

CAPITULO V

RELACIÓN DE LAS IDEAS CON EL LENGUAJE

- I. El discurso ó la disposición de las palabras: teoría del *Sofista*.—II. Los elementos del discurso ó las palabras mismas: explicación del *Cratilo*.

I

La dialéctica, que es en su origen el arte de conversar, no puede menos de estar unida por estrechas relaciones á la ciencia del lenguaje. Ahora bien; ¿es éste enteramente convencional, ó tiene leyes basadas en la naturaleza de las ideas y en su mutua participación? Tal es el problema que Platón se propone resolver, á cuyo efecto distingue en el lenguaje: a) la disposición de las palabras en el discurso ó sintaxis de la proposición; b) las palabras mismas ó elementos del discurso. La primera parte está tratada en el *Sofista*, la segunda en el *Cratilo*.

La sintaxis es la sección de la gramática en que lo arbitrario tiene menos lugar, y en que se observa la relación más íntima entre los signos y los pensamientos. En el *Sofista*, después de exponer la teoría de la comunicación mutua de los diferentes géneros, Platón busca su realización en el lenguaje. «¿Qué es lo que debemos considerar en los nombres?—Si pueden todos

ser unidos unos á otros, ó si, por el contrario, no pueden, ó si, finalmente, unos pueden y otros no.» Sigue un análisis de las condiciones esenciales y universales del lenguaje. «Tenemos dos especies de signos para representar lo que existe por medio de la voz... Llamamos *verbo* al signo representativo de las acciones y *nombre* al signo vocal que se aplica á los que ejecutan estas acciones... Los nombres solos, pronunciados unos después de otros, no forman un discurso, y lo mismo se aplica á una serie de verbos pronunciados sin mezcla de nombres... no representan ni acción ni inacción, ni existencia de un ser más que de un no-ser. Pero desde el momento en que se les une, se conforman unos con otros, y de ellos resulta un discurso.» Todo discurso es *verdadero ó falso*; verdadero, cuando el verbo une en la proposición cosas unidas en la realidad; falso, cuando la mezcla de las palabras no representa la verdadera comunicación de los géneros. Luego ya en las primeras leyes de la palabra se formulan las leyes de las Ideas mismas, y la teoría de la participación se justifica en la sintaxis de la proposición, sin que el azar y la convención tomen en ello la menor parte.

La armonía del lenguaje y del pensamiento es tal, que algunos filósofos llegan hasta identificar el juicio y la proposición. Ciertos críticos han supuesto que el mismo Platón llegaba á este resultado, ó al menos que hacía depender el pensamiento del lenguaje. De Bonald intentó apoyar sus doctrinas en el pasaje siguiente del *Sofista*: «Digo que pensamiento y discurso *son la misma cosa*, con la sola diferencia de que el *diálogo interior* del alma consigo misma y sin la voz se llama pensamiento, mientras que lo que viene del pensamiento por la boca con sonidos articulados se llama

discurso.—Muy bien.—Además, hay algo que sabemos estar contenido en discurso.—¿Qué?—La afirmación y la negación.—Sí.—Y cuando esto se verifica silenciosamente en el alma por el pensamiento, ¿no debemos llamarlo opinión?—Seguramente.» Se ha supuesto, por estas frases, que Platón consideraba el lenguaje como la condición esencial del pensamiento, y que su teoría se podía formular del modo siguiente: «Pensamos nuestra palabra y hablamos nuestro pensamiento.» Ahora bien; es de notar ante todo que no se trata aquí del *raciocinio* ó de la *razón*, sino de la *opinión*. Además, Platón hace depender la unión de las palabras de los géneros y de las Ideas; lejos de querer sacrificarlo todo á los signos, prueba á demostrar que los signos están sometidos á las leyes de la realidad. Por último, la comparación ingeniosa de la opinión con el lenguaje no puede ser considerada como una definición científica. Si Platón habla del discurso antes de hablar de la opinión y de la imaginación, lo hace porque es más fácil comprender las leyes del espíritu cuando se las estudia bajo las formas precisas del lenguaje, en las cuales se reflejan. La palabra es al pensamiento lo que un espejo al objeto. Lejos de querer identificar estas dos cosas, Platón va á distinguirlas con el mayor cuidado en el *Cratylo*, donde refuta á los que quieren absorber la ciencia en las palabras, en vez de subordinar las palabras á las Ideas.

II

«El *Cratylo*, dice Proclo en su comentario, nos enseña el valor propio de las palabras, y por este estudio debe comenzar todo el que quiera llegar á ser dia-

léctico.» Y, efectivamente, el procedimiento lógico más importante para el dialéctico es la definición. Mas ¡cuán cerca está la definición de las palabras de la definición de las cosas! En virtud de esta relación íntima que une la palabra á la noción, llama Proclo al *Cratyló* «un diálogo dialéctico». No es, añade, «la dialéctica peripatética meramente abstracta (1), sino la del gran Platón, que pone la dialéctica después de las matemáticas y de la ética, como introducción á la alta filosofía, al conocimiento de la causa única de todas las cosas, el Bien». «Como en el *Parménides*, Platón da á conocer, no la vana dialéctica, sino la que penetra en el fondo de las cosas, del mismo modo aquí trata de la gramática en su relación con la ciencia de los seres... Quiere enseñar los principios de los seres y de la dialéctica, puesto que habla al mismo tiempo de los nombres y de lo que designan (2).»

El *Cratyló* es, en efecto, un diálogo muy metafísico y de seria importancia, aparte del interés que ofrece filológicamente considerado (3).

Los sistemas principales pugnan en el *Cratyló*. Hermógenes cree que «la propiedad de los nombres reside en la convención y el consentimiento de la humanidad. El verdadero nombre de un objeto es el que se le impone; si á este nombre se sustituye otro, no es

(1) Esto quiere decir que es una lógica formal, donde no se estudian sino abstracciones independientes de la realidad.

(2) Idem.

(3) La interpretación del *Cratyló* ha dado lugar á numerosas controversias. Véase principalmente á Schleiermacher, II, 322; Staullbaum, *Argum.* 14; Grote, *Plato and the other companions of Sokrates*, II, 501; Ast, *Societat. Philol.*, Leipzig, III, 19; *Leb. und Schir. Plat.*, 351; Socher, página 163. Clarsen, *De primordiis grammaticae Graecae*, pág. 36; Renan, *Origines du langage*, pág. 146; Lenormant, *Cratyló*.

menos propio que el anterior, de la misma manera que, si cambiamos el nombre de nuestros esclavos, los nuevos nombres que gustemos de darles no tienen menos valor que los antiguos». Esta opinión, según Proclo, era la de Demócrito. «Demócrito, que atribuía los nombres á una institución humana, quería basar su doctrina sobre cuatro argumentos. Deducía el primero de la homonimia; damos el mismo nombre á cosas diferentes; por consiguiente, los nombres no se adaptan á la naturaleza. Sacaba el segundo de la sinonimia; si pudiesen convenir nombres diferentes á una sola y misma cosa, la recíproca sería verdadera, lo cual es imposible. Alegaba como tercera prueba el cambio de nombres (por ejemplo, el de *Aristóteles* en el de *Platón*). Por último, argüía la falta de analogía. ¿Por qué no hay un verbo que venga de *δικαιοσύνη*, como *φρονεῖν* de *φρόνησις*? Concluía que los nombres son formados al azar y no según la naturaleza.

Según la escuela de Heráclito, por el contrario, el conocimiento de los nombres que no tienen nada de arbitrario, da el conocimiento de las cosas. Cratylo es fiel á la opinión de su maestro. «Según él, un *nombre* es la designación de un objeto por tal ó cual sonido, con arreglo á una convención arbitraria; dice que hay en los nombres cierta propiedad natural que es la misma en los griegos y en los bárbaros.» Un nombre que no fuese natural, decía, no sería un nombre; del mismo modo que el que dice falso no dice nada.

Sócrates, llamado por Hermógenes á decidir entre Demócrito y Heráclito, recita sucesivamente lo que hay de exagerado y exclusivista en sus doctrinas. Comienza por la doctrina del lenguaje convencional, y para probar su inexactitud, se apoya en la naturaleza esencial de la *acción de nombrar*, en el origen del len-

guaje, y, finalmente, en las leyes filosóficas y filológicas de su formación.

A) Sócrates hace primero comprender á Hermógenes que la acción de *nombrar* debe tener su esencia, su ley natural, su Idea. Todas nuestras acciones están determinadas, no solamente por nuestro modo de sentir, como creía Protágoras, sino también por la naturaleza de las cosas á que se aplican (1). «Porque las cosas tienen en sí mismas una realidad constante; no son ni relativas á nosotros ni dependientes de nosotros, y no varían á razón de nuestro modo de ver, sino que subsisten en sí mismas según su esencia y su constitución natural.» «Si queremos cortar una cosa, es á condición de emplear lo que se necesita para cortarla. Si queremos desenredar un ovillo, debemos servirnos de lo que es necesario para eso... Ahora bien; el nombre es un instrumento de enseñar que sirve para desenredar las cosas, como el telar para deshilvanar los ovillos.» En otros términos; el nombre es un instrumento de análisis por el cual se distingue de las cosas; lo cual no impide que sea al mismo tiempo la expresión de una síntesis por la cual se reúnen bajo un mismo signo las cosas que poseen caracteres comunes. Pero toda operación dialéctica, toda acción del pensamiento, tiene su ley y su tipo. El nombre, como el telar, debe, pues, tener su idea; y considerado en atención á este primer título, no tiene nada de convencional.»

B) En segundo lugar, el telar es obra del carpintero; pero, ¿de qué artista es obra el nombre? Esta es la

(1) Este pasaje, en el cual Platón considera la palabra como una acción ejercida sobre un objeto, se corresponde, en el *Sofista* (pág. 448) con el pasaje en el cual el conocimiento es representado como una acción que posee igualmente su objeto.

cuestión del origen de las lenguas. La respuesta de Sócrates parece á primera vista harto extraña. «¿No crees que es la *ley* la que nos da los nombres?—En apariencia...—Así, pues, Hermógenes, no á todos los hombres pertenece dar nombres á las cosas, sino á un verdadero artista de nombres. Este agente de nombre es, á lo que parece, el *legislador*, de todos los artistas el más raro entre los hombres.» Sabemos que, en la antigüedad, el término νόμος designaba primero el *uso*, después la *ley*. Las primeras leyes, en efecto, fueron los primeros usos. ¿Y de dónde vinieron los usos salvajes, si no es de los pueblos mismos y del des-envolvimiento de su inteligencia? El primer legislador (como dirá muy pronto Platón) es, por tanto, la inteligencia; ella es la que poco á poco creó la lengua, no promulgando *leyes* formales (opinión demasiado absurda para ser adoptada por Sócrates), sino produciendo las *costumbres*, fruto de la razón común. De esta manera, medio seria, medio simbólica, se puede interpretar el pensamiento de Platón. Esto es también, muy probablemente, lo que quería decir Pitágoras, que profesaba la misma opinión que Platón. Se le preguntaba: «¿Cuál es de todos los seres el más sabio?—El número, respondía.—¿Y después del número?—*El que ha dado nombre á las cosas.*» Platón se acordaba acaso de esta frase al escribir el *Cratyló*. Proclo, que la cita, ve con razón en ella un símbolo, pero la interpreta de modo muy extraño. «El número, dice, es el mundo inteligible; y por el que ha dado nombre á las cosas, Pitágoras quería designar *el alma, que debe el ser á la inteligencia.*» Sería más sencillo entender la inteligencia misma. El número, *que es el más sabio de todos los seres*, expresa la realidad misma considerada en sus relaciones inteligibles é inmutables. *El que*

ha dado nombre á las cosas es el espíritu. «¿Quién hace, según tú, que las cosas se llamen como se llaman? ¿No es el que ha inventado los nombres?—Ahora bien; éste debe ser la *inteligencia* de los dioses ó de los hombres, ó de unos y otros. Luego el que ha llamado las cosas por su nombre, τὸ καλέσαν, y lo bello, τὸ καλόν, son la misma cosa, á saber, la *inteligencia*.» El origen del lenguaje y de sus leyes es, pues, según Platón, el trabajo de la *inteligencia* adaptado á las leyes de las cosas.

En efecto; mediante este trabajo, la *inteligencia* se acomoda, con una prudencia instintiva ó reflexiva, á la naturaleza misma de los objetos y á sus esencias inteligibles. «Considera, dice Platón, por qué ley se rige el legislador (la *inteligencia* común) al establecer los nombres. Recuerda lo que decíamos ahora poco. ¿Por qué se rige el carpintero que hace el telar? ¿No es por la operación misma del tejido?—Seguramente.—Y si, á la mitad del trabajo, el telar llega á romperse, ¿fabricará él otro á imitación suya ó recurrirá más bien á la *Idea* misma que le habia servido de modelo para hacer el primero?... Y esta *Idea*, ¿no sería justo llamarla *el telar por excelencia*? El legislador debe también formar con los sonidos y las sílabas los nombres que convienen á las cosas; es preciso que las forme y las instituya, fijando sus miradas en la *Idea del nombre*, si quiere ser un buen instituidor de nombres... Con tal de que apropie convenientemente á cada cosa la *Idea del nombre*, cualesquiera que sean las sílabas de que se sirve, el nombre no tendrá más ó menos motivos para pertenecer á nuestro país ó á cualquier otro... ¿Y quién, finalmente, deberá dirigir y juzgar luego la obra del legislador, ya entre nosotros, ya entre los bárbaros? ¿No es el mismo?—Sí.—

Y al que sabe preguntar y responder, ¿no lo llamas dialéctico? Así, pues, el nombre, obra del legislador, deberá, para ser válido, estar formado bajo la dirección de un dialéctico.» Las leyes de la dialéctica, en efecto, son las leyes del pensamiento y de las cosas y, por consiguiente, también las leyes de la palabra. Así reaparece, á propósito del lenguaje, la teoría de las Ideas. «Cratylo, continúa Sócrates, tiene, pues, razón al decir que hay nombres naturales á las cosas... Los nombres verdaderamente propios se encontrarán especialmente, según todas las apariencias, entre los que se relacionan con las cosas eternas y con la naturaleza. Estos, en efecto, debieron ser establecidos con especial cuidado. Acaso muchos vienen de una potencia más alta y divina que la de los hombres.» Alguien ha querido ver en esta frase el origen sobrenatural del lenguaje. Esto es ir algo lejos, porque aquí sólo se trata de una parte de los nombres, y, por otra parte, debemos guardarnos de tomar á la letra todos los pasajes en que Sócrates rinde homenaje á las creencias religiosas de sus contemporáneos. Por lo demás, si los que invocan este pasaje del *Cratylo* se hubiesen tomado el trabajo de leer el diálogo hasta el fin, hubieran visto que Platón mismo refuta la opinión de un origen sobrenatural. «La mejor respuesta que se puede dar, le dice Cratylo, sería, á mi ver, decir que un poder superior á la humanidad ha establecido los primeros nombres, de donde se seguiría necesariamente que estos nombres se conforman y se adaptan perfectamente á las cosas.» «Pero, objeta Sócrates, ¿crees que el que los instituyó, sea demonio, sea Dios, haya podido contradecirse á sí mismo?» Y demuestra que hay entre las creencias que han presidido á la formación de los nombres una contradicción de las más fla-

grantes que no se pueden atribuir á un dios. Véase, con todo, un pasaje más decisivo, por el cual Platón pone en ridículo la intervención de la Divinidad en este problema: «No tenemos nada más que decir sobre la verdad de las palabras primitivas, á menos de hacer como los autores de tragedias, que recurriendo, en un apuro, á las tramoyas teatrales, hacen aparecer á los dioses, y del mismo modo salgamos del paso alegando que son los dioses mismos quienes han instituido los primeros nombres, y que, por consiguiente, estos nombres son convenientes. ¿Será, pues, éste nuestro mejor y último argumento?»

La parte de lo divino, en el origen del lenguaje, se reduce, para Platón, á la parte de la inspiración y del instinto. No cree que la formación de las palabras haya sido una obra de *ciencia*, porque lleva impresa la huella de muchas imperfecciones. Es una obra de simple *opinión*, y recuérdese que la opinión y la inspiración (poética, artística ú otra cualquiera) son cosas afines, según Platón. El legislador que ha instituido los nombres tenía sólo una visión confusa de las *Ideas*, y este legislador no es otro que la inteligencia común, cuya obra debe ser reformada por el dialéctico. Tal es el origen del lenguaje, á saber: un conocimiento confuso de las Ideas en los que han establecido las *costumbres* y las *leyes* de la palabra, una *opinión* que ha engendrado *contradicciones*.

C) Ahora indaguemos cómo se ha llevado á cabo la formación del lenguaje, como han tomado origen las palabras y conforme á qué reglas deben ser reformadas. Esta parte del *Cratyló*, donde aparece la filología en embrión al lado de la más profunda filosofía, ha puesto en grandes apuros á los intérpretes. Toda la antigüedad la ha tomado muy en serio, y Pro-

clo recuerda con respeto ó discute con gravedad las más inadmisibles etimologías de Platón. Pero nuestros modernos alemanes, filólogos peritísimos al par que sutiles críticos, se han quedado estupefactos ante la filología platónica. Staullbaum no ve en el *Cratyló* sino una continuada ironía, dirigida, como siempre, contra los sofistas; porque Staullbaum ha dado en ver siempre metidos en todo á los sofistas, y los hace intervenir como *Deus ex machina* en lo que habla Platón. La misma opinión sostienen Schleiermacher, Steinhart, Ditrich y Lassalle. Grote, por el contrario, sostiene, con razón, que se debe tomar en serio lo que la antigüedad entera ha admitido seriamente; que, por lo demás, las etimologías de Platón en sus otros diálogos ó las de Aristóteles, de los estoicos y de los alejandrinos son perfectamente comparables por su rareza á las del *Cratyló*. Pero el mismo autor rechaza toda la metafísica que acompaña á esta filología, y hasta la halla en contradicción con ciertas teorías del *Sofista* y del *Theetetes*. Paréceme que las ideas metafísicas de Platón son muy notables en este punto, y que ha dejado atrás á los más ilustres de los modernos, tales como Grimm y Max Müller.

Platón comienza por establecer el principio de que la formación de las palabras consiste en cierta imitación de los objetos, y que debemos determinar la exacta naturaleza de esta imitación. «Si estuviésemos privados de lenguaje y de voz y quisiésemos designarnos mutuamente las cosas..., se representarían los objetos por medio del cuerpo, haciéndole imitar lo que se quisiera representar...—Sí.—Ahora bien; ya que queremos servirnos de la voz, de los labios y de la lengua para este uso, no podemos llegar á ello sino haciéndoles imitar las cosas *bajo ciertos aspectos*. El nombre es,

pues, una imitación por la voz; é imitar así las cosas es nombrarlas.» No obstante, démonos buena cuenta de lo que puede y debe ser una imitación. ¿Puede y debe reproducir *todo* lo que está en el objeto? No, porque entonces el objeto y su signo serían indiscernibles. Esto es lo que Cratylo no comprende á primera vista. «Si llegamos, dice, á agregar, separar ó solamente desalojar alguno de estos elementos, no se podrá decir que escribimos esta palabra, solamente que no la escribimos como debemos; digo que no la escribimos en absoluto y que se convierte en otra muy distinta desde el momento en que se le ha hecho sufrir alguna de estas modificaciones.» Estas palabras de Cratylo son una consecuencia y una aplicación del principio que ha sentado anteriormente. «Sócrates, ¿cuando digo lo que digo puedo decir lo que no es? Decir lo falso, ¿no sería decir lo que no es?... No admite que se pueda *hablar* en falso.» Esta es la aplicación al lenguaje de la doctrina sofística sobre el error; así como no se puede juzgar en falso, no se puede hablar en falso; porque ó se pronuncia ó no se pronuncia una palabra; no hay término medio, según Cratylo, como no lo hay entre el ser y la nada, según Parménides. Si, pues, se altera esta palabra, no es la que se pronuncia, sino otra. A este sofisma opone Sócrates la teoría general de la *imitación*. Cratylo sería irrefutable, si toda imitación debiese reproducir *en absoluto* el objeto, porque la menor modificación en el signo le impediría corresponder al mismo objeto; el *signo* no significaría la misma cosa; no sería solamente un signo *inexacto*, sino un signo *nulo* por respecto á esta cosa. De ahí la imposibilidad de hablar falsamente de una cosa cualquiera. «Temo, Cratylo, responde Sócrates, que este modo de ver no sea exacto.—¿Cómo

así?—Puede que sea como tú dices, con respecto á todo aquello cuya existencia ó no-existencia depende de un número determinado.» Por ejemplo, si á diez ó á cualquier otro número le añades alguna unidad, te resulta un número diferente. Pero la exactitud de una cosa que, como la imagen, consiste en cierta cualidad, no está sometida á las mismas condiciones. Al contrario, para ser imagen, no es necesario que la imagen represente completamente la cosa imitada.» Por ejemplo, si la imagen de Cratylo fuese de todo punto indiscernible de Cratylo, sería idéntica á Cratylo mismo. «Ve, pues, amigo mío, cómo debemos modificar la idea que nos habíamos formado de la propiedad de una imagen; y no querer á viva fuerza que no sea una imagen desde el momento en que le falta ó le sobra algo. ¿No sientes cuán necesario es que las imágenes incluyan exactamente todo lo que se encuentra en sus modelos? Verdaderamente, Cratylo, sería muy ridículo que las cosas y sus nombres se hiciesen semejantes de todo punto. Todo se repetiría, y no habría medio de distinguir el nombre de la cosa... Por lo tanto, concédenos que en una palabra puede ser introducida una letra que no sea conveniente; y si una letra en la palabra, una palabra en la frase; si una palabra en la frase, una frase en el discurso, sin que se pueda decir por eso que las palabras y los discursos expresan la cosa, desde el momento que hay en ella el carácter distintivo de esta cosa.» Así reaparece la posibilidad de hablar en falso, esto es, de representar una cosa de manera que la haga distinguirse de todas las demás, sin representarla absolutamente tal como es (1).

(1) Aristóteles (*De Interpretatione*, I, 2) dice que los nombres ó las palabras no pueden ser ni *verdaderos* ni *falsos*, que sólo las proposiciones son verdaderas ó falsas. Grote (*Plato*

Muy poco observador hay que ser, como lo han sido los comentadores, para no ver que, en estas importantes páginas, Platón dirige sus miras más allá de la gramática, y hace una escapada á las profundidades de su metafísica. ¿No se reconoce aquí la relación de la imagen con la realidad que constituye la participación, la *μίμησις* y la *μέθεξις*? Toda la teoría de las Ideas gira en torno de una relación de signo á cosa significada, de imagen á original. Lo *sensible* es una imitación de la *Idea*, y esta imitación puede ser más ó menos completa. Los objetos del mundo sensible pueden variar, perfeccionarse ó decrecer, sin dejar de ser la imagen de la misma *Idea* dominante, que constituye su carácter distintivo y su definición. Las Ideas, por el contrario, como los números, son ó no son. A dos agréguese uno; éste no es solamente una modificación de dos; no es absolutamente *dos*, es *tres*. Así son to-

and the other companions of Sokrates, II, 202) aprueba esta objeción de Aristóteles á Platón. Pero Platón no niega que la verdad de un juicio suponga dos términos; él mismo lo ha hecho ver en el *Sofista*. Solamente agrega que las palabras pueden tener también su género de verdad, cuando son la representación exacta de las cosas. Sabemos en qué sentido elevado toma Platón la palabra verdad; entiende, no sólo la conformidad de nuestras nociones con las cosas, sino la conformidad de las cosas mismas con sus Ideas. El nombre *verdadero* es el que está formado con arreglo al *tipo* del nombre. Así, por ejemplo, un nombre tomado de la nomenclatura química de los modernos será exacto y verdadero si es conforme á sus reglas. Grote compara con lo que llama el error de Platón un pasaje análogo de *Filebo*, en el cual Platón distingue los placeres *verdaderos* y los placeres *falsos*. Pero aquí se trata solamente de esa verdad superior, objetiva y no solamente subjetiva, real y no solamente formal, que consiste en la conformidad de las cosas con las Ideas. Hegel toma la palabra verdad en el mismo sentido, y en el lenguaje ordinario se dice también la verdadera justicia, el Estado verdadero, la verdadera felicidad.

das las Ideas, porque existen absoluta y perfectamente: no hay dos bellezas perfectas; no hay más que una, que es ó no es; pero hay un número indefinido de bellezas imperfectas, que son tal cualidad, tal grado de belleza, este es el dominio de lo indefinido, porque son simples imágenes de las Ideas. Ahora bien; en cuanto *imágenes*, se asemejan necesariamente á su original; pero (como acabamos de ver) no pueden llevar la semejanza hasta la identidad. Esto es lo que hace posible la imperfección, el mal y el error. En el error tenemos una representación inexacta de las cosas; no es la cosa misma, no es tampoco la nada; es una mezcla de ser y de no-ser, por la cual confundimos lo *mismo*, y lo *otro* que se encuentran «difundidos por todo». Siendo cada objeto una multiplicidad, podemos alterar más ó menos el error, sin destruirlo; al contrario, la Idea, siendo una y absoluta, no puede ser alterada sin perecer por completo; es afirmada ó suprimida, no hay medio; pero en el mundo sensible hay medio y un medio indefinidamente variable.

El *Cratyló* no es más que la aplicación al lenguaje de esta teoría del *Sofista*. La *palabra* es un *microcosmo*, y Platón ve reflejarse en él, en pequeño, toda su teoría de las Ideas. La palabra es un mundo sensible hecho á imagen del mundo inteligible; y del mismo modo, el mundo sensible todo no es más que una palabra eternamente pronunciada que expresa el supremo ideal; es, dirán los platónicos del cristianismo, la palabra de Dios eternamente proferida. Cada palabra de la lengua humana está, por consiguiente, sometida á las mismas leyes que el inmenso universo; porque es una imitación, una participación más ó menos perfecta de alguna realidad esencial. «Una cosa será, pues, nombrada si su carácter esencial se halla en el

nombre, aun cuando todos los rasgos convenientes no se le asemejen; el nombre será bueno si posee todos estos rasgos, malo si posee unos pocos.» De donde resulta que el nombre no es ni bastante convencional para dejar de tener relación con la cosa, ni bastante natural para poder reemplazar á la cosa misma, como sostenía Cratylo.

Tales son los principios metafísicos sentados por Platón; tal es la aplicación al lenguaje de la doctrina de lo *sensible* concebido como imitación de las Ideas. Ahora bien; ¿de qué manera ha sido llevado á efecto por los primeros inventores del lenguaje esta imitación de las cosas mediante las ideas, y de qué manera debe ser reformada por los dialécticos? Aquí se encuentran, en el terreno de la filología, las dos doctrinas que dividen la filosofía; el sensualismo y el idealismo. Según la escuela sensualista, la palabra es imitación de la cosa en lo que tiene de sensible y material; la onomatopeya es el tipo de la palabra. Según la escuela idealista, la palabra es imitación de la cosa en lo que tiene de inteligible y racional; el lenguaje procede de la generalización, no de la onomatopeya. Estas dos escuelas se disputan aún en nuestros días la filología, y ya las vemos conteniendo en el *Cratylo*. «Limitarse á decir que el nombre es una imitación por la voz, y que imitar así las cosas es nombrarlas, no me parece suficiente, querido amigo.—¿Cómo?—Nos veríamos obligados á reconocer que los que imitan el balido de las ovejas y el canto del gallo *nombran* por este mero hecho á los animales que imitan. ¿Habríamos, pues, de admitir esta consecuencia?—No; ¿cuál es, por lo tanto, Sócrates, la imitación que constituye el nombre?—Por de pronto, á lo que me parece, aunque producida también por la voz, no es

una imitación que imite como imita la música; en segundo lugar, no es imitación de los objetos mismos que la imitación musical; no es aquella en que consiste el nombre. Me explicaré: ¿no tienen todos los objetos una forma y un sonido? ¿No tiene también la mayor parte de ellos un color?—Sin duda alguna.—No me parece que el arte de nombrar consista en estas cualidades. Más bien consistirá el arte del músico ó del pintor, ¿no es verdad?—Sí.—¿Cómo? ¿No crees que cada objeto tiene su *esencia*, así como su color y las otras cualidades de que acabamos de hablar? Y en primer lugar, ¿no son el color y el sonido su esencia, así como todas las demás cosas que merecen el nombre de seres?—Así lo creo.—Pues bien; si por medio de letras y sílabas alguno llegase á imitar de cada cosa su esencia, ¿no haría conocer esta imitación lo que es la cosa imitada?—Seguramente.—Y si llamasas pintor, músico, etc., á los otros imitadores, ¿qué nombre darías á éste?—Creo que sería el nombre del arte que nos ocupa hace tanto tiempo, el de la institución de los nombres.»

Platón, como se ve, rechaza el sensualismo filológico como ha rechazado el sensualismo filosófico. No admite que el procedimiento constitutivo del lenguaje sea la onomatopeya. La doctrina de Platón había caído muy en descrédito durante el siglo XVIII. Herder mismo sostuvo primero la teoría de la imitación material en una Memoria premiada por la Academia de Berlín. En nuestros días, la onomatopeya todavía tiene partidarios (1). Según otros filólogos, no hay que

(1) Véase á Hendleig Wedawood, *Etymology of the english language*; Farraz, *Chapters on language*; Renan, *Origines du langage*. «La imitación ó la onomatopoya, dice Renán, parece haber sido el procedimiento ordinario con arreglo al cual los

pedir la verdadera naturaleza del lenguaje y las verdaderas leyes de su formación á ninguna de las escuelas sensualistas, ni á la escuela de la Onomatopeya, ni á la de la Interjección (1). «No podemos negar, dice Max Müller, que *una* lengua puede haber sido formada con arreglo al principio de una imitación semejante; pero decimos que hasta aquí no se ha descubierto ningún lenguaje así formado.» «Dudo que este procedimiento merezca el nombre de lenguaje.» «Las onomatopeyas son los *juegos* (playthings) y no las leyes del lenguaje.» Las onomatopeyas ocupan un lugar muy reducido en las lenguas; son raras aun en los nombres de animales, en los que deberían ser más frecuentes

primeros hombres formaron sus apelaciones... El sistema que Platón ha desarrollado tan sutilmente en el *Cratilo* (la tesis de que hay denominaciones naturales, y que la propiedad de las palabras se reconoce en la imitación más ó menos exacta del objeto) *podría á lo más aplicarse á los nombres formados por onomatopeya*; y aun para estos mismos, la ley de que hablamos no establece más que una conveniencia. Estas apelaciones no tienen únicamente su causa en el objeto apelado (sin lo cual serían idénticas en todas las lenguas), *sino en el objeto apelado visto á través de las disposiciones personales del sujeto apelante* (páginas 136-147).»

Renán nos parece haber comprendido el verdadero pensamiento de Platón. Cree que este último entiende por propiedad de las palabras la imitación material de las cosas, siendo así que entiende la imitación de la esencia inteligible. Además, Platón no niega la parte del sujeto pensante en la producción de las palabras; concede á Protágoras y á Cratilo que los primeros autores de los nombres se han hecho para muchos *la medida de las cosas*, á tal punto que han creído ver en todo un *derramamiento* universal, y han dado nombre á las cosas conforme á este pensamiento. Pero, según Platón, el dialéctico debe reducir poco á poco los nombres á la medida de las *Ideas*.

(1) Max Müller (*Science of language*, tomo I) llama, ridiculizándolas, la primera la doctrina Bow-bow (imitación del ladrido del perro), la segunda la doctrina Pooh-Pooh (interjección que sirve para llamar á un perro).

(perro, gato, caballo, toro, etc.) Por lo demás, la onomatopeya es muy incómoda á causa de su carácter individual. Max Müller hace las mismas objeciones al sistema de Condillac y de su escuela, que deriva el lenguaje de la interjección. «A decir verdad, el lenguaje propiamente dicho comienza cuando la interjección cesa.» Por último, si los elementos *constitutivos* del lenguaje fuesen gritos ó imitaciones de los sonidos de la naturaleza, sería difícil comprender por qué algunos animales, como el papagayo, carecen de lenguaje. La imitación grosera de los objetos no es, pues, más que la materia bruta de la palabra, á la cual es preciso que el pensamiento agregue su forma propia. La palabra comienza donde comienza la Idea. Si, pues, es propio del hombre, según Platón, concebir lo general y lo universal, hay que buscar las leyes verdaderas del lenguaje en las leyes de la razón; ¿no significa λογος á la vez razón y palabra? El hombre ha nombrado los objetos el día en que ha podido definirlos.

Es una antigua controversia entre los filósofos saber si el primer objeto de apelación, como de conocimiento, *primum cognitum*, *primum appellatum*, fué particular ó general; en otros términos, si los primeros nombres fueron propios ó genéricos. Muchos filólogos modernos responden conforme á la dialéctica platónica, que supone que el punto de partida del pensamiento y del lenguaje no es ni la pura sensación ni la Idea pura, sino una mezcla de las dos. Sin duda alguna, como han sostenido Lock, Condillac, Adán Smith, Brown, Dugald-Stewart, la inteligencia ha aplicado primero los nombres á objetos particulares para extenderlos luego á los objetos del mismo género. Por ejemplo, la primera caverna que fué designada de este modo, dió sin duda su nombre á todas las otras

cavernas. El primer palacio construido en el Palatino, dió su nombre á los que no estaban contruidos en esta colina. «Supongamos, dice Adán Smith, un hombre bastante ignorante para no conocer la palabra general de río, pero familiar con la palabra *Támesis*; si se le hace pasar á otro río, lo llamará seguramente *un Támesis*.» Esta inducción, si se llevase á efecto (1), supondría ya, según los principios platónicos, un elemento intelectual sin el cual la apelación particular sería estéril y limitada siempre. Pero esto no es sino una extensión ulterior de la palabra ya formada. Lo capital en este asunto es averiguar con Platón cómo ha sido formada la palabra misma, independientemente de su generalización ulterior, y á qué facultad ha debido su primera aparición. Ahora bien; aquí es donde se observa la gran originalidad del pensamiento de Platón; la palabra no es para él más que el signo y el resumen de una definición de las cosas, es un producto de dialéctica. Remontémonos al origen de los nombres; expresaban todos originariamente, según Platón, un *atributo* característico y más ó menos *esencial*, sacado entre la multiplicidad de atributos del objeto y aislado en su unidad. Fuese este atributo una cualidad ó una acción, era siempre una idea general, y esta idea general fué el antecedente y la con-

(1) Es dudoso que llegara á verificarse. Nuestro ignorante, llevado á las márgenes de un río distinto del Támesis, no lo llamaría Támesis, sino más bien *agua*, término general. Esto es lo que hacen los niños. Llévaseles junto á un estanque, junto á un río, luego junto á otro, y siempre dirán: *agua*. El mismo trabajo costará hacer que adopten nombres diferentes para las diversas *especies* de un mismo género: estanque, río, arroyo, Sena, Garona. Son mucho más inclinados á generalizar y á simplificar que á particularizar y perderse en la complicación de las diferencias. Van más espontáneamente, diría Platón, hacia la *Idea* y la unidad que hacia la *materia indefinida*.

dición del lenguaje. La onomatopeya misma es una definición incompleta y grosera, que también supone, según los platónicos, una generalización. Imitar el canto de un pájaro para designarlo, es definirle por su canto. Es posible que las onomatopeyas hayan sido muy numerosas en el origen de las lenguas; es hasta cierto; pero lo que diferencia, según Platón, la onomatopeya humana de la parla de los loritos, es que la primera se considera como una «definición» y un verdadero «nombre», en tanto que la segunda no corresponde á una Idea y es un puro juego (1).

Para ilustrar la teoría platónica con ejemplos sacados de la filología moderna, la palabra *antra* (*antrum*) significa *interior* (*internum*). *Antar*, en sanskrit, tiene el sentido de *entre* (*inter*). Esta apelación no hubiera podido aplicarse á un antro particular si la idea general de *interior* no hubiese acudido al pensamiento de los arios. Para nombrar el *antro*, se le ha definido dialécticamente, y el nombre ha sido, diría Platón «una imitación de la esencia». La palabra *entrañas* (interior del cuerpo), tiene la misma raíz (*ἐντερα* en griego, *antra* en sanskrit). *Caverna* significa cavidad; la raíz *cav*, viene del sanskrit *ku*, que se encuentra también en *Κοιλες*, *coelum*, cielo. La *serpiente* (en sanskrit, *sarpa*), significa *lo rastrero*. *Anguis* y *ἄχις*, *ἔχιδνα*, significa *el sofocador* (*angere*, *angor*, en sanskrit *anh*). La palabra misma de *nombre*, *nomen*, *nâman* en sanskrit, ó *gnaman* (*cognomen*), tiene por raíz *gnâ*, que significa el acto de conocer (*cognoscere*). La palabra inglesa *moon*, la luna, significa el *medidor*; *mâ*, *man*, en sanskrit, designó primero la acción de medir,

(1) Y hasta se podrá suponer, si se quiere, que el loro tiene ya una noción vaga de los objetos y una vaga intención, si no de designarlos, al menos designárselos á sí mismo.

general de su método etimológico, Platón ha expuesto sus harto numerosas aplicaciones. Estas aplicaciones no podían tener evidentemente el mismo valor que el método mismo, á causa de los conocimientos positivos, ora históricos, ora filológicos de que carecían los antiguos. Los ejemplos presentados por Platón son de dos clases: unos relativos á las palabras derivadas, otros á las primitivas. Entre las palabras derivadas, Platón da el primer lugar á los nombres de dioses y héroes. «¿No sería justo, dice, comenzar por los dioses?» En efecto; es evidente que los nombres de los dioses deben ser el resumen de las doctrinas religiosas y metafísicas á que se elevaron los primeros pueblos. En estos nombres debe ser más visible la huella de la Idea, y la filología moderna está de acuerdo con Platón al buscar en los nombres sagrados el pensamiento religioso y filosófico de los pueblos. Platón ha dado muestras de gran profundidad diciendo que los primeros hombres parecen haber estado preocupados, como Heráclito, con la idea del movimiento universal. Esto es, en efecto, lo que primeramente impresiona los espíritus; este es el primer grado de la escala dialéctica. Los filósofos modernos ven también en los nombres sagrados de la Grecia y de la India la idea dominante de las revoluciones de la naturaleza: sucesión de los días y las noches, de la luz y las tinieblas, del calor y del frío, del invierno y el verano, de la vegetación y la esterilidad, de la vigilia y el sueño. «¿Cual puede ser la razón de este nombre de Dios, θεός?, se pregunta Platón. He aquí lo que sospecho: creo que los antiguos habitantes de la Grecia no reconocían otros nombres (como hoy día una gran parte de los bárbaros) que el sol, la luna, la tierra, los astros y el cielo, y observando su movimiento y su cur-

so perpetuo, los llamaron dioses, θεοί, nombre tomado de la propiedad de correr, θεῖν, que luego se extendió á las nuevas divinidades que reconocieron.» Observe-mos que los dos momentos dialécticos de la *apelación* están aquí perfectamente indicados: 1.º, acto por el cual se percibe en la *comprensión* del objeto la esen-cia general ó atributo característico; 2.º, acto por el cual se aumenta la *extensión* de la palabra formada aplicándola por inducción á las cosas del mismo gé-nero.

En cuanto á la verdadera etimología de θεός, Platón no podía conocerla; pero está en lo cierto al buscar en los fenómenos celestes el primer origen del nombre de las divinidades. También anda acertado cuando cree en la importancia é interés de estas indagaciones eti-mológicas, persuadido de que cada palabra contiene toda una historia, toda una religión, toda una filoso-fía. ¡Cuántas cosas, por ejemplo, no nos descubre este nombre de Dios, cuyo primer origen se esforzaba Pla-tón en encontrar! Si este nombre pudiese abrirse en algún modo ante nuestros ojos y mostrarnos todas las significaciones por las que le ha hecho pasar una dia-léctica interior, ¿no encontraríamos en él todos los grados de la gran dialéctica humana? La palabra sánscrita *div* ó *deva* designó primero, si no el curso de los astros, como creía Platón, al menos su pura luz, principalmente esa claridad del día que hace to-das las cosas perceptibles y sin la cual no hay ni ca-lor, ni vida, ni actividad. Luego, más allá de esta luz visible, el pensamiento humano entrevió y adoró la luz inteligible, y sospechó antes que Platón que el sol que ilumina el mundo material es la imagen y el sím-bolo del que resplandece en un mundo superior. Pero la raza aria no pensó que esta hoguera del mundo in-

telectual debe ser única; llamó divinos, llamó dioses á los objetos múltiples en los cuales se dispersa y refleja su luz; fuerzas de la naturaleza, ideas de la inteligencia, virtudes del alma. Las palabras *deva*, θεός, *deus*, fueron nombres comunes y expresión de un género más bien que de una individualidad. Con todo, Platón, á ejemplo de Sócrates y de otros sabios, pronuncia ya el nombre de θεός para designar la personalidad suprema, simple y única. Sólo á partir del cristianismo el nombre de Dios ha llegado á ser exclusivamente propio de la individualidad del ser absoluto; perdiendo poco á poco toda significación material, toda huella sensible y hasta todo carácter de pluralidad, esta palabra no evoca hoy en el pensamiento humano ni la imagen de la luz visible, ni el sentimiento vago de lo divino, ni las nociones múltiples de las potencias celestiales, sino la Idea pura y única del ser perfecto: ¡Dios! Así nuestra raza, después de haber hecho de un Dios muchos, ha hecho de muchos dioses uno solo.

Platón aplica á los otros nombres de las divinidades un método análogo, que menos se ha de juzgar por sus detalles que por el espíritu que anima el conjunto. Júpiter (Ζεύς) significa para Platón la Vida (ζῆν); Vesta, que era la primera invocada en los sacrificios, es la Esencia de las cosas (ἐστία); *Rhea*, que la sigue, es la *generación* ó *emanación* universal (ροή); *Chronos* es el tiempo ó la corriente perpetua (χρόνος); *Déméter* es la tierra que da como una madre; *Hîra* es el aire; *Persefonê* es la sabiduría que percibe todas las cosas, á pesar del movimiento que las arrastra; *Athênê* es el pensamiento de Dios (ἀ θεοῦ ωά); *Hefaistos*, es el dios luminoso; *Arés*, el dios viril y fuerte; *Hermes*, el intérprete que ha inventado la palabra (la inteligencia); *Pan*, de

dos naturalezas, expresa *todas las cosas*, arrastradas por la corriente eterna. Los nombres del fuego y del aire (πῦρ y ἀήρ) designan el flujo perpetuo de estos elementos (por ejemplo, ἀήρ ἀσὶ ρεῶν). Hay, realmente, verdad en este simbolismo filológico: los detalles son inexactos, pero el pensamiento general es ingenioso y profundo. «Me parece, concluye con razón Sócrates, que no he pensado mal al imaginar, como lo hacía ahora poco, que los hombres de la antigüedad más remota que han instituido los nombres, han debido experimentar la misma impresión que hoy día experimentan la mayoría de nuestros filósofos... Se marean y creen que son las cosas mismas las que giran en torno de su cabeza, y que por su naturaleza no tienen nada de estable ni fijo; no hay, si hemos de creerles, más que flujos y revoluciones, movimiento y generación perpetua.» Pero las palabras derivadas suponen palabras primitivas, y el lenguaje se reduce, en último análisis, á raíces elementales. Esto es lo que Platón ha comprendido. «Mientras que se ignora, de cualquier modo que sea, en qué consiste la exactitud de las palabras primitivas, es imposible conocer nada de las palabras derivadas, que no pueden explicarse sino por las primitivas.» Esta cuestión es en la que Platón encuentra obstáculos; á este propósito se mofa de los que hacen intervenir la divinidad. Por otra parte, rechaza la convención arbitraria, y el último recurso que emplea le parece una idea conciliadora. Quiere que se atribuya á lo divino la formación del lenguaje, con tal de que se entienda por esto lo *natural*. «Sentaré como principio que lo que se llama natural fué obra de un arte divino.» Cierta armonía *natural* y *divina* entre los sonidos y las cosas le parece á Platón la mejor solución del problema; y la inteligencia de los

hombres primitivos ha percibido, naturalmente, esta relación establecida por Dios mismo. «Por lo que á mí toca, las ideas que me formo sobre las palabras primitivas me parecían á mí mismo temerarias y ridículas. Te las diré, si quieres. Si por tu parte tienes algo mejor que proponerme, te ruego que me des cuenta de ello. En primer lugar, me parece ver en la letra ρ el instrumento propio de la expresión de toda especie de movimiento... Es la letra que obliga á la lengua á moverse y vibrar más rápidamente.» Las silbantes φ , ψ , σ , ζ , dan «todo lo que requiere la idea del silbido». La presión que las letras δ y τ comunican al lenguaje es muy conveniente para la imitación de lo que liga ó resuelve. El λ expresa lo que fluye, lo aglutinante, etc. Los filólogos modernos admiten también la existencia de un número determinado de *tipos fonéticos* que han servido de elementos al lenguaje. Admiten, además, que estos tipos poseen cierta propiedad natural y una armonía con las cosas. Admiten, finalmente, que los hombres han comprendido intuitivamente esta armonía, y que han empleado por instinto las articulaciones convenientes para designar los objetos de sus impresiones. Este instinto natural al hombre ha podido caer en olvido, atrofiarse y desaparecer á la larga, como todo instinto y toda función que está paralizada. El niño civilizado halla la labor ya hecha, gracias á la lengua que se le enseña; por lo demás, ha perdido, en parte, esa especie de sentido musical y de facultad expresiva que tenían los hombres primitivos. Los físicos han observado que cada objeto, en la naturaleza, da un sonido que le es propio. Los diversos metales se distinguen por la naturaleza de las vibraciones que producen. «El hombre vibra también y produce sonidos», especialmente el hombre primitivo.

Pensamiento ingenioso y de puro espíritu platónico. Los nombres lo gobiernan todo; someten á sus leyes el movimiento universal y la universal vibración de las cosas. Hay armonías entre los diversos movimientos, entre las diversas vibraciones; hay también armonías entre lo exterior y lo interior, entre el sonido de las cosas y el eco que encuentran en el lenguaje humano. Aplicándose á estos fenómenos, la razón, la facultad dialéctica, ha producido las lenguas; ha impreso á los sonidos y á las palabras la huella de la Idea. Las palabras surgieron en los siglos primitivos, como los productos múltiples de un arte instintivo y de una instintiva dialéctica. Después la ley de *selección* y de *eliminación* se aplicó á las palabras como á todo lo demás. Las más expresivas y también las más racionales sucumbieron en esta especie de *lucha por la existencia*. Las que mejor imitaban la Idea y eran más fáciles de realización, participaron de su eternidad inmutable y tomaron un elemento de su inmortalidad. Las lenguas tienen su primavera y su otoño; en la primavera, ¡cuántas hojas nuevas!; pero en el otoño, sólo las más fuertes y vigorosas quedan en el árbol. Tal es la ley de las cosas que ya Platón había formulado; lo que imita la idea, subsiste; lo que no es más que una imagen confusa y lejana, desaparece; el porvenir pertenece á la Idea; trátese de especies ó de palabras, la ley es la misma. Tal es, pues, en definitiva, según el platonismo, la formación de los nombres. Todo lo formal del lenguaje tiene su principio en una combinación racional y en una imitación de la Idea; todo lo material de las lenguas tiene su principio en el instinto «natural» que «Dios ha dado al hombre». En cuanto á la propiedad de los nombres, «consiste en representar la cosa tal como es». «Las palabras, con-

cluye Sócrates, están, por lo tanto, formadas para enseñar.»

¿Queremos decir con esto que Cratylo tenga completa razón, y hemos de sostener con él que, siendo propio y perfecto todo nombre, el estudio de los nombres debe reemplazar al estudio de las Ideas? La primera parte del diálogo estaba destinada á confirmar lo que hay de verdadero en la opinión de la escuela de Heráclito; la segunda á refutar las exageraciones. El nombre es la imagen del objeto, sin duda alguna; pero esta imagen no siempre es fiel. Como hemos visto, los primeros autores de los nombres los han formado muchas veces con arreglo á sus impresiones variables, en lugar de formarlos con arreglo á las cosas; así el dialéctico, lejos de hacerse esclavo del lenguaje, tiene por misión reformarlo y hacerlo cada vez más científico, cada vez más semejante á la esencia de las cosas. El ideal sería que cada palabra fuese una exacta definición del objeto. Platón hubiese aplaudido la idea de una lengua racional y de una característica universal. Hasta demuestra cierta inclinación á reglamentar el lenguaje, como todo lo demás, bajo la disciplina de la filosofía. Confiaría espontáneamente á un legislador filósofo el cuidado de dar leyes al lenguaje, como al culto, como á las bellas artes. Bajo este aspecto, el *Cratylo* se asemeja á la *Política* y á la *República*. Cratylo, por tanto, no andaba acertado al querer colocar en el lugar de las Ideas su imagen muchas veces infiel. «Supongamos un hombre que, en el análisis de la naturaleza de las cosas, no tomase otros guías que los nombres, ¿no juzgas que correría gran riesgo de engañarse?—¿Cómo así?—Es evidentísimo que el que ha compuesto los nombres los ha formado según su manera de concebir los objetos mismos. ¿No

es cierto?—Sí.—Y si éste no los conociese bien, siendo él quien les ha dado nombres conformes á su modo de concebirlos, ¿qué podíamos esperar, al seguirle, sino engañarnos?» Por lo demás, ¿cómo descubrir en las palabras todo el pensamiento de los que han formado el lenguaje? «Decíamos que los nombres nos representan el mundo como entregado á un movimiento y á un flujo universal. ¿No es este el sentido que tú les das?—Sí, por cierto, y ese es su sentido exacto.» Pero hay también muchos nombres que parecen expresar el reposo. «Por consiguiente, para asegurarnos de la propiedad de las palabras, ¿hemos de contarlas como papeletas de escrutinio y considerar verdadero el sentido indicado por el número mayor?» Además, aun suponiendo que las palabras fuesen todas imágenes fieles, serán siempre simples imágenes; y, como vimos, la imagen jamás puede ser idéntica al objeto. Por consiguiente, la palabra nunca tendrá el privilegio de sustituir á las cosas. Por último, el sistema de Heráclito y Cratylo contiene un círculo vicioso. «Los primeros instituidores de los primeros nombres, ¿lo han hecho con conocimiento de las cosas que nombraban?» ¿Cómo tenían este conocimiento si las cosas sólo pueden conocerse por los nombres? ¿Resolveremos este dilema haciendo intervenir á Dios? La dificultad seguirá en pie. Porque, repitámoslo, hay dos especies contrarias de nombres: «los que se refieren á la Idea del reposo y los que se refieren á la Idea del movimiento... Hay, por tanto, una guerra civil entre los nombres, y cada partido pretenderá ser el único legítimo. ¿A cuál daremos la razón, y con arreglo á qué principio? No podrá ser en virtud de otros nombres, puesto que no los hay.» Nos vemos, por lo tanto, obligados siempre á tomar por jueces las cosas mismas y

comparar las imágenes á los objetos, «preguntar á la verdad lo que es en sí misma y asegurarse luego si la imagen le corresponde.» En consecuencia, «no hay que estudiar las cosas en los nombres, sino en las cosas mismas». Y este estudio, lejos de dar la razón á los fundadores del lenguaje, que en todo encuentran movilidad, nos hace comprender, por el contrario, que el lenguaje mismo sería imposible si no hubiera nada estable. «¿Debemos decir que lo bello y lo bueno existen en sí mismos?... No pregunto acerca de un rostro hermoso ó de otro objeto bello (porque todo esto es arrastrado en un flujo perpetuo), sino si lo bello mismo subsiste siempre por sí tal como es.—Así debe ser.—Si incesantemente cambiase, ¿sería posible decir que existe y que es? Mientras que hablábamos de él, ¿no sería ya otro y no habría perdido su primera forma?» El lenguaje sería, pues, imposible, como el conocimiento, si no hubiese nada estable, fijo y determinado. Toda afirmación implica el ser, en lo que tiene de inmutable y eterno; y la menor palabra que la boca pronuncia, es para Platón una prueba de la existencia de las Ideas. En resumen, el objeto del *Cratylo* es hacer ver que los elementos del lenguaje no son ni tan racionales ni tan propios como pretende la escuela de Heráclito, ni tan arbitrarios é improprios como supone la de Demócrito. Obra de razón y de sensibilidad al mismo tiempo, pero sobre todo de razón, las palabras son una imitación incompleta de la esencia. Tienen su origen en una confusa visión de la Idea; tienen su ley y su fin en el conocimiento claro y reflexivo de la Idea. La tendencia de las lenguas es identificarse progresivamente con las Ideas mismas, pero sin poder reemplazarlas nunca por completo. El diáctico es dueño y no esclavo de su palabra; se sirve

de ella como el demiurgo de la materia, esforzándose en hacerla lo más semejante que sea posible á su propio pensamiento: παραπλήσια ἐαυτῷ (1).

(1) Después de un extenso análisis del *Cratyló*, llega Grote á esta conclusión: «Ningún objeto común didáctico se vislumbra á través de los Diálogos; cada uno es una composición distinta sobre un argumento particular.» (No common didactic purpose pervading the Dialogues; each is a distinct composition, working out its own peculiar argument). (*Plato and the other companions of Sokrates*, II, 550.) Grote adopta esta opinión por las contradicciones que observa entre el *Cratyló* y los demás diálogos, especialmente el *Theetetes* y el *Sofista*. Si hemos de creerle, la teoría del error está tratada, tres veces distinta y contradictoriamente, en estos tres diálogos. Esta paradoja me causa extrañeza. ¿No hemos demostrado que, en el *Sofista*, el error de juicio viene de una confusión entre las imágenes sensibles de las Ideas, y esta confusión, á su vez, de que son naturalmente imperfectas y de que en ellas se juntan el no-ser y el ser? Ahora bien; en el *Cratyló*, el error de proposición se explica por una confusión de las imágenes vocales; y lo que hace posible esta confusión es que la imagen, por su naturaleza misma, es imperfecta (ó contiene algo de no-ser, es decir, una mezcla de elementos extraños). «Cuando se aplica á una cosa una imagen que se le asemeja, sea la imagen un nombre ó la representación de un ser animado, digo que esta aplicación está hecha con propiedad; y si se trata de nombres, digo, además, que es verdadera.» (*Cratyló*, página 129, traducción Cousin.) Si no es esta la misma teoría del *Sofista* y una alusión al mundo sensible, que también es una imagen de las Ideas, confesamos que no comprendemos á Platón. Además, preguntamos, si se puede dejar de reconocer la perpetua aplicación en el *Cratyló* de la teoría de las Ideas y de su participación mutua. Si hemos de creer á Grote, el *Cratyló* es un diálogo negativo sin conclusión dogmática. ¿No es evidente, por el contrario, que el *Cratyló* tiene como conclusión la teoría de las Ideas y no lo dice formalmente Platón en las últimas páginas? «Si hemos de adivinar, dice Grote, una intención común que enlace todos los Diálogos, no es una intención didáctica en el sentido propio de la palabra. El valor de los Diálogos consiste, no en el resultado de la discusión, sino en la discusión misma; no en la conclusión, sino en las premisas por ó contra esta conclusión.» (*Ibidem*, página 551.) Que haya diá-

logos de esta clase no lo negamos; pero aun los mismos que no tienen una conclusión explícita, la tienen sobreentendida; y siempre es la teoría de las Ideas. Grote anda verdaderamente desacertado en su elección cuando pone, por ejemplo, al *Cratyló* como prueba de su manera de entender á Platón. El que también ha comprendido la lógica platónica, va completamente errado en punto á la metafísica. Para no ver ningún lazo de unión entre el *Cratyló* y los otros Diálogos, es menester cerrar los ojos. Esperamos haber demostrado que el *Cratyló* está, por el contrario, lleno de metafísica, y en particular estrechamente unido al *Sofista*. La libertad extrema de la forma no es obstáculo en Platón á la unidad sistemática del pensamiento. Platón podría aplicar al sabio crítico inglés y á los que creen su pensamiento siempre oscilante, lo que dice de Heráclito y su escuela en el *Cratyló*. «A fuerza de variar en todos sentidos su indagación, se habrán mareado, y este vértigo les habrá hecho ver todas las cosas en un movimiento perpetuo. Pero no se ocupan apenas de ir á buscar en su disposición interior la explicación de su manera de ver; creen que son las mismas cosas las que se cambian y que no tienen de por sí nada estable y fijo; á creerlos, no hay más flujos y revoluciones, movimiento y generación perpetua.» (Página 80, c.) Platón, que ha rechazado el flujo universal, no lo ha admitido siquiera de pensamiento. Es, pues, muy de temer que Grote, cuando ve en todo contradicciones y diferencia, se constituya á sí mismo en regla de los pensamientos de Platón contra su intención de ser un espejo fiel y pasivo. ¿Cómo, por lo demás, ha de comprender bien la crítica positivista el idealismo platónico? Las mismas observaciones se aplican á esa legión de comentadores alemanes que ven perpetuas contradicciones entre los diálogos y que rechazan un gran número de ellos con este pretexto.
