el significado de la palabra en un referente fáctico. En esta apuesta platónica, se hizo énfasis en una forma de conocimiento, la cual se fundamenta en las ideas entendidas como seres no objetuales fácticamente, es decir, objetos que podemos percibir con los sentidos.

178 Esta carga semántica, a la que se hace referencia con el término *eidos*, se considera diferente a una «teoría de las ideas» en Platón. En el *Parménides* se reconoce la necesidad de establecer grandes géneros para las ideas; por tanto, no hay participación individual de los objetos en el mundo de las mismas (131 a 5, 132 a 4). Es a estos objetos a los cuales se puede, salvadas proporciones, arribar mediante los nombres (130 e 6) que Platón asumió, hasta esta parte de su obra, como lo más esencial y general, a diferencia de las imágenes de los objetos físicos que son mudables y que participan de un mismo molde o forma.

179 Sobre el significado de este término ver las páginas 50 y ss. de este libro.

Con un tipo de propedéutica que pasa de las cosas a las ideas, pensar los ideales de un Estado será necesariamente más sencillo.

En este punto se han señalado algunos apartes que son fundamentales. En cuanto al «método», Sócrates se opuso a una tesis que, en esencia, es muy convincente: la existencia de una exactitud privada de los nombres o lo que comúnmente se conoce en la crítica elaborada sobre el diálogo como el convencionalismo. Dicha teoría de la adecuación, pese a lo flagrante, fue puesta en discusión por Sócrates. Para ello fue necesario señalar que existe una dicotomía entre verdadero y «falso» de la cual se debe tomar partido. De igual forma, como contrapeso a esta tesis, se esgrimió una nueva y es el hecho de que debe haber una adecuación, tanto en el nombrar como en relación con las acciones que tal nombrar señala. Dicha relación debe establecer la posibilidad de encontrar un punto fijo. Dentro de la búsqueda de dicho punto, surge la posibilidad de que este sea encarado por el legislador. Por ello, finalmente se propuso que el dialéctico es el encargado de manejar tales precisiones en el razonamiento. Esta situación se hizo previa a un apartado donde se buscó la adecuación del nombre de acuerdo con los elementos que caracterizan el nombre mismo. Así, la indagación partió de mostrar ciertas evidencias en el cimiento cultural de la Grecia antigua (Homero) y mostró cómo es posible, al partir una vez más de base sólida o estable, hacer una aproximación rigurosa a lo señalado tanto por Homero, como por los poetas y los sofistas.

Como se aprecia, el ejercicio promovido por Platón sobre la búsqueda de una adecuación natural del lenguaje por medio de un procedimiento dialéctico tiene varias implicaciones. Por lo mostrado en la indagación, lejos de ser la dialéctica un «método» dogmático de conocimiento, es ella una búsqueda que explora diferentes recursos para su elaboración; una praxis que exige reconsideraciones y segundas navegaciones e, incluso, debe tomar en cuenta las que se hacen a partir de los discursos. Las fuentes que se toman conciernen a la educación del pueblo griego, sean estas de antaño (Homero) o contemporáneas (los sofistas y sacerdotes). Dichas fuentes son clarificadas con el fin de conocer sus implicaciones; la forma de trabajar de este procedimiento busca ante todo la verdad concebida como veracidad argumentada,

la cual no se ampara en la enunciación de escasos argumentos que inquiera a la tradición y que, para su forma de abordaje, no se agota en una sola metodología. Puede compararse, en contraposición a este procedimiento dialéctico que se muestra a través del personaje de Sócrates, la dogmática frase de Hermógenes amparada dubitativamente en Protágoras. Además de ello, puede ponerse en evidencia la diversa cantidad de argumentos y metodologías esgrimidas por Sócrates con el ánimo de aclarar el problema de las pocas alternativas ofrecidas desde el lado de Hermógenes. La sofística, encarada en la parte inicial por este último autor, solo defiende una postura, la cual se encuentra signada en su forma, más no en lo que las palabras dicen por el más antidemocrático de los argumentos: la autoridad y, con ello, la consideración de un único postulado como verdad (todo es relativo). El procedimiento que ejecuta el dialéctico debe considerarse, tal como lo indicó Sedley (2013) como un procedimiento eminentemente educativo.

La segunda referencia a la dialéctica aparece en el apartado etimológico del texto (398 d 1-e 5). En ella se ubica un cambio de la visión heroica en el arte de preguntar y responder y también en la forma en que se hacen los discursos. De allí, Sócrates no dudó un momento en hablar de estos héroes como un tipo cercano a la sofística. La cita de este autor indica:

Todos nacieron del enamoramiento de un dios por una mortal o de un mortal por una diosa. Y si examinas, también esto, de acuerdo con la antigua habla ática [Ἀττικὴν τὴν παλαιὰν φωνήν], sabrás más. Pues te mostrará que se ha desviado un poco, por razones de dicción, del nombre del amor [τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα] del que nacieron los héroes [ἥρωες]. Y este nombre o bien define a los héroes o bien indica que eran sabios y hábiles oradores [ρήτορες] y dialécticos [διαλεκτικοί], puesto que eran expertos en preguntar [ἐρωτᾶν] y en hablar [εἶρειν], y hablar es lo mismo que decir [λέγειν]. Pues, como hace un momento decíamos, los que en el habla ática [ἐν τῇ Ἀττικῇ φωνῇ] se llaman héroes vienen a ser ciertos oradores y hábiles formuladores de preguntas, de manera que la estirpe heroica viene a ser una clase de oradores y de sofistas [ὥστε ρητόρων καὶ σοφιστῶν γένος] (*Crátilo*, 398 d 1-e 5).

Este tipo de héroes cercanos tanto a la sofística como a la retórica en su forma de preguntar y responder son entonces los dialécticos. Ambos, dialécticos como retóricos, concedores del lenguaje (Ἀττικῆ φωνῆ¹⁸⁰) y de las potencias de este en su uso, vienen a ser los nuevos héroes que desplazan la virtud guerrera por la del mejor argumento. Este ideal del nuevo hombre que se juega en la interpretación de la cita se vuelca sobre la nueva forma de construcción de un Estado. Ya no es la lucha del cuerpo a cuerpo o la superioridad del más fuerte (el ideal heroico a seguir), sino el del hombre que conoce las potencias de su idioma con miras a la construcción de sus argumentos.

De esta manera, tomar como algo no serio esta reflexión platónica sería perder el horizonte¹⁸¹. Si bien es cierto que el factor del humor aparece en el escritor, sobre manera en el punto inicial de la obra con el fin de llamar la atención del lector, también es cierto que sus consideraciones no se encuentran exentas de meditación; incluso, señalar que la parte no sería del diálogo, tal como lo ha considerado la crítica sobre el mismo, hace referencia al problema de las etimologías, interpretándolas de un modo anacrónico, constituiría un extravío. Quizás si dirigiéramos los ojos al diálogo queriendo encontrar una sola explicación al problema del lenguaje hallaríamos que este no puede ser entendido, sino como una burla del logos, la cual es como Ewgen (2014) leyó el texto. El diálogo se planteó como ejercicio dialéctico en cuanto muestra que no se desfallece en la indagación pese a encontrar, como en toda averiguación, ciertos límites. La propuesta señalada por Platón buscó, desde tópicos diferentes, una exactitud en el lenguaje y puso en tela de juicio eso que se piensa por el término «naturaleza» para, finalmente, poder esbozar una teoría, en la cual algo permanente tenga lugar en medio del fluir cotidiano donde los objetos desaparecen. El resultado es una pluridiversidad de metodologías y respuestas a la pregunta que inicialmente se formuló. La pluralidad de las respuestas debe leerse como el resultado del trabajo con un objeto que no admite una sola vía posible. Esa naturaleza permanente que se busca

180 Para la interpretación de esta expresión en el *Crátilo* sigo a Montanari (2015), quien entiende la expresión como idioma y no simplemente como una voz.

181 Esta reflexión sobre la seriedad o no del diálogo que tanta tinta ha derramado y sobre la cual hemos citado algunos exponentes es, como señala la interpretación de Gadamer, algo insulsa para la crítica general sobre el autor. A este respecto véase la referencia de García Santos (2014) sobre el célebre artículo de Gadamer, «Platón y los poetas».

en el lenguaje no es indexical y no tiene una sola y única manera de comprobar su veracidad a través del ejercicio de los sentidos; contrario a lo que aparece en el mundo objetual, su posibilidad de adecuación habitará en la región de lo invisible.

4

**CAPÍTULO
CUATRO**

La imposibilidad de un lenguaje natural a través de la dialéctica

Esta parte de la indagación hace referencia a lo conocido dentro de la tradición que ha comentado el texto de Platón como discusión sobre la tesis natural. Esta consideración fue sostenida en la primera parte del dialogo (el diálogo con Hermógenes, 385 a 1-427 d 3) como contrapartida de un lenguaje convencional en Platón. El apartado señalado comenzó desde la intervención final de Hermógenes (427 d 3) y se extendió hasta el final del diálogo (440 e 7). Después de un largo razonamiento entre Sócrates y Hermógenes, Crátilo, tras haber guardado silencio en la primera parte de la discusión, entra en ella. Aquí, la pretensión sostenida al leerlo será mostrar, al igual que en el capítulo anterior, cómo se ejecuta el ejercicio dialéctico entre Sócrates y Crátilo; esta vez al explorar una posición contraria a la defendida en la primera parte del diálogo y sin contar con la aparición del término «dialéctica» en esta parte. Además de ello, la actitud dialéctica también se hizo evidente en la interacción de los personajes de esta segunda parte: Sócrates y Crátilo. Se muestra, en esta lectura, la defensa de la adecuación de los nombres a partir de la convencionalidad, la cual,

lejos de ser una tesis contraria, es la clara demostración de lo que acontece en el diálogo: un ejercicio dialéctico en el cual se exploran diferentes posturas. Este asunto se hace con el ánimo no de promover una concepción particular, sino con miras a tener una mayor claridad del problema. Aquello buscado por Platón, a través de este trabajo, fue obtener un grado mayor de claridad en el punto inicial del camino hacia la «referencia», es decir, los *eidós*.

Esta conversación entre Sócrates y Crátilo posee algunas subdivisiones. Como se había señalado, el ingreso de Crátilo a la conversación ocurrió por una pequeña presentación de Hermógenes donde este recordó que el propio Crátilo no había querido contestar en absoluto sobre la adecuación de los nombres (427 d 7-e 4). Acto seguido, lo que aparece es el punto de partida de la indagación platónica, es decir, el *elenchos* (428 a 6-b 5) con su correspondiente contraejemplo: la actitud de Crátilo en la que hay posesión de la verdad.

El punto de partida, más que el abordaje de una nueva cuestión, será el hecho de volver sobre algunos aspectos de lo ya señalado; esta práctica inicia desde el apartado 428 d 1. En medio de esta revisión se encontrará la problemática acerca de la descripción de la naturaleza del objeto por medio del nombre y, por tanto, los nombres y la instrucción se hallarán ligados (428 d 1-429 a 1). Posteriormente, se hará una referencia a la propiedad con la cual un nombre es establecido, sobre todo porque Crátilo pensó que todo nombre es verdadero por el mero hecho de ser un nombre; si se encuentra adecuadamente establecido (429 a 1-429 c 9). Inmediatamente después, como característica fundamental de la práctica dialéctica, se analiza su tesis contraria: el hecho de pronunciar una palabra no tiene como finalidad describir algo que es (429 e 1-430 a 9). Ante la negativa de Crátilo de aceptar que existen palabras y acciones, tales como la de saludar, esta se coloca como ejemplo de una acción que no tiene como referencia un objeto determinado. Sócrates buscó la manera en que la discusión no se cerrara y trató de explorar la hipótesis en la cual el nombre fuera una imitación del objeto, el cual no era el objeto mismo (430 a 10); situación que dio apertura al debate sobre lo que es el nombre y lo que esto significa con miras a su adecuación. En este apartado que va desde el 430 a 10 al 432

d 10 aparece una interesante relación con la imagen, la cual nos servirá más adelante para señalar la posibilidad de ascensión dialéctica¹⁸².

En vista de este impase y también de que Crátilo aceptó algunos argumentos, lo que permite avanzar un poco más en la discusión dialéctica es el hecho de que Sócrates exploró el argumento de la arbitrariedad de la relación entre el nombre y su objeto (432 d 11 y ss.). Sin embargo, Crátilo no cedió del todo frente a estas afirmaciones y buscó llevar de nuevo la argumentación hacia su consigna, es decir, hacia la existencia de una adecuación natural de los nombres (433 d 1); esta vez en relación con los nombres primitivos. Este punto, pese haber sido desvirtuado nuevamente por Sócrates, pasó a ser objeto de análisis a través de la relación existente entre el nombre y su enseñanza. Así, el que conoce los nombres, de haber una relación de adecuación natural entre el nombre y el objeto (435 d 4-436 b 4), conocería los objetos. Para mostrar entonces que no hay una relación en este sentido, Sócrates esbozó de nuevo un apartado mucho más breve en el análisis del argumento del legislador (436 b 5), además de algunas etimologías de palabras como «episteme», «estable» e «historia» (437 a 2-437 b 2). Esta nueva ruta de razonamientos no pudo leerse como una aparente contradicción con lo ya señalado en la conversación con Hermógenes donde estos argumentos fueron sendas columnas para afirmar la exactitud de los nombres. Recordemos que el procedimiento dialéctico tiene como virtud el hecho de volver sobre lo establecido con miras a buscar la verdad y no precisamente con miras a reafirmar lo que se piensa. En este caso, la búsqueda se encontró orientada a la definición (al hallazgo de la respuesta a la pregunta qué es X) y a explorar cómo se encuentra la adecuación de los nombres.

El último resquicio de la argumentación, previo a que la discusión se disolviera por sugerencia de Sócrates, se encontró en minar el argumento del legislador (437 d 8-438 d 8). Una nueva forma de esa adecuación del nombre se colocó en tela de juicio cuando se exploró la hipótesis de que ni siquiera el conocimiento del nombre, sino el de los seres mismos (ideas) garantizarían el conocimiento. Los seres mismos, concebidos

¹⁸² Sobre este punto observar las páginas 35 y ss. del presente texto en donde se hace referencia a los elementos constitutivos de la dialéctica, los cuales aparecen en la *Carta VII*, y también a la imagen como detonante de la reflexión y no como una mala copia de lo real.

por fuera de los nombres serían quienes, en su contemplación, servirían de garantes a la observación del nombre: quedará pendiente para una futura observación saber entonces qué es lo real. Por el momento, Crátilo debió marchar al bosque y Sócrates, tras haber recorrido los dos caminos de la argumentación, debió permanecer en el ejercicio dialéctico de perseguir la respuesta, para lo cual hubo necesidad de un tercer examen (440 e 3-7).

En general, este apartado de la conversación con Crátilo, aborda una reexaminación del problema y reelabora muchos de los tópicos que inicialmente fueron trabajados en el diálogo con Hermógenes. Esta segunda parte es denominada por Barney (2001) como una reexaminación del problema a la luz de lo señalado por el mismo Sócrates (427 d)¹⁸³. Lo extenso del apartado en el que Crátilo guardó silencio, lo cual podría señalarse de una extensión de casi tres veces en referencia al diálogo entre Hermógenes y Sócrates, ha sido interpretado por Ewegen (2014) como una concesión o acuerdo con la argumentación desarrollada por Sócrates, una vez que en la primera parte hay una defensa con la exactitud natural del nombre, de la cual es partidario el propio Crátilo. Quizás esta forma de interpretar el silencio de Crátilo a lo largo del diálogo se encontró basada en las palabras del mismo cuando este, a su vez, citó las palabras de Ajax (428 b 6-c 3) y admitió la conformidad con lo que Sócrates señaló. Este silencio aprobatorio de Crátilo a lo largo del texto, el cual se interrumpió en esta escena por petición de Sócrates, no está exento de reparos¹⁸⁴.

183 No se introducen problemas nuevos, sino que se reexaminan las tesis. Esta es la común lectura del texto, la cual se comparte en este escrito. Entre estas posturas se encuentran las de Barney (2001, p. 111), la traducción de Jouzas (Platón, 1983) y Domínguez (Platón, 2002).

184 Algunas interpretaciones sobre el silencio aparecen en la obra de Ewegen (2014). Entre ellas se encuentran:

1. (...) Los griegos, al menos desde Eurípides en adelante, eran conscientes de que en algunas ocasiones el silencio puede ser interpretado como un significado de acuerdo [...]
2. Por supuesto, el silencio puede fácilmente significar desaprobación o insatisfacción [...]
3. El silencio puede también ser una renuencia a hablar nacida del miedo o la vergüenza [...]
4. Sócrates afirma haber escuchado que uno deberá encontrar la muerte en un silencio *propicio* (εὐφημία)
5. «Uno podría suponer que el silencio de Crátilo es un caso de este tipo prudente y alegre: un silenciamiento de los λόγος humanos que buscan dejar hablar al λόγος divino» [traducción propia] (p. 155-156).

Tanto la interpretación de Ewegen (2014) como la de Barney (2001) coinciden en que aquello que sucede en este apartado es una reelaboración de la adecuación del lenguaje, pero esta vez al explorar posiciones contrarias. En esta ocasión, Sócrates defiende la existencia de una adecuación en el lenguaje dada por convención mientras Crátilo mantiene su posición acerca de la adecuación natural del lenguaje. Como puede verse, esta contracara del ejercicio dialéctico mostrará la fortaleza de Sócrates al poder contemplar, una vez examinado en su diálogo con Hermógenes, el problema desde una óptica diferente pero siempre al tener en mente la praxis dialéctica caracterizada en este primer momento por el *elenchos*.

Esta práctica elénctica se muestra claramente cuando Sócrates incita a Crátilo para que también este realice lo que le es propio y lleve a cabo su ejercicio. Al hacerlo Sócrates dijo:

La verdad es, Crátilo, que yo mismo no me aferraría a nada de cuanto he ido diciendo, [οὐδὲν ἂν ἰσχυρισάμην], ya que lo he examinado con Hermógenes como mejor me ha parecido.

Por eso mismo, si tienes algo más acertado, atrevete a decirlo, puesto que estoy dispuesto a aceptarlo. No me sorprendería, en efecto, que tuvieras algo mejor que decir; ya que me parece que tú mismo has examinado estas cosas y las has aprendido de otros. Si dices, pues, algo mejor, inscríbeme a mí mismo entre tus discípulos sobre la adecuación de los nombres [περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων] (*Crátilo*, 428 a 6-b 5).

Como vemos, el elemento de no aferrarse a lo dicho, pero al tener la seguridad de lo indagado, lo cual hace parte de la exhortación previa al componente elénctico, se expresa en el hecho de que Sócrates buscó, como lo advierte incluso la ironía socrática, la instrucción por parte de Crátilo. Este elemento se revela una vez Sócrates dio una clara muestra de saber y también de renunciar al mismo. El saber que se profesa en este elemento exhortativo es el de un saber del no saber, es decir, de una apertura hacia el conocimiento que deberá caracterizar todo ejercicio de educación auténtica, a saber, dialéctica.

A partir del modo como está enunciado el problema a trabajar, se tomará como punto de partida la opinión de alguien diestro en el conocimiento de los nombres (περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων) como lo es el propio Crátilo. En esta dirección, por medio de la indagación sobre los enunciados de las personas diestras, sumado a los demás factores que hemos venido señalando (aparición del ἔλεγχος, análisis de la tesis contraria, reflexión sobre el problema de los nombres con los nombres), la reflexión habrá de tener un marco dialéctico a partir de la interacción de los personajes. No obstante, este aparataje tan complejo como la dialéctica no termina aquí y sigue su curso.

Crátilo indicó que Sócrates elaboró sus reflexiones, tal como él piensa al identificar el lenguaje con su referente natural. Naturaleza indica, en esta situación del dialogo, aquello que posee algunas cualidades, tales como exactitud, inmutabilidad, permanencia y no propiamente la referencia al mundo objetual. En ese sentido, la postura defendida hasta el momento por Sócrates se identificó con las concepciones de Crátilo sobre un lenguaje natural solo en cuanto al nombre, pero no en cuanto a sus implícitos, puesto que el ateniense entendió este término de una forma doble, tal como lo hemos visto¹⁸⁵, al tiempo que jugó con el significado de la expresión que Domínguez tradujo como «lo real» (Platón, 2002, p. 134). El resumen que Sócrates situó en la mente de Crátilo fue el siguiente: «La adecuación del nombre, decimos, es la que muestra cómo es lo real [τὸ πρᾶγμα]» (428 e 1-2). Así, por lo real se va a entender una naturaleza que se agota en la descripción de las cualidades de Hermógenes, no Hermógenes como nombre que remite a una idea compuesta descendiente de Hermes o del linaje de Hermes, sino el Hermógenes que se encuentra ante los ojos sin capacidad de comunicación ni dinero. La intervención de Crátilo fue clara en ese sentido: «A mí, Sócrates, me parece que ni siquiera le corresponde, aunque parezca corresponderle, sino que este nombre es realmente de otro, a saber, de aquel al que le pertenece la naturaleza [ἡ φύσις] [que muestra el nombre]» (429 c3-5).

Sócrates propuso una nueva forma de análisis y no se contentó con haber coincidido con Crátilo en cuanto a la existencia de un lenguaje natural. Sócrates, aún elogiado por Crátilo sobre la forma en que se han

185 Sobre el significado de este término ver la página 50 y ss. de este libro.

conducido los razonamientos, se aventuró hacia una zona desconocida del razonamiento, practicó su confesión de no saber y se dejó instruir por Crátilo en cuanto a la adecuación de los nombres. Sócrates indicó lo siguiente:

Sócrates: Buen amigo Crátilo, hace tiempo que me admiro de mi sabiduría y no me fío [ἀπιστῶ] de ella. Por eso me parece que es necesario que someta a un nuevo examen [ἐπανασκέψασθαι]; lo digo, ya que nada es más vergonzoso que engañarse a sí mismo. Pues ¿cómo no va a ser terrible que no se aparte lo más mínimo de uno, sino que esté siempre en su presencia aquel que va a engañarle?

Por tanto, me parece necesario volver con frecuencia sobre lo ya dicho y esforzarse, según el dicho del poeta, en mirar «a la vez hacia adelante y hacia atrás». [*sic*]

Veamos, pues, también nosotros ahora, qué es realmente lo que hemos indagado (*Crátilo*, 428 d 1-e 2).

Sócrates encaró, de esta forma, un nuevo análisis sobre «lo mismo». No señaló la posibilidad de un nuevo estudio sobre cosas diferentes una vez que volvió (μεταστρέψεσθαι) sobre ello, pero sí lo encaró de un modo completamente diferente. Así, la nueva manera propuesta para el abordaje del problema será aquella indicada por Crátilo en su definición del problema, a saber, «la adecuación del nombre [ὀνόματος, φαμέν, ὀρθότης], decimos, es aquella que muestra [ἐνδείξεται] cómo es lo real [τὸ πρᾶγμα]» (428 e 1-2).

Una vez aceptado este modo de proceder no habrá más que aceptar que los nombres deberán establecerse con miras a la instrucción. En los apartados siguientes se encuentra un retorno al problema inicial planteado en el diálogo. Sócrates preguntó a Crátilo lo siguiente: «Entonces, cómo antes se ha dicho ¿afirmaremos que, a Hermógenes, aquí presente, no le corresponde este nombre [ὄνομα] si no le pertenece algo de la raza de Hermes, o que sí le corresponde, mas no adecuadamente [ὀρθῶς]?» (429 b 11-c 2).

Hay aquí una ligera modificación en la forma de encarar el problema, una vez que se hace referencia a la raza de Hermes. Con ello se indica una procedencia natural en sentido biológico, es decir, por el linaje del hombre que tanto Crátilo como Sócrates tuvieron en frente. Esta adecuación aparece al existir un legislador capaz de imponer los nombres y estos llevar un acuerdo con la generación de donde procede el hombre nombrado. El argumento del legislador será posible usarlo de una manera posterior, no anterior al problema. Sin embargo, se puede indicar que el problema dentro de la discusión dialéctica entablada en el *Crátilo* seguirá siendo la misma: el nombre de Hermógenes no es adecuado y, no obstante, existe y describe a alguien.

No es tal el problema a la luz de Crátilo, pues señala entonces que el nombre de Hermógenes es simplemente una apariencia de nombre, es decir, la φύσις del nombre; lo que el nombre mienta como cosa (τὸ πρᾶγμα) no se puede dar. No se da en el sentido de que Hermógenes no proviene de la raza de Hermes; no se da porque Hermógenes ni tiene cualidades como el don de la palabra ni las riquezas que caracterizan a este dios mensajero. En esa medida, el nombre de Hermógenes no se podría señalar como un nombre adecuado, pues las cualidades desprendidas de dicho nombre no concuerdan con lo que es en realidad Hermógenes, como un hombre presente, de carne y hueso.

El problema que tiene lugar en este punto es, de nuevo, el problema de la falsedad o veracidad del nombre. La falsedad del nombre se encuentra ligada aquí con la falta de adecuación de este a la realidad pragmática. Al haber dicha falta de adecuación, lo que ocurre es que no se dice lo que es. Lo que es, entendido en el lenguaje de Crátilo, es de manera evidente lo que se puede señalar con el dedo y, por eso, Crátilo señaló que es imposible hablar falsamente. Siempre, al hablar o al decir algo, se afirma lo que es (429 d 6).

Sócrates señaló algo mucho más delicado al atender esta forma de pensar de Crátilo. Cuando se usa el nombre para algo, siempre se hace al pensar en diferentes maneras de usarlo. El apartado en el que Sócrates lo dijo resulta un poco problemático, pues con la disyunción exclusiva «o» señaló que diferentes usos de los términos o que todos los términos de la pregunta significan lo mismo:

SÓCRATES [*sic*]: ¿Ni decirlo ni comunicarlo a otro [προσειπεῖν]? Pues suponte que alguien se encuentra contigo en el extranjero y, cogiéndote de la mano, te dice «¡hola, forastero ateniense, Hermógenes, hijo de EsmicrIÓN!», ese tal ¿diría [λέξειεν] estas cosas o las afirmarí [φαίη], o [ἦ] las enunciaría [εἶποι] o las comunicaría [προσείποι], no a ti sin más, sino al Hermógenes aquí presente, o a nadie en absoluto? (*Crátilo*, 429 e 3-7).

Es preciso detenerse en el uso de esas palabras para poder seguir adelante una vez que, de su uso, bien sea diferente o similar, Sócrates debió desprender algunas consecuencias. Las palabras rastreadas son λέξειεν, φαίη, εἶποι, προσείποι. Cada una de ellas se encuentra con una disyunción (ἦ) y, al estarlo, guardan relación en el tiempo y modo verbal, el cual obedece en su sintaxis gramatical a un optativo.

La consecuencia de esta digresión llevó a Crátilo, en su testarudez, a pensar que aquel hombre que ejecutara esas acciones se vería precisado a no decir o hacer más que un ruido. No habría precisión en lo que se enuncia al no haber una referencia indexical que se corresponda al nombre. Así, la argumentación naturalista de Crátilo desdeñaría la posibilidad del uso del lenguaje al haber solo un término, el cual se refiere a un objeto. Este uso es de vital importancia, una vez que en este se respalda la mayor parte de lo que, como seres humanos, se hace con el lenguaje¹⁸⁶.

Para escapar a estas posiciones sustancialistas y con el fin de que el diálogo pueda continuar, Sócrates debió señalar que no hay una naturalidad del lenguaje; es decir, el nombre tiene que ser algo diferente de lo que la cosa en sí misma podría ser como objeto indexical. Por ello, es necesario señalar que el nombre debe imitar la cosa. Aquí, en este punto, la cosa debe ser entendida, tal como lo manejó Sócrates desde el principio del diálogo con Crátilo como un *πρᾶγμα* (386 a 2).

186 En cuanto a la importancia del uso del lenguaje puede observarse el texto del profesor Escobar (2006, p. 36). En este hay una gran relevancia de este aspecto, en el cual se enmarca el uso de la palabra.

Encontramos un giro de acuerdo con esta forma de conducirse la conversación en el apartado 430 d 1 en adelante. Allí, hace su arribo el problema de la imitación. Las letras que señalan los nombres serían los resultados de esa imitación (μίμημα) y no la acción de imitar (μίμησις). Es el resultado de la imitación y no la imitación misma por medio de lo cual podríamos acceder al conocimiento¹⁸⁷. En ese sentido, son estos resultados de la imitación, los nombres escritos o si se quiere pintados con letras, los que pueden dar una pista en el camino del conocimiento y no precisamente de las cosas. En este respecto, como señaló Sócrates, el lenguaje deberá apuntar a algo que no es la cosa.¹⁸⁸

Entre los apartados 432 c 7 y 435 d 2 se encontró una nueva indagación sobre la forma en que deben estar establecidos los nombres. En esta parte, llama la atención que, tras haber explorado el recurso a la imagen creada a partir del contacto con el objeto, Sócrates volvió sobre la tesis de una posible imprecisión en el lenguaje al momento de describir la cosa y al dejar deslizar un cambio en la palabra *πᾶγμα* (cosa) por la palabra *ὄν* (seres). Sócrates señaló lo siguiente en esa primera parte:

SÓCRATES [*sic*]: ἸVes, pues, amigo, que es útil buscar una adecuación [ὀρθότητα] distinta de la imagen [εἰκόνας] y de los seres [ὄν] que ahora mencionábamos, y que no es necesario, aun cuando le falte o se le añada algo, que deje de ser imagen [εἰκόνα]? ἸO no percibes que las imágenes [εἰκόνες] están muy lejos de tener los mismos caracteres que lo seres [ὄν] de las que son imágenes [εἰκόνες]?

Crátilo: Sí lo percibo (*Crátilo*, 432 c 7-d 4).

De esta manera, debe haber una adecuación entre los seres (cosas eidéticas, *ὄν*); las imágenes (*εἰκόνα*) elaboradas que deben estar mediadas por el nombre. Esta relación tripartita, la cual el lenguaje intenta

187 En este pasaje sigo la atinada lectura que realiza Delgado (2016, p. 147) a diferencia de la clásica interpretación de Goldschmidt (1981, p. 161-165).

188 De tal manera es registrada en la traducción de Domínguez (Platón, 2002), la cual se sigue cuando afirma: «Sócrates supone en estos dos párrafos (430 e-431 a) que aprendemos el lenguaje asociando la imagen (visual u otra) del objeto a la palabra, escrita (vista) u oral (oído)» (p. 138)

zanjar, lleva a pensar en la existencia de un punto medio para poder explicar que el lenguaje no tenga una relación directa con los seres. Si se parte de esta relación tripartita o de esta triangulación lingüística, como se piensa en la modernidad (Saussure, 1967, p. 28), entonces se habrá dado un paso adelante al dejar de lado lo que en otra ocasión se pudo haberse comprendido como la identificación entre el nombre y el objeto, la cual promovía el pensamiento «mítico». En este sentido, las palabras no son exactas con el objeto ya mencionado, pues se crea una diferenciación con el objeto fáctico, tal como lo defendió Crátilo [πράγμα]; ellas, simplemente, son una imagen (εἰκών) que remite a cómo sería ese ser [ὄν]. El argumento de una naturalidad del lenguaje y esa naturalidad entendida de un modo referencial, fáctico, sería, por tanto, dejado de lado en pro de analizar eso otro que se considera como un modelo a partir de la imagen, el cual, el ser del objeto, produce en quien lo visualiza.

Esta forma de trabajar en la argumentación le permitió a Platón señalar que hay una imprecisión en las letras que forman el nombre. Con base en lo definido al principio del diálogo, si existe la imprecisión en una letra, por necesidad también habrá que esperar la del nombre y, por extensión, del tipo de inexactitud de los discursos. Con esto, más que señalar una deficiencia en el lenguaje, por hablar de manera general, se indicará la posibilidad de existencia de los discursos falsos. Señalar que los discursos son impostores (ψεῦδος) no nos exime de que tengamos que buscar cuáles de ellos son o no adecuados. De allí que, toda indagación deba partir de un análisis de los discursos y que sea este, como vimos, un procedimiento central en el ejercicio dialéctico.

Una visión diferente es la planteada por Ewgen (2014) al señalar: «Tal escenario, nada menos que la posición protagórica, disuelve la unidad que de otro modo pertenecería a un Ser, provocando, en cambio, una duplicidad del Ser [*sic*]» [traducción propia] (p. 167). El «escenario», tal como Ewgen (2014) lo enmarcó, estaría muy cerca de una lectura dogmática de Platón en la que los dos mundos, más que separados, se encuentran abismalmente distanciados. Desde allí, se han hecho las más fuertes críticas a la teoría platónica. En la visión platónica, siempre en busca de la verdad, la imagen tejida puede o no

ser adecuada con el ser que se nombra. Con la forma de adecuación, y al nombrarla con la misma característica que el ser determinado posee, se hallaría una adaptación respectiva al ser, el cual se busca. Bien pensado, si se señalara tal tipo de adecuación, no se admitiría el uso del lenguaje, pues este no tendría usos, sino una sola y única referencia específica a un objeto determinado y se debería entonces, tal como dice la historia acerca de Crátilo, señalar las cosas con el dedo (*Metafísica*, 1010 a 12-13).

Esta reflexión dio un pequeño giro en el apartado 433 c 1-2. Allí, Sócrates le preguntó a Crátilo acerca de la constitución de los elementos de las palabras. Sócrates inquirió: «¿Son apropiadas las que son semejantes [ὅμοια] a las cosas? [πράγμασιν]» (*Crátilo*, 433 c 1-2). De allí se desprenderá que las letras deben tener una relación con el objeto, esta vez fáctico, o describirlo de una manera peculiar. Así, si la palabra «flaco» tiene el sonido de una «l», lo cual es para utilizar o referir el estado de esa persona a través de una imagen delgada. Lo mismo sucede con la palabra «gordo», pues en ella se usan letras redondas para describirlo. Cabe señalar que, en esta referencia, con el lenguaje como copia del objeto real a través del lenguaje alfabético, se puede desprender una anotación al lenguaje ideográfico anterior al alfabético¹⁸⁹ y propicio para las construcciones ideales. En Platón, las letras usadas para las palabras mencionadas son «duro» (σκληρός) y «dureza» (σκληρότης) (434c 8), las cuales tienen una pronunciación fuerte. Dichas palabras imitan la dureza que la misma palabra quiere reproducir, es decir, una cualidad del ser que se menciona. Este hecho se reafirma por tres consonantes seguidas al inicio de la palabra, entre ellas una gutural y, a su vez, poseer también la consonante líquida ro (ρ) como consonante final en la situación de σκληρότης; aspecto que crea también una imagen de endurecimiento en su fonación.

El siguiente pasaje, comprendido entre los numerales 435 a 1 y s.s., insistirá en una combinación de las dos maneras de abordar el problema. Es decir, tanto en la una como en la otra se puede pensar el problema como un acuerdo más que como una exactitud natural. No

¹⁸⁹ Esta es la referencia que, de manera histórica y no filosófica, también se puede registrar en el texto de Haarman (2001) cuando se hace el paso de los ideogramas a la compleja escritura silábica. Este es un paso previo de la escritura alfabética.

obstante, lo que hay que señalar en este punto es el tipo de convención señalada por Platón una vez que dista mucho de la planteada por Hermógenes¹⁹⁰ al intervenir, en ella, de manera soterrada el factor inamovible de la idea. Sin duda, es una convención consigo mismo, un acuerdo axiomático en la pronunciación de ciertas vocales en relación con las palabras. Esta convención remitiría a tener presente la idea. Desde ello se puede pensar que el lenguaje de la matemática es un poco más «objetivo» en tanto puede señalar cosas medibles y cuantificables. Los nombres, por lo menos los que Platón analizó en el recorrido del diálogo, hablan de cualidades. En ese sentido, los nombres, los cuales son la parte fundamental de cualquier indagación en Platón, pueden ayudar a encontrar, una vez establecidos, lo que dicho autor entendió como nombres primigenios; ese otro campo de relación con el resto del mundo. Las cualidades son modificables más no en exceso; estas poseen un momento preciso en el flujo de los objetos. Los números, a pesar de su naturaleza abstracta y de posibilitar el conocimiento de las ideas, tienen la facultad de no reconocer las cualidades que nos son dadas en la multiplicidad del mundo e ignorar, en su búsqueda de universalidad, el contexto brindado por el instante. De forma diferente, una vez que las letras deben leerse como las cifras en la totalidad de la palabra, ellas mismas deben hacer acopio de un contexto mucho más extenso: la frase, el párrafo, el libro, la disciplina de estudio.

De esta manera, aquello que busca el nombre es, en tanto obra, la enseñanza de un determinado tipo de conocimiento. Así lo dijo Crátilo intentando resolver el problema: «Crátilo: Me [*sic*] parece a mí, Sócrates, que el de enseñar [διδάσκειν] y que esto es muy sencillo, ya que quien conoce bien los nombres [τὰ ὀνόματα ἐπίστηται], conoce [ἐπίστασθαι] también las cosas [τὰ πράγματα]» (*Crátilo*, 435 d 4-6). Allí, Sócrates advirtió que se debe pensar en que esta es una forma de enseñanza; puesto que, se usa el verbo διδάσκειν a diferencia de παιδευεῖν¹⁹¹. Crátilo señaló que esta es la única manera posible, la cual nos llevaría a pensar que aquel que descubre los nombres también descubre las cosas

190 También resulta esclarecedora la nota de Domínguez sobre el particular. En su nota a la versión del *Crátilo* (2002) refiere: «La convención no se limita, para Platón, a la simple asociación entre el sonido verbal y la imagen de la cosa por él significada, sino que implica una idea (416 b, 418 b), “convención consigo mismo” o “diálogo consigo mismo” (*Teet.*, 163, 166 c, 189 e6-190 a; *Sof.*, 263 e, 264^a 9; Agustín, *de magistro* §2 y 45)» (p. 144, nota número 182).

191 Consultar la página 54 del presente libro, nota 82.

en realidad; estas cosas entendidas como τὰ πράγματα. Cabe insistir, en esta mención, que las cosas que dicen ya no se expresan mediante el participio del verbo ser (εἶναι) ὄν, las cuales eran, como veíamos, las que se encontraba buscando Sócrates. Aquí aparece un nuevo equívoco que el diálogo no soluciona; es el que se denunciaba antes mediante la pregunta ¿a qué cosas se hace referencia? Al parecer, Crátilo entendió, por cosas, los objetos concretos [τὰ πράγματα], mientras Sócrates habló de las cosas que en realidad son [ὄν]. De esta manera, este último autor se volvió una máscara de las concepciones de Platón y abandonó las enseñanzas de Crátilo.

Esta concepción de la enseñanza (διδάσκειν a diferencia de παιδεύειν) en *Crátilo* vuelve a mostrar una vez más la forma cerrada de entenderla. Para Crátilo no hay varias posibles formas de enseñar o de abordar el problema, tal como Platón lo elaboró en diferentes partes del texto al recurrir a diferentes metodologías (cada una de ellas agrupadas bajo el nombre de dialéctica). Crátilo señaló que su concepción es la única, además de que esta es la mejor. Este dijo: «Mi opinión es ésta [*sic*]: que no existe ningún otro modo de enseñar, sino que éste [*sic*] es el único y el mejor [μόνον καὶ βέλτιστον]» (*Crátilo*, 436 a 1 - 2). Así, se deja entrever el compromiso de Crátilo con la verdad que implica su referencia a cosas fácticas. Este tipo de verdad es mucho más seductora y mucho más demostrable, pero no ayuda a encarar el problema desde diferentes tópicos ni, mucho menos, favorece la abstracción ideal que Platón defendió a través de la dialéctica. Por lo demás, la abstracción es lo que inaugura el pensamiento filosófico con Tales de Mileto, lo cual no solo se evidencia en este autor con la creación de un teorema, sino en el hecho mismo de calcular algunas distancias a partir de sus sombras (DK, 11 A 20). De este modo, lo que es objetivamente real pasa a un plano donde los nombres serían una forma no exenta de peligros por aproximarse a las ideas.

En la siguiente pregunta Sócrates fue mucho más allá y señaló que esta forma de aprender no es solo posible en los nombres. Observemos lo interesante de la cita:

Sócrates: ¿Y piensas que también el descubrimiento [εὑρεσιν] de los seres [ὄντων] consiste en eso: que quien ha descubierto [ηύρηκέναι] los nombres [ὀνόματα] ha descubierto también las cosas por ellos nombradas? ¿O piensas más bien que el modo de buscar [ζητεῖν] y de descubrir [εὐρίσκειν] debe ser distinto del de enseñar y que, en cambio, el modo de aprender [μανθάνειν] coincide con este último? (*Crátilo*, 436 a 3 - 6).

La referencia se hace tanto a las cosas fácticas como a todo aquello que es un ser. Dicha forma de referirse a estos seres se ejecuta a través de los verbos «investigar» (ζητῶ), «descubrir» (εὐρίσκω) y «aprender» (μανθάνω). La enseñanza de la que habló Sócrates en la segunda parte de la pregunta debe ser en la búsqueda y en la indagación, a diferencia de una enseñanza en la repetición de contenidos de los que, estamos seguros, son los mejores. Se puede señalar que existe una relación entre los nombres y el conocimiento, la cual ayuda a identificar tanto si hablamos de seres (τῶν ὄντων) como si conversamos de objetos empíricos (τὰ πράγματα) o si no lo son; de ahí la radical importancia de escoger entre ambas formas (la de Platón o la de Crátilo) de investigar o preguntarse por algo.

Sócrates señaló que este tipo de indagación tiene un gran peligro: asentir al sentido con el que los nombres fueron dados. Sócrates dijo: «Entonces, Crátilo, reflexionemos: si alguien, para buscar las cosas [ζητῶν τὰ πράγματα], siguiera los nombres [ἀκολουθοῖ τοῖς ὀνόμασι], examinando [σκοπῶν] qué quiere decir cada uno de ellos [ἕκαστον βούλεται εἶναι], ¿piensas que corre un peligro no pequeño de equivocarse?» (*Crátilo*, 436 a 9-b 3). Dejarse acompañar por el significado establecido sobre los nombres para ejecutar el trabajo de pensar sobre lo que ellos refieren y, por tanto, hacer depender de ellos los objetos podría perdernos. Se debe poner en duda aquello donde quienes han colocado los nombres han sugerido con su designación, pues siempre se entiende que esta designación corresponde a un querer, el cual sirve de fundamento (βούλεται εἶναι). Con dicha designación, a través del querer, hay recurrencia al argumento de alguien que impone los nombres. La idea del apartado es señalar si se debe o no asentir a este argumento. Crátilo defendió la posición de que ello sea de tal

manera. De diferente forma lo ejecutó Sócrates al indicar que hay que dudar de todo cuanto podamos y, más aún, si tenemos que pensar en estos bornes de la indagación: los nombres. Como puede observarse, a pesar de ser un camino riesgoso con los nombres, es posible tanto el aprendizaje como la indagación.

Después de esta breve discusión, Sócrates retornó a la posición esencialista señalada en las líneas precedentes y dijo:

Examinemos, pues, de nuevo lo que antes hemos expuesto: en la medida en que todo se mueve, se desplaza y corre, decimos que los nombres nos indican la esencia [οὐσίαν τὰ ὀνόματα] de las cosas. ¿O a ti te parece que así manifiestan otra cosa? (Crátilo, 436 e 2-5).

Así comprendido, el nombre tendrá que decir lo que la naturaleza, en este caso la esencia estable (οὐσίαν, ideas), señala. La esencia, así como la naturaleza, establece algo permanente de las cosas que siempre están en devenir. Los nombres deberían indicar la esencia que se muestra en dicho devenir y en la repetición. Crátilo aceptó esta consigna; situación que es el punto de partida de una nueva indagación sobre los nombres. Esta vez no son nombres, los cuales no se hayan observado antes, sino nombres que han estado presentes en la anterior indagación con Hermógenes. El primero de ellos es la palabra ἐπιστήμη, la cual debería hacer referencia a lo que siempre está en movimiento, pero lo que indica es un lugar de reposo. La forma en que esto se lleva a cabo no deja de impactar. Platón sostuvo un cambio que va del término ἐπιστήμην a ἐπεῖσθήμην, tal como quedó registrado en el siguiente apartado:

Sócrates: Examinemos, pues, retomando los mismos nombres, en primer lugar *episteme* [ἐπιστήμην] (ciencia): cómo es un nombre ambiguo. Pues parece significar más bien que ella detiene (*hístésin*) nuestra alma sobre (*epi*) las cosas [ἐπὶ τοῖς πράγμασι] y no que gira en torno a ellas. Y es más adecuado [ὀρθότερόν] pronunciar su comienzo, como se hace actualmente, que quitarle la *e* (e-psilón) y decir *pistéme* [ἐπεῖσθήμην] (Crátilo, 437 a 2-7).

De este modo, el cambio de una parte dentro del lexema de la palabra suele estar mediado por algún uso posterior. En esta instancia, Platón dijo que simplemente esa parte desaparece y muchas veces, aunque el mismo autor no lo expresó para el caso de la palabra que se analiza, esa desaparición se da por el uso.

Esto mismo sucede con los demás nombres, los cuales posibilitan el conocimiento como «estabilidad», «historia», «yerro», «ignorancia» o «intemperancia». Dichos nombres hacen referencia a la forma en que se ejecuta el conocimiento en Platón y, para que exista este, debe ser de algo que, en efecto, no cambie. Como indicó Platón y como lo indicaron luego los diferentes comentaristas, este nuevo uso insertado por el autor a dichos términos no obedece a los usos que de ellos se encuentran en una lengua corriente. Tales usos son los que Platón apropió dentro de su concepción sobre el conocimiento. Así pues, los nombres son interpretados a la luz de algo más general.

Lo mismo sucede, según Sócrates, con lo que él, al final del discurso, identificó con los nombres primarios. Estos son impuestos, como dijo Crátilo, por un ser superior, el cual conduzca a la comprensión de una adecuación. El argumento de Crátilo es tan increíble como el propuesto por Sócrates de su sueño. Así dará lo mismo, al seguir la argumentación planteada por Crátilo, creer en una entidad que fija los nombres sin discriminación alguna y de manera exacta de una vez y para siempre o creer en un sueño donde existan las cosas en sí. De tal manera, entonces habría que conocer las cosas que son en sí mismas a sus pálidos reflejos en la escritura o el nombre. No obstante, el nombre, como imagen del pensamiento, se torna un instante determinante para poder ascender hacia la comprensión de aquello que nunca dejará de ser uno e inmutable. En este sentido, los seres deben ser conocidos por sí mismos, en lugar de ser estos identificados como referencia a algo. La referencia, no hay escapatoria, está dada por la semejanza y es que, bien pensados los nombres, como productos espirituales del hombre, solo pueden tener como referente un ser espiritual: las ideas.

Entonces, es posible pensar que exista un conocimiento de la realidad proporcionada por las ideas y no solo un conocimiento de ella a partir de la imagen. El conocimiento de la realidad, en lugar de la imagen,

será mucho más claro que el otro tipo de conocimiento, toda vez que, a partir de este, se da aquel. Sin embargo, ese conocimiento de la realidad por ser un conocimiento sin *lóγος*, sería difícilmente comunicable y es por ello por lo que se ve precisado del lenguaje hecho de nombres. Este tipo de lenguaje debe ser entendido como una reunión de elementos, la cual se hace con miras a la totalidad.

El diálogo culmina no sin una sensación de que el problema ha quedado encima de la mesa y que no se ha resuelto. Sin embargo, el cierre dado por el propio Sócrates a la conversación tiene un momento previo en el cual Crátilo señaló que él iba a permanecer pensando igual que Heráclito en cuanto a los nombres. Tal como se aprecia, esta respuesta de Crátilo cerró el universo del discurso, una vez que en ella se hizo notoria una forma de siempre permanecer en el mismo universo de las concepciones previas a la argumentación. El hecho de no mover sus concepciones, por mucho que se refiera al nombre de la autoridad de Heráclito antes mencionada y, con ello, se implique a la teoría del flujo eterno, es un factor contradialéctico. Este procedimiento de Crátilo contrasta con el de Sócrates una vez que, incluso, este último ha debido replantear su forma de abordar el problema, tal como lo señaló al inicio de la conversación el mismo Crátilo para intentar pensar de manera diferente.

Planteando estas dos posibilidades con una multiplicidad de metodologías, Sócrates invitó a Crátilo a que continuara pensando el problema. Dicha invitación se dio para que Crátilo no se quedara con las concepciones que había exhibido previamente a la conversación y dejará ese trabajo para la casa. La meditación del pensamiento filosófico, la dialéctica, aparece en la escena de la plática y cuando ella se agota, pues es allí que debemos continuar pensando en el problema. Los limitantes de toda indagación dialéctica siempre son el tiempo de los participantes y su disposición para la conversación.

No se puede señalar la existencia de un compromiso decisivo en la propuesta platónica al elaborar el texto con uno de los tópicos expresados. En caso de recurrir a una propuesta y como se deja ver en las dos intervenciones, tanto en la de Hermógenes como en la de Crátilo,

se puede decir que, a lo sumo, hay un intento por buscar un punto fijo a partir del cual podamos señalar la existencia de algún conocimiento; en especial el conocimiento proporcionado por los nombres que constituyen la parte fundamental del λόγος. Esta situación se entiende a la luz de un procedimiento dialéctico, es decir, de una reflexión sobre los nombres y hecha de nombres.

Asumir esta indagación por el lenguaje como algo no serio estaría fuera del contexto, tal como Ewegen (2014) y Buarque (2011) lo indicaron al vincular este ejercicio con la comedia como género. También lo sería desgajarla del ámbito escritural y no prestarle atención a la configuración de los nombres, tal como como pretende hacerlo la nueva interpretación formulada por Reale (2002)¹⁹². Si bien es cierto que resulta muy difícil, desde la actual perspectiva de análisis del lenguaje, admitir la posibilidad de la validez del estudio del lenguaje expuesta en el diálogo, resulta bastante necesario establecer que este mismo se teje con relación a aclarar la práctica del análisis de los discursos. Dicha práctica concierne a la filosofía platónica y a su dialéctica, tal como heralda de un nuevo modelo de educación; educación que no puede pensarse desprendida del ejercicio de la escritura.

192 La ausencia de este diálogo central en el problema del lenguaje es más que sospechosa en el trabajo de Reale (2002). Consideraciones, solo un poco más generosas, aparecen en otro de sus trabajos (Reale, 1996); no obstante, sin la debida profundidad.

Conclusiones

Es razonable suponer que hasta que no esté presente la palabra adecuada, usted no tendrá la idea, y la palabra para adaptarse requiere un uso contextual adecuado.

HAVELOCK, ERICK A.

Pensar el Crátilo como un diálogo tendiente a demostrar una única hipótesis en la forma de concebir la adecuación del nombre sería algo absurdo. La totalidad de los diálogos platónicos cumplen con una función de divulgación (son de carácter exotérico), tal como se ha visto en la discusión concerniente al género de escritura. Al hacerlo, los diálogos dan a conocer las ideas del autor (Platón), además que logran una transformación en quien los lee a través de la escritura y la adecuada selección de personajes, escenas, palabra y razonamientos. Esta parece ser la consigna de Silverman (2014) cuando señaló: «Dado que un diálogo platónico es una conversación dialéctica diseñada para convocar la mente del lector a filosofar, es apropiado que cada lector luche por descubrir por sí mismo Qué [*sic*] Es [*sic*] el Conocimiento [*sic*]» (s. p.). Al hacer este llamado de atención, con mayúsculas, se señala que el conocimiento se encuentra dado por la cognición de las ideas; fin último al que tienden los nombres correctamente establecidos. De esta consigna platónica sobre el conocimiento, surgió la sinigual manera escogida para su elaboración y su similitud con la tragedia. La forma y los contenidos que tienen lugar en la obra de Platón, más que buscar adoctrinamiento, tienen el cometido de hacer pensar a quien los lee sobre el mismo problema. Se debe pensar en la lectura y en la discusión de la filosofía de Platón como un componente académico sustancial e ineludible en el ejercicio escolar realizado de manera directa. Leer a Platón y procurar acercarse a su manera de escribir abre la puerta al diálogo filosófico, entendido este como un ejercicio en el que debe pensarse con el otro y no en contra del otro o, en su defecto,

por el otro; de allí que, tal como lo indica Reale (2002), ninguno de sus diálogos tenga por título el nombre de Platón o el de Sócrates, salvo la *Apología*.

La consigna de este texto ha sido que el *Crátilo*, mediante la escritura —que es como nos llega el texto—, nos ayuda a pensar en una problemática específica: el problema de la adecuación de los nombres. A este problema se le suma aquello que en realidad se puede conocer: las ideas. Los nombres, como constitutivos de oraciones adecuadamente elaboradas, repercuten en discursos verdaderos y estos en razonamientos sobre *lo que es*; son la herramienta que ayuda a pensar con cierto rigor. La adecuación en el nombre no puede establecerse, tal como lo señala el *Crátilo* de manera unívoca. El hecho de ejecutar este ejercicio del pensamiento sobre los nombres lleva a repensar la tarea de la comunicación o la reflexión sobre el lenguaje con detalles que eran inimaginables hasta la época platónica. Esta forma de trabajo con los discursos se da gracias y en oposición al florecimiento de otras formas de dirigir el discurso, tales como la erística y la retórica, las cuales no pretendían la búsqueda de la verdad, sino el triunfo en la discusión o la adhesión de un auditorio a las premisas del orador. En últimas reconocimiento y triunfo, pero nunca verdad; aunque esa fuera su máscara.

Es bien es cierto que Platón señaló, tanto en la construcción del diálogo entre Hermógenes y Sócrates como en la de este último con Crátilo, que debe haber una especie de forma de abordar el problema a partir de la interacción de sus personajes. La discusión giró, tanto en una parte del diálogo como en otra, sobre argumentos que en apariencia son los mismos en relación con el tópico de trabajo. Lo primero que es necesario hacer es definir el objeto sobre el cual versa la investigación como en el caso del diálogo con Hermógenes (*Crátilo*, 383 a 1-b 6) y luego con Crátilo (*Crátilo*, 427 d 4-440 e 7). Después de ello, elaborar una metodología en la que hay que abordar, en primer lugar, aquello estudiado al tener como punto de partida un objeto de trabajo, el cual se encuentra dado por la información suministrada por expertos (sabios para el uso terminológico de la palabra, para nuestro caso Crátilo, Protágoras, Pródico o el mismo Heráclito). Este procedimiento del punto de partida es una concepción ajena a él mismo.

Un tercer momento identificado en el ejercicio dialéctico fue la no conformación con una hipótesis de trabajo. Se encontró que Sócrates indicó, tanto en el diálogo con Hermógenes (*Crátilo*, 385 a 6) como con Crátilo (*Crátilo*, 428 b 6), que es necesario observar el problema desde diferentes perspectivas. Esta metodología, en la forma de abordar los problemas, instaura una visión que, si bien pertenece a la erística en la que ambos enunciados son válidos, tampoco se resuelve en la certeza dogmática de quien dice saber algo. Como se ve a lo largo del ejercicio, el conocimiento se encuentra en la búsqueda de este, para lo cual la cognición de las letras, de los nombres y de los razonamientos es un inicio fundamental.

Ahora bien, un problema diferente es pensar la palabra en relación con la totalidad de la frase. Esta opinión llevaría a entender el diálogo estudiado en correspondencia con diálogos de ubicación ulterior en la filosofía de Platón y, por ende, entender la filosofía que elabora dicho pensador como un «sistema» o un todo ordenado y no en construcción. La palabra y su adecuación con lo que nombra no es un problema, el cual incumbe a la teoría del conocimiento simplemente; lo que sea la palabra en vínculo con la frase no es solo incumbencia de la sintaxis, sino de la pragmática del lenguaje y por ende de la educación con los nombres. Ambos asuntos, aunque señalados en el texto platónico, no son ahondados por el autor y son referidos de manera accidental una vez que el problema allí se encuentra delimitado a la adecuación del nombre.

La adecuación del nombre tiene que ser un problema a lo largo de un andamiaje cultural que evade la definición o que, tal como lo señala Havelock (1994), aún se encuentra en la construcción de una herramienta para elaborar definiciones con precisión¹⁹³. Este mecanismo de pensamiento —la definición—, descubierto y legado por Sócrates en teoría (al preguntarse por «lo que es»), ayuda a pensar con cierto rigor. Cuando se hace esta pregunta, se avanza un poco en el conocimiento, pero la posibilidad de respuesta y de cómo esa respuesta es tejida ayudaría a pensar en una dirección completamente

193 En cuanto a esta postura de pensar a Platón a medio camino en la formulación de definiciones, también encontramos a Kahn (2010, p.188-189). Por eso, a lo largo de este texto se evade el uso de la palabra «concepto».

diferente a cuando permanecemos en el limbo de la indefinición. Allí, cualquier definición, o incluso un ejemplo, podría tomar el lugar de un significado adecuado. La forma en cómo se define no puede quedar subsumida, como bien se ha dicho, al pacto realizado entre los hombres para definir algo o, en el caso contrario, a su referencia indexical. El pacto entre los hombres para la denominación conduce a pensar que la realidad nombrada por estos, a través del lenguaje, puede ser creada por su vocabulario. Caso contrario, la referencia objetual empírica es completamente problemática al señalar un compromiso con la realidad sensible y esta con el objeto concreto, el cual siempre se escurre en el tiempo. La realidad platónica, invisible e inasible con las manos, es una realidad en la que el pensamiento o la contemplación dotan de sentido o, mejor —para utilizar la metáfora platónica—, dan luz a cuanto rodea y a quien conocen.

Esa fuente de luz que se rehúsa a agotarse es la que se pone en evidencia en el *Crátilo*. Si pensamos que el nombre refiere al objeto tangible y que es esto lo que enseñamos a quienes aprenden de una u otra forma, se desprendería que los dialécticos no tendrían, sino, en consecuencia, una educación en cosas tangibles ($\tau\grave{\alpha}$ πράγματα). Sin embargo, como bien señaló Platón, al usar nombres como «ciencia», «alma», «conocimiento», entre otros, se remiten, de forma dual, a objetos que son empíricos ($\tau\grave{\alpha}$ πράγματα), tales como seres ($\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$) que no pueden ser señalados con el dedo y que, por utilizar la expresión platónica, «fluyen y son arrastrados» (*Crátilo*, 411 b 8-c 1). En ese orden de ideas, habrá que identificar que, si bien algunos de los nombres que se usan pueden ser dados a cosas fácticas por accidente, existe un sinnúmero de ellos, los cuales no son atribuibles a este tipo de entidades. Aún así, bien pensado que el referente sea fáctico, difícilmente con la palabra lapicero, se remite siempre al mismo lapicero; de ahí que Platón señalara la existencia de εἰκόνες o imágenes a las cuales el nombre debe remitir más que a las cosas mismas (*Crátilo*, 432 c 4-d 3).

Para culminar, la indagación sobre la dialéctica expuesta en el *Crátilo* y comprendida como un ejercicio en y con los nombres abre puertas en diferentes vías. La primera de ellas es excluir el texto del género de la comedia en el que ha venido siendo interpretado. La

segunda es volver sobre el esquema fundacional de la modernidad en la lectura de Platón, el cual no se encuentra agotado, tal como puede pensarse de la lectura de Reale (2002) y su impulso a ojear la tradición indirecta. Una tercera la constituye la interpretación de la dialéctica como práctica pedagógica a diferencia de una técnica o de una ciencia esquemáticamente delimitada. En cuanto a lo que el texto encierra, hay en este una apología al conocimiento del mundo, de una manera no objetual, al hacer gala de un procedimiento diversificado que tiende a la unidad (la dialéctica). El hecho de que podamos conocer o nombrar seres que no son físicos nos enseña que no solo el conocimiento, sino la posibilidad de transmisión de dicho conocimiento, es decir, la dialéctica o su posibilidad de enseñanza, tienen que ver con este tipo de objetos. Así, el razonamiento tejido y la forma dialéctica que el razonamiento brinda abren las puertas a pensar en que el mundo no se agota en su referencialidad a lo determinado por las cosas físicas, sino que hay una referencialidad a esas imágenes, las cuales ayudan a conocer eso que tiene un aspecto al parecer inmutable. Eso mismo que en otro tipo de género de escritura, específicamente la «fábula» de Exupéry (1984), señala: «Lo esencial es invisible a los ojos» [traducción propia] (p. 72), es decir, en la lengua del hijo de Pericione: τὸ εἶδος.

Esta situación resulta de extremada importancia. Cuando una civilización determina referentes «invisibles» de manera completamente estable y fija a partir del ejercicio con los nombres, tenemos como resultado de estos una sociedad cerrada, en el buen sentido de Popper (1945). El resultado se da al señalar metafísicamente que esos seres existen de tal y cual forma o, como lo ha hecho la modernidad reciente, señalando al igual que la antigua sofística, que al ser difíciles de asir son relativos y, por tanto, todo se desvanece en el aire. En este sentido, se puede compartir la postura de Barney (2001, p. 114-142) sobre una lectura política del *Crátilo* no por la continua apelación a la imagen del legislador, sino porque el objeto de trabajo del diálogo es la construcción de la referencialidad del nombre y, por ende, la adecuación de este al mundo ideal. El nombre es un producto espiritual y no puede pensarse con este más que objetos, los cuales en verdad son (ideas). Este lado de la adecuación del nombre, más que ser una comedia como lo puede plantear en general el texto de Ewgen (2014), nos lleva a pensar que

este es el elemento con el cual puede cavilar de manera libre (sin atarse a referentes indexicales). Así pues, tanto para Barney (2001) como para la moderna lingüística (Navarro, 1991, p. 205), la forma de referirse a dicha adecuación del nombre no es una sola; por eso, en el diálogo se exploran varias opciones. Un nombre que hace referencia solo a hechos no puede, sino, como en la novela de Dickens (2000) llamada *Hard Times*, reducirnos a nosotros a hechos (*facts*) y, en esos hechos, formar hombres de hechos. Uno de los múltiples aciertos de Platón en este diálogo, lleva a meditar sobre la grandeza y la miseria del hombre, quien, con un lenguaje dado de manera finita y expresado en las imágenes que dan las letras, puede ejecutar, a través de su configuración, diferentes sentidos y hallar, en ellos, lo que es siempre la tarea de la filosofía desde el pensador de Éfeso: ὁ λόγος.

Por último, se señalan las posibilidades futuras de indagación que el presente trabajo deja abiertas. La consideración de la escritura en Platón, vinculada al corazón de su filosofía, es decir a la dialéctica, hace reflexionar sobre el problema fundamental de una cultura que deja la puerta cada vez más abierta para los ejercicios inauténticos de escritura. La consideración de este importante tópico en la formación del espíritu debe conducir a repensar la práctica educativa filosófica, la cual se aborda desde las instituciones. El ejercicio con la escritura como práctica preparatoria del diálogo, y como apropiación de la lengua propia o extranjera, y también de la intelección de los contenidos de la o las cultura(s) es amenazada por la falta de tiempo para la corrección individual del trabajo escrito, para su discusión en pequeños grupos y para el diálogo a partir del texto. Este descuido en la tarea de la escritura conducirá a la ciudadanía en general a un analfabetismo crónico disfrazado de educación, toda vez que entenderíamos las letras, pero no lo que ellas en su configuración tienen para decirnos. Este riesgo había sido detectado por Platón y, por eso, opuso la práctica de la dialéctica a las demás técnicas discursivas. Es ella la que potencializa, tal como se aprecia en la *Carta VII*, una convivencia con el problema que enciende, en quien convive con ellos, la chispa del conocimiento.

En cuanto al impacto de este trabajo sobre el mundo antiguo, considero que la revaloración del ejercicio sobre los nombres es vital. La polémica ofrecida desde los años sesenta con la interpretación de

Havelock (1994) y Reale (2002) aún no está cerrada en el triunfo sin más de la oralidad dialéctica sobre la escritura. Repensar los contenidos de la filosofía, sin hacer pausa tanto en la escritura como en la forma en que se configuran esas expresiones lingüísticas y al incluir en ellas la forma en que han sido entregadas por la historia, ayudaría a conjurar desde la modernidad los inevitables prejuicios divididos en extremos irreconciliables en la interpretación platónica (mundo sensible, mundo inteligible).

Por la riqueza del diálogo quedan muchos puntos sin atender. El presente texto ha querido hacer énfasis solo en los dos apartados que contienen la palabra dialéctica y procurar una interpretación diferente de la misma. No obstante, quedan por examinar varias de las problemáticas que el diálogo contine: la relación del nombrar con la acción estatal, la confrontación con las etimologías (¿qué tipo de filólogo era Platón?), la relación de Sócrates con cada uno de los personajes a través de la temática y por qué ellos son citados precisamente en este diálogo. Estas problemáticas son de sumo interés, ya que en ellas existe una defensa de la interacción entre forma y contenido en el autor, una correlación que no puede ser más que examinada a través de una tercera vía de interpretación.

Índice de autores

Ademollo, Francesco: 11, 15,
81, 82, 94, 102

Agustín, San: 139

Antístenes: 25,

Aristóteles: 12, 18, 19, 20, 22,
26, 37, 48, 49, 53, 56, 71, 76,
96, 101.

Barney, Rachel: 14, 81, 94, 130,
131, 151, 152.

Baxter, Thymoty: 81, 107.

Bellido Melero, Antonio: 11,
81.

Bernabé, Alberto: 15, 48, 94.

Bieda, Esteban: 102.

Bravo, Francisco: 15, 38, 39,
76, 81, 112.

Brisson, Luc: 12.

Cassirer, Ernst: 38.

Clavo, Maité: 39, 48.

Cornford, Francis: 25, 90.

Cousin, Victor: 46.

- Chapell, Timothy: 18. 37, 44, 53, 110, 116, 123.
- Crombie, I. M: 19, 56, 90. Gerald A. Press: 15, 39, 72, 73.
- De Abdera, Protágoras: 14, 21, 24, 31, 48, 49, 83 - 88, 90, 92, 96, 97, 115, 116, 122, 148. Gilson, Etienne: 102.
- Demócrito: 25. González, Francisco: 15, 38, 74.
- De Saussure, Ferdinand: 137. Guthrie, W. K. C: 12, 49, 57, 58, 62, 66 - 68, 81, 82, 86, 90, 92, 95, 96, 113.
- Dickens, Charles: 152. Havelock, Erick: 10, 24, 25, 28, 29, 38, 73, 81, 111, 147, 149, 153.
- Domínguez, Atilano: 11, 16, 81, 84, 85, 94, 96, 97, 108 - 110, 116, 117, 130, 132, 136, 139. Heidegger, Martin: 13, 77.
- Escobar Moncada, Jairo Iván: 81, 95, 135. Heráclito: 32, 57, 144, 148.
- Esquilo: 19, 48. Herrera, Liliana: 6.
- Eurípides: 19, 130. Hipócrates: 9.
- Exupéry, Saint: 151. Homero: 97, 121,
- Ewegen, Montgomery: 10 - 15, 17, 31, 77, 81, 94 - 96, 123, 130, 131, 137, 145, 151. Jenofonte: 100, 101.
- Freire, Paulo: 4. Kahn, Charles: 18, 19, 37, 39, 44, 81, 108, 149.
- Festugière, André: 12, 81. Kraut, Richard: 25, 81, 89.
- Gadamer, H. G: 10, 13, 28, 29, Jaspers, Karl: 9.

- Laercio, Diógenes: 18, 20, 102.
- Lee, Franklin: 59, 60.
- Lisias: 21, 24, 50, 52, 66.
- Lledó, Emilio: 21, 22, 24, 28, 29, 38, 61.
- Mársico, Claudia: 11, 16, 20, 21, 22, 25, 38, 39, 40, 42, 46, 47, 85, 92, 94, 96, 108, 109, 116.
- Monroy, Einar Iván: 4, 5.
- Naddaf, Gerard: 81.
- Navarre, Octave: 23.
- Navarro, Huguetta: 152.
- Nietzsche, Friedrich: 22, 52.
- Peláez Pérez, Carlos Eduardo: 4, 76.
- Perelman, Chaim: 22, 48.
- Platón: 3, 9 - 32, 37, 38, 39, 42 - 44, 46 - 60, 63 - 68, 71, 72, 73, 76 - 78, 81 - 90, 92 - 94, 96 - 100, 102, 103, 107 - 112, 115 - 118, 120, 121, 123, 127, 128, 130, 132, 136 - 143, 147 - 153.
- Popper, Karl: 151.
- Pradeau, Jean François: 12.
- Praetcher, Karl: 90.
- Proclus: 81.
- Reale, Giovanni: 10, 13, 19, 21, 23 - 27, 38, 39, 52, 55, 72, 73, 77, 92, 111, 114, 145, 148, 151, 153.
- Ritter, Carl: 90.
- Rohde, Erwin: 12.
- Robinson, Richard: 38, 39, 48, 71, 73.
- Santos García, María Cristina: 28, 44, 123.
- Sedley, David: 15, 17, 53, 81, 95, 122.
- Schleiermacher, Friedrich: 25, 26, 27, 28.
- Serna, Julián: 4.
- Severo Buarque de Holand, Luisa: 10.
- Shorey, Paul.: 90.
- Silverman, Allan: 10, 74, 81, 90, 147.
- Sófocles: 19.

Schäfer, Christian: 12, 25, 30,
72, 81, 90.

Taylor, Alfred. E.: 90.

Tugendhat, Ernst: 13, 78, 115.

Wieland, Wolfgang: 81,

Willamowitz, Moellendorf U
Von: 90.

Zaragoza, Juan: 27, 51.

Zaranka, Juozas: 11, 94, 109,
116.

Índice de obras

Alcíbiades: 21, 100.

Apología: 21, 87, 90, 92, 148.

Banquete: 5, 19, 21, 55, 81, 83, 84, 90, 111.

Crátilo: 76.

Cármides: 18, 21, 24, 58, 90.

Carta VII: 20, 27, 51, 53, 56, 58, 129, 152.

Critón: 17, 21, 26, 76, 87, 90, 101, 102.

De magistro: 139.

Dialectic and dialogue: 25, 30, 38.

El silencio de la escritura: 29.

El surco del tiempo.

Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura: 29.

Eutidemo: 15, 21, 24, 39, 40, 41 - 43, 46, 64, 69, 83, 90, 92, 115 - 117.

Eutifrón: 11, 15, 18, 21, 58, 76, 90, 97.

Fedón: 13, 14, 17, 21, 22, 50, 54, 66, 78, 82, 83, 84, 90, 96,

100 - 102.

Fedro: 21, 24, 27, 29, 48, 49, 50 - 53, 64 - 66, 68, 69, 78, 82 - 84, 90, 92.

Filebo: 13, 14, 21, 24, 43, 52, 54, 66, 76, 93, 95, 112.

Gorgias: 21, 22, 46, 48, 49, 83, 86, 90.

Griechische Philosophie: 13, 28.

Hard Times: 152.

Hippias Mayor: 31, 58, 93.

Hippias Menor: 21, 22.

Iliada: 19.

La memoria del logos. Estudios sobre el diálogo platónico: 29.

La pregunta por la cosa: 77.

Laques: 18, 21, 57, 58, 74, 75, 90, 93.

Leyes: 21, 82, 83, 93, 97, 102, 111.

Lisis: 18, 21, 58, 76, 83, 90.

Metafísica: 12, 56, 96, 101,

138.

Menexeno: 21, 83.

Menón: 13, 15, 21, 51, 59, 60 - 64, 66, 67, 72, 75, 76, 83, 90, 93, 95, 101, 109.

Parménides: 21, 57, 112, 120.

Platón como retratista: 10.

Platón y los poetas: 123.

Plato a Guide for the Perplexed: 15.

Plato's Middle Period Metaphysics and Epistemology: 74.

Político: 10, 12, 13, 21, 23, 54, 93, 97, 107.

Preface to Plato: 28.

Protágoras: 14, 21, 24, 28, 31, 48, 49, 83, 84, 86 - 88, 90, 92, 96, 97, 115, 116, 122, 148.

República: 20 - 22, 24, 37, 39, 40, 41, 58, 63, 66 - 68, 76, 77, 90 - 92, 97, 108, 109.

Sofista: 11, 12, 13, 21, 23, 39, 42, 43, 66, 82, 84, 93, 107.

*Teoría platónica de la
definición:* 38.

Teeteto: 12, 18, 20, 21, 24, 53,
54, 93, 101, 107.

Timeo: 10, 21.

Índice onomástico

Alma(s): 13,17, 20, 45, 49, 51, 52, 53, 68, 69, 71, 83, 84, 142, 150,

Analítica del lenguaje: 11, 56, 70, 71, 108.

Ciencia(s): 12, 13, 27, 55, 59, 65, 70, 101, 108, 109, 116, 142, 150, 151.

Concepto(s): 37, 115, 116, 149.

Conocimiento: 5, 10 - 24, 27, 33, 42, 44, 46, 50 - 56, 58, 61, 62, 65, 68, 69, 70, 73, 74, 76, 77, 91, 92, 95, 98, 99, 101, 108, 109, 111 - 113, 116, 120, 121,

129, 131, 132, 136, 139, 141, 143, 144, 145, 147, 149, 150 - 152.

Conocimiento de las ideas: 27, 139.

Convención: 14, 16, 33, 81, 82, 85 - 88, 115, 131, 139.

Convencionalismo: 30, 81, 95, 121.

Comedia(s): 10, 14, 15, 18, 19, 26, 31, 107, 115, 145, 150, 151.

Dialéctica: 3, 11 - 18, 20 - 33, 37 - 76, 78, 89, 90, 91, 94, 95,

98 - 101, 108 - 110, 113 - 116,
120 - 122, 127 - 129, 131, 132,
134, 140, 144, 145, 147, 150 -
153

Diálogo(s): 9 - 21 - 24, 26,
29 - 33, 42 - 44, 46, 49, 53,
57 59 - 64, 66, 69, 72, 74, 77,
81 - 83, 85, 86, 88, 89, 90, 92,
94, 95, 96, 101, 103, 107 - 113,
115, 116, 119, 121, 123, 127,
128, 130 - 133, 135, 137, 139,
140, 144, 145, 147 - 149, 151
- 153.

Diálogos socráticos: 18, 20.

División: 11 - 13, 25, 27, 37,
53, 59, 89, 90, 91, 93, 94, 97,
115.

Educación: 3, 10, 12, 20, 39,
41, 54, 58, 66, 67, 68, 72, 73,
77, 92, 93, 96, 101, 121, 131,
145, 149, 150, 152.

Educación filosófica: 41.

Elemento (s): 19, 22, 23, 24,
27, 50, 51, 52, 56, 58, 61, 72,
73, 74, 75, 91, 96, 98, 108, 110,
111, 121, 129, 131, 138, 144,
152.

Epistemología: 12, 17.

Erística: 18, 29, 33, 39, 40, 41,

42 - 49, 51, 60, 61, 64, 68, 71,
108, 110, 116, 148, 149.

Escritura: 3, 4, 10, 11 - 21, 23 -
29, 33, 37 - 39, 48, 49, 50 - 55,
61, 69, 72, 73, 76, 78, 84, 89,
90, 92, 100, 109, 139, 143, 145,
147, 148, 151 - 153,

Etimología(s): 10, 15, 31, 52,
53, 94, 97, 98, 107, 108, 115,
123, 129, 153, 110, 111.

Exactitud: 30, 31, 70, 85, 99,
108 - 110, 114, 115, 121, 123,
129, 130, 132, 138.

Exactitud de los nombres: 114,
129,

Idea(s): 10 - 13, 16, 22 - 25,
27, 29, 31, 37 - 39, 45, 49, 57,
59, 62, 63, 66, 71, 72, 75 - 77,
82, 85, 89, 91, 92, 97, 102, 108,
117, 120, 121, 129, 132, 139,
140 - 143, 147, 148, 150, 151.

Lenguaje: 9 - 16, 29, 30 - 33,
38, 46, 52, 53, 55 - 58, 61 - 63,
65, 67, 69, 70, 71, 73, 75, 77,
84, 88 - 91, 95, 97 - 99, 101,
108 - 112, 114, 115, 117, 119
- 121, 123, 124, 127, 131, 132,
134 - 136, 137 - 139, 144,
145, 148, 149, 150, 152.

Letra(s): 6, 12, 24, 28, 41, 42,

44, 49, 53 - 55, 59, 72, 73, 75,
91, 92, 98, 99, 108, 109 - 111,
136, 137 - 139, 149, 152.

Mayéutica: 20, 59, 73.

Método(s): 14, 15, 28, 38, 46,
49, 55, 58, 71, 85, 108, 110,
121.

Mito(s): 24, 29, 50, 52.

Naturaleza: 11, 16, 20, 25, 30,
31, 33, 47, 49, 63, 65, 67, 81
- 88, 95, 110, 111, 113 - 115,
117, 120, 123, 128, 132, 139,
142.

Naturaleza física: 82, 120.

Naturaleza del conocimiento:
20.

Naturaleza del objeto: 128.

Naturaleza humana o del
hombre: 84.

Naturalismo: 30, 81, 95.

Nombre(s): 12, 14, 16, 17, 19,
24, 29, 31 - 33, 42, 51, 56 -58,
63, 66, 70, 72, 75, 76, 78, 84,
85, 88, 90, 91, 93, 94, 96, 97-
100 - 103, 107, 108, 110, 112
- 115, 117 - 122, 128 - 130, 132
- 137, 139, 140, 142 - 144, 147,

149, 150 - 152.

Objeto(s): 16, 17, 20, 43, 50,
56, 59, 61, 64, 69, 76, 78, 84,
85, 87, 99, 107, 110, 112, 115,
116, 120, 123, 128, 129, 135,
136, 138, 148, 150, 151.

Paradigma: 12, 91, 93.

Poesía: 19, 25.

Poeta(s): 23, 121, 123, 133.

Perplejidad: 16, 32, 44, 47, 55,
59, 70.

Práctica: 10, 11, 13, 15, 16, 18,
22, 28, 29, 30, 31, 33, 37 - 41,
46, 47, 49, 51, 55 -57, 59, 63,
64, 69, 70, 71, 76, 78, 85, 89,
90, 94, 97, 108 - 110, 116, 119,
120, 128, 131, 145, 151, 152.

Práctica analítica: 11, 13, 29,
39, 71, 108.

Poema(s): 20.

Realidad: 5, 10, 82, 86, 96, 99
- 101, 111, 114, 134, 140, 143,
148, 150.

Reminiscencia: 13.

Relativismo: 91, 96.

Retórica: 18, 29, 33, 39, 46, 148, 151.
48 - 50, 52, 58, 66, 71, 84, 101,
108, 110, 123, 148.

Sensación: 12, 53, 76, 120,
144.

Seres: 16, 17, 32, 38, 51, 53,
77, 84, 91, 96, 113, 116, 117,
120, 129, 135 - 137, 141, 143,
150, 151.

Sofística: 11, 14, 23, 31, 46,
86, 87, 122, 123, 151.

Sofista(s): 12, 13, 21, 23, 32,
39, 42, 43, 66, 82, 84, 93, 103,
107, 86, 121, 122.

Teoría del conocimiento: 13,
149.

Teoría de las ideas: 71, 92, 102,
120.

Tradicción: 10 - 12, 23, 25 -27,
48, 57, 70, 71, 75, 86, 89, 97,
113, 122, 127, 151.

Tragedia: 10, 18, 19, 20, 26,
48, 115, 147.

Verdad: 5, 11, 13, 21, 28, 29,
32, 33, 38, 40, 45, 46 - 49, 52,
53, 59, 60, 61, 63, 64, 66, 70,
82, 86, 110, 112, 115, 117, 121,
122, 128, 129, 131, 137, 140,

Índice de términos griegos

ἀλήθεια: 13, 38.

βέβαιος: 82, 85.

διαλεγεσθαι: 72.

είδεναι: 60 - 62, 88.

εἶδος: 59, 119, 151.

εἶναι: 61, 84, 140, 141.

ἐλεγχος: 70, 73 - 75, 132.

ἐπίδειξις: 23.

ἐπιστήμη: 12, 51, 52, 142.

ἔπος: 12.

ἐπιδή: 12.

θεωρέω: 16.

κτηῖσις: 6.

λόγος: 6, 7, 12, 16, 50, 51, 110,
111, 130, 152.

ὄνομα: 10, 12, 16, 51, 78, 84,
88, 110, 112, 118, 122, 133.

νόμος: 81, 82, 85 - 87.

φύσις: 16, 67, 68, 81- 87, 94,
132, 134.

ὁμολογέω: 16.

ὁμολογία: 82, 86, 87.

ὄν: 52, 59, 116, 137, 140.

οὐσία: 96.

συντίθημι: 16, 86.

πρᾶγμα: 59, 84, 116, 132 - 137, 150.

τέχνη: 33, 51, 64, 66, 69.

ψυχή: 12.

Términos griegos transliterados

Aletheia: 13.

Technē: 13, 74.

Dialegesthai: 73, 108.

Eidos: 120, 128.

Elenchos: 39, 58, 70, 74, 128, 131.

Episteme: 108, 129, 142.

Logos: 4, 28, 29, 48, 53, 62, 110,
111.

Onoma: 110.

Polis: 38, 49, 76, 82.

Stoicheiai: 24.

Referencias

- ADEMOLLO, F. (2011). *The Cratylus of Plato a Comentary*. Cambridge.
- ÁLVAREZ, L. (2016). La función propedéutica del sofista y la emergencia del filósofo. División, dialéctica y paradigmas en el diálogo *Sofista*. *ARETÉ Revista de Filosofía*, 28(2), 337-366.
- ARISTÓTELES (1831a). *Aristotelis, Opera Omnia*. Volumen Prius. (Versión por Immanuelis Bekkeri). Ed. Berolini.
- ARISTÓTELES (1831b). *Aristotelis, Opera Omnia*. Volumen Alterum. (Versión por Immanuelis Bekkerini). Ed. Berolini.
- ARISTÓTELES. (1982). Tópicos. En M. Candel Sanmartín (trad.). *Tratados de lógica (Órganon): Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas* (pp. 81-306). Editorial Gredos.
- ARISTÓTELES. (1992). *Poética*. (V. García Yebra, trad.). Editorial Gredos.

- _____. (1998). *Metafísica*. (V. García Yebra, trad.). Editorial Gredos.
- _____. (2002). *Retórica*. (A. Bernabé, trad.). Alianza Editorial.
- ARISTOTLE. (s. f.). *Rhetoric*. (W.D. Ross, ed.). Perseus Digital Library. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0059>.
- _____. (s. f.). *Methaphisics*. (W.D. Ross, ed.). Perseus Digital Library. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0051>.
- BAGHRAMIAN, M. & CARTER, J. A. (Mar 15, 2020). Relativism. En E. N. Zalta (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/relativism/>.
- BARBOSA MARCONDES DE ALMEIDA, B. M. y OLIVEIRA DE PINHO, K. R. (2016). Uma reflexão acerca do Crátilo, de Platão. *Revista Porto das Letras*, 2, 234-252.
- BARNEY, R. (2001). *Names and Nature in Plato's Cratylus*. Routledge.
- BAXTER, T. (1992). *The Cratylus, Plato's critique of naming*. E. J. Brill.
- BECKER, A. & SCHOLZ, P. (2004). *Dissoi Logoi Zweierlei Ansichten*. Verlag.
- BERNABÉ, A. (2004). El papiro derveni. En *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación* (pp. 149-186). Editorial Trotta.
- BRAVO, F. (2002). *Teoría platónica de la definición*. Fondo Editorial de Humanidades y Educación.
- BIEDA, E. (2018). *Griego filosófico*. Editorial Teseo.

- BRANDWOOD, L. (2010). Stylometry and Chronology. En R. Kraut (ed.). *The Cambridge Companion to Plato* (pp. 79-102). Cambridge University.
- BRISSON, L. et PRADEAU, J. F. (1998). *Le vocabulaire de Platon*. Éditions Ellipses.
- BUARQUE, L. (2011) As armas comicas, os interlocutores de Platão no Cratilo. Ed. Hexis.
- BURNET, J. (1936). *The Socratic Doctrine of the Soul*. British Academy.
- CASSIRER, E. (1993). *Filosofía de la Ilustración*. Fondo de Cultura Económica.
- CASTAÑEDA, M. (2020). Platón contra el uso automático de la dialéctica en el Político. En *Educación, arte y política en la filosofía antigua*. (pp. 137-145). Asociación Argentina de Filosofía Antigua.
- CHANTRAINE, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Editions Klincksieck.
- CHAPELL, T. (2004). *Reading Plato's Theaetetus*. Hackett.
- CLAVO, M. T. (2004). Vencer en el diálogo: justicia y retórica en Esquilo y Platón. *Itaca, Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, (20), 73-86.
- CORNFORD, F. M. (1950). *The Unwritten Philosophy and Other Essays*. Cambridge
- COSENTINO, M. (2014). Hacia una interpretación existencial de la prioridad de las definiciones en el élenchos socrático. En M. A. Fierro y E. Bieda. (eds.). *Pensar, desear y actuar en el pensamiento grecolatino. Actas del primer simposio de la Asociación Argentina de Filosofía Antigua* (pp. 61-72). Asociación Argentina de Filosofía Antigua.

- CROMBIE, I. M. (2013). *An examination of Plato's doctrines I. Plato on Man and Society*. Routledge
- DELGADO, C. (2016). Apariencia e imagen: examen a partir de algunos diálogos platónicos. *Estudios de Filosofía*, (54), 131-149.
- DE SIMONE, P. (2020). Plato's Use of the Term Stoicheion. Origin and Implications. *Revista Archai*, (30), 1-18. https://doi.org/10.14195/1984-249X_30_5.
- DICKENS, C. (2000). *Hard Times*. Wordsworth Editions.
- DIELS, H. und KRANZ, W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmannsche.
- DIVENOSA, M. G. y MÁRSICO, C. (2013). *Alegorías del sol, la línea y la caverna*. Editorial Losada.
- DOMÍNGUEZ, A. (2002). *Crátilo o del lenguaje*. Editorial Trotta.
- EGGERS LAN, C. (2000). *El sol, la línea y la caverna*. Ediciones Colinhue.
- ENTRALGO LAIN, P. (1958). *La curación por la palabra*. Ed. Revista de Occidente.
- ESCOBAR, J. (2006). ¿Cómo se puede llegar tarde al conocimiento de las cosas? Sobre *logos* y *ousia* en el *Crátilo* de Platón. *Estudios de Filosofía*, (34), 29-47.
- EWEGEN, M. S. (2014). *Plato's Cratylus, The Comedy of Language*. Indiana University Press.
- EXUPÉRY, F. S. (1984). *Le petit prince*. Éditions Gallimard.

- FERNÁNDEZ MOUJÁN, R. (2019). Parménides como precursor de la dialéctica platónica. *Revista Archai*, (26). https://doi.org/10.14195/1984-249X_26_6.
- FESTUGIÈRE, A. J. (1950). *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Librairie Philosophique.
- FIERRO, M. A. (2011). ¿Pensar entonces desear? ¿Desear entonces pensar? Reflexiones sobre la prioridad del desear o el conocer en el Fedro de Platón. En M. A. Fierro y M. B. Noé (eds.). *Pensar, desear y actuar en el pensamiento grecolatino* (pp. 136-146). Asociación Argentina de Filosofía Antigua.
- FORTES, F. (2016). «Dos antigos homes e mulheres que falaram o esceveram»: estudo do vocabulário da oralidade e da escrita no *Fedro*, de Platão. En *III Congreso Internacional de Filosofia Antigua* (pp.311-320). Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- GADAMER, H. G. (1985). *Gesammelte Werke. Griechische Philosophie* (Tomo II). J.C.B Mohr.
- _____. (2000). *Platos Dialektische Ethik*. Felix Meiner Verlag.
- GARCÍA BAZÁN, F. (2020). *Selección de escritos sobre Platón. Neoplatónicos, herméticos y gnósticos*. Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
- GARCÍA PEÑA, I. (2020). El concepto de *physis* en Platón: entre los pluralistas y Aristóteles. *Revista de Filosofía*, 45(2), 397-411.
- GARCÍA SANTOS, C. (2014). *Los escritos de Gadamer sobre Platón: un diagnóstico de verdad y método. Diálogo y dialéctica en la experiencia hermenéutica* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Educación a Distancia]. Archivo digital. http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:Filosofia-Cgarcia/GARCIA_SANTOS_Cristina_Tesis.pdf.

- GARDELLA, M. (2019). Dissoi lógoi§ 5: contextualización, traducción e interpretación. *Revista Archai*, (26), 1-23. https://doi.org/10.14195/1984-249X_26_1.
- GERALD, A. (2010). *Plato a Guide for the Perplexed*. Ed. Continuum.
- GEORGESCU, T. (2016). Le concept d'étymologie dans les premiers lexicons grecs. Continuité ou rupture avec les dictionnaires étymologiques modernes? En *Words Across History: Advances in Historical Lexicography and Lexicology* (pp. 195-207). Universidad de las Palmas de Gran Canaria.
- GILSON, E. (1922). *La philosophie au Moyen Âge*. Éditions Payot.
- GIOIA, F. G. (2014). La práctica dialéctica y su contrapartida en los diálogos socráticos. En M. A. Fierro y E. Bieda. (Eds.). *Pensar, desear y actuar en el pensamiento grecolatino. Actas del primer simposio de la Asociación Argentina de Filosofía Antigua* (pp. 177-188). Asociación Argentina de Filosofía Antigua.
- GOLDSCHMIDT, V. (1947). *Les dialogues de Platon*. Presses Universitaires de France.
- _____. (1981). *Essai sur le «Cratyle»*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- GONZÁLEZ HINOJOSA, R. A. y LÓPEZ SANTANA, L. E. (2016). Pierre Hadot: el cuidado de sí y la mayéutica socrática como ejercicio espiritual. *CIENCIA ergo-sum: revista científica multidisciplinaria de la Universidad Autónoma del Estado de México*, 23(1), 26-34. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-46512-3>
- GONZÁLEZ, J. F. (1998). *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Northwestern University Press.
- GUTHRIE, W. K. C. (1977a). *The Sophists*. Cambridge University Press.

- _____. (1997b). *A History of Greek Philosophy* (Tomo I). Cambridge University Press.
- _____. (2005). *A History of Greek Philosophy* (Tomo IV). Cambridge University Press.
- _____. (2008). *A History of Greek Philosophy* (Tomo V). Cambridge University Press.
- HAARMANN, H. (2001). *Historia universal de la escritura*. Editorial Gredos.
- _____. (2006). *Elogio de Sócrates*. Editorial Me Cayó el Veinte.
- HEIDEGGER, M. (2009). *La pregunta por la cosa*. Palamedes Editorial.
- HAVELOCK, E. A. (1934). *The Evidence for the Teaching of Socrates*. Harvard University Press.
- _____. (1957). *The Liberal Temper in Greek Politics*. Yale University Press.
- _____. (1978). *The Greek Concept of Justice*. Harvard University Press.
- _____. (1988). *The Muse Learns to Write*. Yale University Press.
- _____. (1994). *Preface to Plato*. Harvard University Press.
- HERMOSO FÉLIX, M. J. (2020). La dialéctica platónica: ¿un fármaco para la polis? *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (62), 109-123. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.062.06>.
- INVERSO, H. (2014). Disputas por el método: ἔλεγχος y dialéctica en el Eutidemo de Platón. *Circe*, (18), 47-60.
- JAEGER, W. (2001). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica.

- JASPERS, K. (1971). *Einführung in die philosophie*. Serie Piper.
- JENOFONTE. (s.f.). *Memorabilia*. Perseus Digital Library. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0207>.
- _____. (1993). *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*. (J. Zaragoza, trad.). Editorial Gredos.
- KAHN, H. C. (1981). Did Plato Write Socratic Dialogues? *The Classical Quarterly*, 31(2), 305-320.
- _____. (2010). *Platón y el diálogo socrático: el uso filosófico de una forma literaria*. (A. G. Mayo, trad.). Escolar y Mayo Editores S. L.
- KRAUT, R. (2010). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press.
- LAERCIO, D. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza Editorial.
- LANZA GONZÁLEZ, H. (2020). ¿Por qué deben estudiar matemática los gobernantes? Paideia, dialéctica y política. *Revista de Filosofía Aurora*, 32(55), 253-278.
- LEE, F. (2001). The Structure of Dialectic in the Meno. *Phronesis*, 46(4), 413-439.
- LEDESMA, F. (2016). El ejemplo de ejemplo sobre el paradigma de la lectura en el *Político* de Platón. *III Congreso Internacional de Filosofía Antigua*. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- LESCANO, E. (2019). Los límites del lenguaje y de la memoria en Carta VII y Fedro a la luz de la crítica platónica a la escritura, como una invitación a la interioridad. *I.º Congreso Internacional*

de Ciencias Humanas. Humanidades entre pasado y futuro.
Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín.

LISI, L. F. (2018). República VII 517a8-521c1. *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica*, 86(2), 233-252. <https://doi.org/10.3989/emerita.2018.02.1716>.

LLEDÓ IÑIGO, E. (1984). *La memoria del logos. Estudios sobre el diálogo platónico.* Editorial Taurus.

_____. (1995). *Memoria de la Ética. Una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles.* Editorial Taurus.

_____. (1999). *El silencio de la escritura.* Espasa Calpe.

_____. (2000). *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria.* Editorial Crítica.

_____. (2008). *Filosofía y lenguaje.* Editorial Crítica.

MARÍN GARZÓN, A. (2019). Schleiermacher y la lucha contra las interpretaciones tradicionales de Platón: un comentario. *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, (25), 156-170.

MÁRSICO, C. (2013). *Platón. Alegorías del sol, la línea y la caverna.* Losada.

MÁRSICO, C. (2010). *Zonas de tensión dialógica.* Libros del Zorzal.

MELERO BELLIDO, A. (1996). *Sofistas testimonios y fragmentos.* Editorial Gredos.

MIRANDA CABALLERO, R. (2016). Sócrates o sobre los ecos del filósofo sin discurso. *Vector Político-L*, (1-2), 25-38.

MONTANARI, F. (2015). *The Brill Dictionary of Ancient Greek.* Brill.

- LÓPEZ RIVERA, J. M. (2016a). Diálogo y comedia en la obra de Platón. Un acercamiento al problema del género. *Disertaciones*, (5), 38-45.
- _____. (2016b). ¿Qué es la dialéctica? Una indagación hasta el *Crátilo*. En *Cuestiones de Filosofía* Vol. 1 - No. 18 (p. 143-164).
- _____. (2022). Reading Plato: Between Tragedy and Comedy in Cratylus. *RIFTP Revista Internacional de Filosofía Teórica y Práctica*, 2 (1), 143-158.
- LUND JØRGENSEN, S. (2019). The Notion of a Correctness of Names in Plato's Cratylus. Arguments for a Basic Distinction. *Methodos*, (19). <https://doi.org/10.4000/methodos.6133>.
- NADDAF, G. (2005). *The Greek Concept of Nature*. State University of New York Press.
- NAVARRÉ, O. (1900). *Essay sur la rhétorique grecque avant Aristote*. Libraire Achette et C.
- NIETZSCHE, F. (1907). *Die Geburt der Tragödie*. Leipzig, C. G. Nauman Verlag.
- NUSSBAUM, M. C. (1995). *Justicia poética*. Ed. Andrés Bello.
- _____. (1995a). Forma y contenido, filosofía y literatura. *Estudios de Filosofía*, (11), 43-106.
- _____. (2001). *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press.
- PAVETTI RUIZ DIAZ, I. O. (2016). Platón y la cuestión de la escritura (esbozo del problema de la escritura en Platón). *Revista Científica de la Facultad de Filosofía UNA*, 3(2), 32-39.

- PETTERSSON, O. (2016). The Legacy of Hermes: Deception and Dialectic in Plato's *Cratylus*. *Journal of Ancient Philosophy*, 10(1), 26-58. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v10i1p26-58>.
- PERELMAN, C. (2012). *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*. Librairie Philoosophique J. Vrin.
- PELÁEZ, C. E. (2019). *La amistad en Aristóteles un fundamento para los juicios éticos*. Editorial Universidad Tecnológica de Pereira.
- PLATO. (1899). *Platonis Opera* (I. Burnet, trad.). Tomo I-VI. Typorapheo Claredoniano. https://archive.org/details/MN40030ucmf_0/page/n13/mode/2up.
- _____. (s.f.). *Apology*. (J. Brunet, ed.). Perseus Digital Library. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text.jsp?doc=Perseus:text:1999.01.0169;text=Apol>.
- _____. (s.f.). *Charmides*. (J. Brunet, ed.). Perseus Digital Library. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0175%3Atext%3DCharm>.
- _____. (s.f.). *Cratylus*. (J. Brunet, ed.). Perseus Digital Library. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/t?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DCrat.%3Asection%3D400b>.
- _____. (s.f.). *Epistles*. (J. Brunet, ed.). Perseus Digital Library. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0163>.
- _____. (s.f.). *Euthydemu*. (J. Brunet, ed.). Perseus Digital Library. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0177>.

- _____. (s.f.). *Gorgias*. (J. Burnet, ed.). Perseus Digital Library. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0177%3Atext%3DGorg>.
- _____. (s.f.). *Hippias Minor*. (J. Burnet, ed.). Perseus Digital Library. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0179>.
- _____. (s.f.). *Ion*. (J. Burnet, ed.). Perseus Digital Library. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0179%3Atext%3DIon>.
- _____. (s.f.). *Laws*. (J. Burnet, ed.). Perseus Digital Library. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0165>.
- _____. (s.f.). *Meno*. (J. Burnet, ed.). Perseus Digital Library. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0177>.
- _____. (s.f.). *Phaedo*. (J. Burnet, ed.). Perseus Digital Library. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169%3Atext%3DPhaedo>.
- _____. (s.f.). *Philebus*. (J. Burnet, ed.). Perseus Digital Library. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0173%3atext%3dPhileb xt%3DPhaedrus>.
- _____. (s.f.). *Phaedrus*. (J. Burnet, ed.). Perseus Digital Library. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Ate>

_____. (s.f.). *Protagoras*. (J. Burnet, ed.). Perseus Digital Library. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0177%3Atext%3DProt>.

_____. (s.f.). *Republic*. (J. Burnet, ed.). Perseus Digital Library. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0167>.

_____. (s.f.). *Sophist*. (J. Burnet, ed.). Perseus Digital Library. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text.jsp?doc=Perseus:text:1999.01.0171:text=Soph>.

_____. (s.f.). *Statesman*. (J. Burnet, ed.). Perseus Digital Library. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text.jsp?doc=Perseus:text:1999.01.0171:text=Stat>.

_____. (s.f.). *Theaetetus*. (J. Burnet, ed.). Perseus Digital Library. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text.jsp?doc=Perseus:text:1999.01.0171:text=Theaet>.

PLATÓN. (1826). Gorgias. En V. Cousin (trad.). *Oeuvres de Platon. Tome Troisième* (pp. 180-413). Bossange Frères.

_____. (1983). *Crátilo* (J. Zaranka, trad.). Universidad Nacional Bogotá.

_____. (1985a). Cármides. En E. Lledó Íñigo. (trad.). *Diálogos I* (pp. 317-368) (2.ª reimp., Biblioteca Clásica Gredos). Editorial Gredos.

_____. (1985b). Critón. En E. Lledó Íñigo. (trad.). *Diálogos I* (pp. 187-212) (2.ª reimp., Biblioteca Clásica Gredos). Editorial Gredos.

_____. (1985c). Eutifrón. En F. J. Calonge. (trad.). *Diálogos I* (pp. 213-242) (1.ª reimp., Biblioteca Clásica Gredos). Editorial Gredos.

- _____. (1985d). Ion. En E. Lledó. (trad.). *Diálogos I* (pp. 243-269) (2.^a reimp., Biblioteca Clásica Gredos). Editorial Gredos.
- _____. (1985e). Protágoras. En C. García Gual. (trad.). *Diálogos I* (pp. 487-589) (2.^a reimp., Biblioteca Clásica Gredos). Editorial Gredos.
- _____. (1987a). Crátilo. En J. L. Calvo. (trad.). *Diálogos II* (pp. 339-461) (1.^a reimp., Biblioteca Clásica Gredos). Editorial Gredos.
- _____. (1987b). Eutidemo. En F. J. Olivieri. (trad.). *Diálogos II* (pp. 191-272) (1.^a reimp., Biblioteca Clásica Gredos). Editorial Gredos.
- _____. (1987c). Gorgias. En J. Calonge. (trad.). *Diálogos II* (pp. 7-145) (1.^a reimp., Biblioteca Clásica Gredos). Editorial Gredos.
- _____. (1987d). Menón. En F. J. Oliveri. (trad.). *Diálogos II* (pp. 273-337) (1.^a reimp., Biblioteca Clásica Gredos). Editorial Gredos.
- _____. (1988a). Fedro. En E. Lledó Iñigo. (trad.). *Diálogos III* (pp. 289-413) (1.^a reimp. Biblioteca Clásica Gredos). Editorial Gredos.
- _____. (1988b). Político. En M. I. Santa Cruz. (trad.). *Diálogos V* (pp. 485-617) (Biblioteca Clásica Gredos). Editorial Gredos.
- _____. (1988c). República. En C. Eggers Lan. (trad.). *Diálogos IV* (pp. 57-497) (1.^a reimp. Biblioteca Clásica Gredos). Editorial Gredos.
- _____. (1988d). Sofista. En N. L. Cordero (trad.). *Diálogos V* (pp. 321-482) (Biblioteca Clásica Gredos). Editorial Gredos.
- _____. (1992a). Carta VII. En J. Zaragoza (trad.). *Diálogos VII* (pp. 485-530) (Biblioteca Clásica Gredos). Editorial Gredos.
- _____. (1998). *Cratyle* (C. Dalimier, trad.). Ed. Flammarion.

- _____. (1999a). *Diálogos VIII. Leyes. (Libros I-VI)* (F. Lisi, trad.) (Biblioteca Clásica Gredos). Editorial Gredos.
- _____. (1999b). *Diálogos IX. Leyes. (Libros VII-XII)* (F. Lisi, trad.) (Biblioteca Clásica Gredos). Editorial Gredos.
- _____. (2002). *Crátilo* (A. Domínguez, trad.). Editorial Trotta.
- _____. (2005). *República* (C. Mársico y M. Divenosa, trad.). Editorial Losada.
- _____. (2006a). *Crátilo* (C. Mársico, trad.). Editorial Losada.
- _____. (2006b). *Teeteto* (M. Boeri, trad.). Editorial Losada.
- _____. (2009). *Fedón* (A. G. Vigo, trad.). Ediciones Colihue.
- _____. (2011). Hipias menor. En C. MÁRSICO. (trad.). *Hipias menor; Hipias mayor* (pp.153-186). Editorial Losada.
- _____. (2012a). *Eutidemo* (C. Mársico y H. Inverso, trad.). Editorial Losada.
- _____. (2012b). *Filebo* (M. Boeri, trad.). Editorial Losada.
- _____. (2014). *Apología de Sócrates* (A. G. Vigo, trad.). Editorial Universitaria.
- PROCLUS. (1996). *On Plato's Cratylus*. (B. Divick, trad.). Ithaca.
- PROTÁGORAS. (1996). *Dissoi Logoi*. (J. Solana Dueso, trad.). Editorial Gredos.
- PONS DOMINGUIS, J. (2019). Dialéctica platónica y metodología. *Revista Española de Educación Comparada*, (34), 118-132. 10.5944/rec.34.2019.24723.

- POPPER, K. (1945). *The Open Society and Its Enemies*. George Routledge.
- POTTIER NAVARRO, H. (1991). *La polisemia léxica en español: teoría y resolución* (S. Álvarez Pérez, trad.). Editorial Gredos.
- REALE, G. (1996). *Toward a New Interpretation of Plato* (J. R. CATAN y R. DAVIES, eds.). The Catholic University of America Press.
- _____. (2002). *Platón. En busca de la sabiduría secreta*. Herder Editorial.
- REVOLLEDO NOVOA, Á. (2012). Del Crátilo al Tractatus, observaciones a una teoría figurativa del significado. *Discusiones Filosóficas*, 13(20), 209-222.
- ROBINSON, R. (1953). *Plato's earlier dialectic*. Oxford University Press.
- ROHDE, E. (1903). *Psique. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. J. C. B. Mohr.
- ROSS, D. (1966). *Plato's Theory of Ideas*. Oxford University Press.
- ROUSSEAU, J. J. (1762). *L'Emile*. Philosophie.
- ROUPA, V. (2020). *Naming as Technē in Plato's Cratylus in Articulations of Nature and Politics in Plato and Hegel*. Palgrave Macmillan, Cham.
- ROWE, CH. (2007). *Plato and the art of philosophical writing*. Cambridge University Press.
- SAUSSURE, F. (1967). *Cours de linguistique générale*. Ed. Payot & Rivages
- SANTOLINO, R. (2016). Aspectos paródicos en el *Crátilo* de Platón. Problemas de interpretación. *RECIAL. Revista del Centro de*

Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Áreas Letras, 7(9), 1-16.

- SEDLEY, D. (2003). *Plato's Cratylus*. Cambridge University Press.
- _____. (2013). *Plato's Cratylus*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/plato-cratylus/>.
- SEVERO BUARQUE DE HOLANDA, L. (2011). *As armas cômicas, os interlocutores de Platão no Crátilo*. Editorial Hexis.
- _____. (2017). As etimologias de *sóma* no *Crátilo* de Platão. *Enunciação. Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ*, 2(1), 104-118.
- SCHÄFER, C. (2007). *Platon-Lexikon*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).
- SILVERMAN, A. (2014). *Plato's Middle Period Metaphysics and Epistemology*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/plato-metaphysics/>.
- SCHIAPPA, E. (2003). *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rethoric*. University of South Carolina Press.
- SQUIZZATO, T. C. (2016). El planteo lingüístico del Crátilo: alcances y limitaciones. *Hermenéutica Intercultural: Revista de Filosofía*, (25), 157-175.
- SZLEZÁK, TH. A. (1985). *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. Walter de Gruyter.
- _____. (1997). *Leer a Platón* (J. L. García Rúa, trad.). Alianza Editorial.

_____. (2020). Sobre el significado de los conceptos clave en la crítica a la escritura de Platón: un enfoque filológico a Fedro 274b-278e (J. Ugalde Quintana, trad.). *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía*, (36), 161-171. <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2019.36.1132>.

TENNEMAN, W. G. (1833). *History of philosophy*. D.A Talboys

TUGENDHAT, E. (1976). *Vorlesungen zur einföhrung in die sprachanalytische philosophie*. Suhrkamp Verlag.

_____. (2010). *Logisch-semantische Propädeutik*. Editorial Reclam.

VÁSQUEZ YEL, S. (2017). Persuasión en Platón: de la crítica de la retórica a su reformulación en *Resonancias. Revista de de Filosofía*, 3, 77-81.

VILLAR, F. (2020a). Los hermanos erísticos del Eutidemo en las definiciones del Sofista en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 25(1), 7-25.

_____. (2020b). No-ser, falsedad y contradicción: la segunda demostración erística del Eutidemo y el problema de lo falso en el Sofista. *Tópicos, Revista de Filosofía*, (58), 11-37.

WIELAND, W. (1991). La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad. *Méthexis*, (IV), 19-37.

*Este libro fue terminado por la editorial de la Universidad Tecnológica de Pereira
en mayo del 2022, bajo el cuidado del autor.
Pereira, Risaralda, Colombia.*

El texto aborda el problema de la dialéctica como una práctica discursiva valiéndose de una reflexión sobre el lenguaje, la cual se consigna a lo largo de Crátilo. La dialéctica platónica es el corazón de la filosofía del autor. Interpretada en algunas ocasiones como ciencia (ἐπιστήμη Rep. 366 c 7, 438 c 6, 511 c 5), método (μέθοδος 262 c 10 - 269 c 6) o técnica (τέχνη Fedro 276 e 5 - 277 e 4), la dialéctica se reduce a un simple método de razonamiento, en algunos casos emparentado con la lógica. En esta dirección, ella señala el discurso hablado como su frontera (διαλέγω). No obstante, el problema que nos deja esta piedra angular de la filosofía platónica va mucho más allá. Esta debe ser entendida, y hacia allá apunta la propuesta, como una praxis que se sirve del lenguaje (διάλεκτος), tanto hablado como escrito, pero que no se agota en él. La práctica dialéctica, como lo ha señalado el profesor Francisco Gonzales (1998), puede medirse en lo que Platón indica temáticamente sobre ella, tanto como en lo que se trasluce en la interacción de sus personajes: en los recursos formales en juego para la lectura del autor (tercera vía de interpretación). El Crátilo platónico que ha sido considerado contemporáneamente como un diálogo cercano a la comedia, o como una ironía lingüística, adquiere mediante esta concepción una posibilidad de relectura.

Facultad de Bellas Artes y Humanidades
Colección Trabajos de Investigación

eISBN: 978-958-722-625-6

