

EL LENGUAJE EN PLATÓN

Cristina Marta Simeone de La Croce

Destacar la importancia del tema del lenguaje es un tanto redundante, puesto que sólo basta con considerar la gran cantidad de estudios a él dedicados en la actualidad.

Ya desde los primeros filósofos el asunto ha suscitado curiosidad e interés. Cuando nos enfrentamos al estudio del lenguaje en Platón no puede dejarnos de maravillarnos la riqueza de su contenido, cargado de elementos simbólicos, así como su carácter poético. Es un lenguaje con características muy propias y peculiares del cual hay que desentrañar el sentido oculto, profundo, fundante, de la mera palabra.

En principio, coincidimos con N. Cordero¹, cuando afirma que, hasta la aparición de los sofistas, el lenguaje había sido siempre revelador del ser. La palabra (*logos*) era el instrumento que desentrañaba el sentido de la realidad (pensemos, por ejemplo, en Heráclito y Parménides). Ya desde entonces quedan planteados los primeros interrogantes: ¿queda el lenguaje relegado al ámbito de la ilusión y la apariencia? ¿es un mero instrumento de persuasión, agitación o apaciguamiento? ¿es su valor puramente emotivo?

Cuando en el *Cratilo* Platón analiza la cuestión (recordemos el subtítulo "sobre la precisión y propiedad de los nombres") presenta dos posturas: la de Cratilo, para quien existe naturalmente para cada objeto una denominación precisa y adecuada, igual para todos; y la de Hermógenes, para quien los nombres son sólo por convención (cf. *Cratilo*, 384d). Enseguida aparece la interrupción de Sócrates, afirmando que los nombres no son arbitrarios, dado que si podemos hablar de discursos verdaderos o falsos es porque hay nombres verdaderos y falsos. Esto implica, además, relación entre la palabra y la cosa (cf. *Cratilo*, 387c). Para señalar en qué consiste esta precisión natural de los nombres, analiza etimologías. El nombre es la imitación de la esencia de las cosas mediante sílabas y letras.

Surge luego una discusión en torno a estas cuestiones y se concluye que algunos nombres son más precisos que otros. No es todo natural en el lenguaje sino que hay que conceder algo al uso.

No nos atrevemos a afirmar, con seguridad, si en este diálogo Platón se abstiene de dar una solución definitiva al problema, ya sea porque no le pareció oportuno en ese momento o, simplemente, porque no lo tenía definitivamente resuelto. De todos modos, nos parece muy acertada la observación de A. Etchegaray Cruz², cuando señala que Platón dice lo mismo que Cicerón, al afirmar que reunidas las partes de una palabra se ve la naturaleza del Dios y esto es, precisamente, lo que conviene que un nombre sea capaz de expresar (cf. *Cratilo*, 396a).

En definitiva, la consideración del *Cratilo* nos ha permitido señalar los aciertos de Platón en lo que a lingüística se refiere: 1. haber advertido que las formas, las palabras, se modifican por la acción del tiempo (cf. *Cratilo*, 414c); 2. la etimología de las palabras es más evidente cuanto más antigua es la forma en que pueda estudiarse; 3. las letras, las sílabas, los nombres, los verbos, nos conducen al discurso. De esta forma, Platón deja asentado los jalones de la primera filosofía del lenguaje.

El lenguaje del mito

La palabra mito tiene una etimología discutida. Viene del verbo *μύω* que significa cerrar (los ojos, las heridas). Su significado es: palabra, dicho, mensaje, cuento, fábula. En Grecia lo encontramos, fundamentalmente, con dos sentidos: 1. palabra; 2. historia ficticia.

La mayoría de los autores están de acuerdo al admitir que el mito es: a. forma mentis del hombre arcaico (en este sentido el pensamiento mítico se distingue del pensamiento lógico); b. toda narración no histórica, cualquiera sea el modo en que se formula, en la cual una comunidad religiosa reconoce un componente de sus bases sagradas, en cuanto expresión absoluta de sus instituciones, de sus sentimientos y conceptos.

Según Gusdorf y Eliade, el pensamiento mítico se caracteriza porque:

1. no es irracional o sentimental, es otra lógica
2. es arquetípico y analógico
3. el tiempo es igual al tiempo vivido

Tenemos que agregar, por otra parte, que el mito como relato es posterior e indica una cierta distancia del mito como ontofanía. Es una

forma de perdurar del mito.

Otro aspecto importante que tenemos que tener presente es la relación entre mito y símbolo. En este sentido, debemos decir que el mito contiene símbolos. El símbolo es la expresión sensible de un arquetipo (por ejemplo, la caverna). Es el contenido universal del mito, y además, tiene un carácter polisémico e inspirador.

Con referencia a la interpretación de los mitos tomamos, como punto de partida, aquello que dice Dante en *Convivio*, II, 1: «las escrituras se pueden entender en cuatro sentidos: literal, alegórico, moral y anagógico».

No es necesario aclarar el sentido literal y moral. El sentido alegórico es, como dice Dante, una verdad escondida bajo una bella mentira («una verita ascosa sotto bella menzogna»). El sentido anagógico (del verbo *anagooge*: levantar el ancla, subir) indica un sobresentido.

De acuerdo con lo que hemos desarrollado, podríamos decir que Platón rechaza la interpretación literal de los mitos. Sin embargo, esto no significa que crea, simplemente, que el mito deba decir algo diferente de lo que dice (interpretación alegórica). Platón parece mostrar una cierta actitud intermedia entre la interpretación alegórica y la anagógica. No se trata de desentrañar del relato «una verita ascosa sotto bella menzogna», sino de percibir un suprasignificado espiritual que no contradice el literal sino que lo complementa y supera en un nivel que podríamos denominar *metafísico*. Notemos, de paso, que la interpretación anagógica es la más adecuada para los símbolos tradicionales.

Nos parece oportuno citar las palabras de Frutiger³, con referencia al uso de los mitos en Platón: «apenas necesitamos decir que los mitos platónicos son todo lo contrario de una narración ingenua e irrazonable. Salvo, quizás, algunos detalles donde el escritor los aderezaba en el grado de su fantasía, para darle más calor y verosimilitud, nada esencial se dejaba al azar. El trabajo de reflexión está hábilmente disimulado, pero se lo adivina bajo la aparente libertad de la narración».

Mucho se ha discutido acerca de la actitud platónica frente a los mitos (y, en verdad, nos preguntamos si existe *una* actitud platónica ante el mito, o si, en cambio, sólo se puede hablar de diversas actitudes ante cada uno de los mitos que refiere en sus diálogos). Platón asume, en verdad, una posición algo contradictoria frente a los relatos míticos

que recoge de la tradición: muestra un profundo respeto por los hombres inspirados que estaban «más cerca de los dioses», pero al mismo tiempo desprecia las formulaciones que los poetas han dado de las distintas historias sagradas.

Encontramos en Platón distintos tipos de mitos: los tradicionales (Edad de Cronos, Prometeo), los de invención platónica (Fedro) y los de semi-invencción (con símbolos tradicionales).

Los introduce de diversas maneras: antiguos relatos de sacerdotes, logos sagrado, relatos muy antiguos.

Es lícito preguntarnos si Platón creía, realmente, en los mitos (notemos que la pregunta sólo tiene sentido con referencia a los mitos tradicionales). Creemos que la respuesta nos la brinda el mismo Platón cuando en el *Fedón*, 114d nos dice: «Mantener que estas cosas son exactamente como las narré haría muy mal provecho a un hombre sensato, pero que algo así o similar a esto me parece ser adecuado, y que es un riesgo que debe valorar un hombre que piensa las cosas como nosotros».

En definitiva, creemos que para Platón los mitos *deben ser interpretados*, se debe trasponer el significado filosófico que ellos encierran. Puesto que «los modos de pensamiento que lograron una definición clara y una afirmación explícita en la filosofía ya estaban implícitos en las irrazonadas intuiciones mitológicas.»⁴

El lenguaje no escrito

El hecho de que las discusiones en torno a la teoría no escrita de Platón continúen siendo en la actualidad de sumo interés entre los especialistas de la filosofía antigua, no es casual⁵. Ello nos habla no sólo de la importancia de la temática sino, sobre todo, del intento de consolidar una nueva imagen del pensamiento de Platón, con la intención explícita de sistematizar toda su filosofía. Esto, como sabemos, no es tarea sencilla, puesto que no todos los intérpretes coinciden o admiten que, realmente, pueda sistematizarse todo el pensamiento de Platón⁶.

Con la intención de hacer más clara nuestra exposición comenzaremos con el análisis de la tesis de G. Reale, en su consideración de las tres imágenes rectoras con referencia a la interpretación de Platón.

En efecto, el autor⁷ distingue una imagen neoplatónica, una romántica y aquélla que está actualmente en gestación. El primer paradigma (vigente hasta los siglos XVII y XVIII) interpreta a Platón de una manera alegórica. El segundo (que se impone a comienzos del siglo XIX, fundado por Schleiermacher y Schlegel) es aquél que identifica la literatura de los diálogos platónicos con la filosofía de Platón. Y que además, jamás consideraron los autotestimonios (en esta línea se encuentran Cherniss, Taran, Bresson). Y finalmente, el propuesto a partir de la década del cincuenta por la escuela de Tubinga (Gaiser y Kramer), quienes consideran los escritos platónicos como no autárquicos y necesitados de ayuda. Platón proporcionaría tal ayuda en la dimensión de la oralidad. Los diálogos serían meras alusiones, dirigidas a un público común.

Todas estas cuestiones sobre las *agrafa dogmata* tienen su punto de referencia en los testimonios con los que contamos y, además, en los autotestimonios. Con respecto a los primeros diremos que no son pocos. Obviamente, hay que seleccionarlos y de esta selección, muchas veces, depende la interpretación.

Existe un testimonio de Aristoxeno (discípulo de Aristóteles) acerca de una conferencia que habría dado Platón sobre el Bien⁸. Ante la sorpresa del público presente, Platón habló allí de matemáticas, afirmando, además, que el Bien es Uno. Otro testimonio es el de Aristóteles. En efecto, en *Física* IV, 209b y ss., compara lo escrito por Platón en el *Timeo* con las "llamadas opiniones no escritas".

Mencionamos con anterioridad la intención o el prejuicio del intérprete de los testimonios. Esto viene al caso con referencia al término "llamadas". Según Szlezak⁹ existiría, por parte de algunos, un cierto matiz irónico. Otros, en tanto, afirman que Aristóteles es un informante de poca confianza, porque atribuye a Platón doctrinas que en realidad circulaban en la Academia entre sus discípulos, especialmente Espeucipo y Jenócrates. Esta es la interpretación de Cherniss. Siguiendo a este autor, tanto el texto de la *Física* como el *De Anima* I, 2, 404 b16-30, se pueden interpretar fuera de las doctrinas no escritas. Por otra parte, Brisson¹⁰ observa que en todo el corpus aristotélico no encontramos referencia a la doctrina no escrita, salvo en estos dos pasajes.

Como se podrá observar, las opiniones son encontradas. Pero vayamos al mismo Platón. Más de una vez nuestro autor se refiere a la

diferencia entre el lenguaje escrito y el lenguaje oral. Así, por ejemplo, en el *Fedro* dice que la escritura no constituye un medio adecuado para la comunicación de la verdad. Lo escrito sólo habla a quien ya sabe aquello sobre lo cual el escrito versa, después de haberlo aprendido por otro medio (cf. *Fedro*, 275c-d). Lo escrito es un instrumento para requerir a la memoria aquello que se ha aprendido en la oralidad mediante la enseñanza (cf. *Fedro*, 278a).

Por otra parte, en la *Carta VII*, 341c¹¹, cuando se expresa acerca de las "cosas de mayor valor", Platón dice: «sobre estas cosas no hay ni habrá ningún escrito mío». Esto es, cosas "de por sí incomunicables" (cf. *Carta VII*, 341d).

También encontramos alusiones en *República* 462 a-b, cuando se refiere al Bien como Uno y al mal como Diada: «Está más allá del ser, siendo superior en dignidad y potencia». «Apolo, ¡qué divina superioridad!» (cf. *República* 509c)¹².

Y finalmente, en *República* 422e y 423b, nos dice que el Estado ideal es aquél que realiza de un modo perfecto la Unidad, en tanto que el Estado imperfecto es aquél en el que predomina la Dualidad.

G. Reale, comentando a Kramer¹³, señala que este último distingue claramente entre doctrinas que pueden ser comprendidas y transmitidas por escrito y otras que pueden sí ser escritas, pero sin garantía alguna de que puedan ser comprendidas. A estas últimas pertenece la doctrina de los principios supremos.

Como bien sabemos y según esta doctrina de los principios supremos, sobre las Ideas (que son una pluralidad) están los principios o los elementos de los cuales las Ideas mismas derivan.

Estos dos principios son: lo Uno (que sería lo que en *República* es el Bien) y la diada de lo Grande y lo Pequeño (principio de la multiplicidad).

Como acertadamente observa Reale¹⁴, de este modo el sistema platónico culminaría en «una dualidad de principios correlativos, no reductibles posteriormente». Se trataría de un dualismo originario, de un dualismo sui generis, es decir, prototípico.

Retornemos, entonces, a la afirmación de *República* 509c, donde Platón dice que el Bien está «más allá del ser». Esto se torna ahora comprensible porque el ser es aquello que es generado a partir de los

dos principios, según diferentes niveles de mezcla y, por lo tanto, según una consecuente graduación jerárquica que va desde los universales supremos hasta el mundo sensible. De lo superior a lo inferior, entonces, distinguiríamos cuatro planos: los Principios, las Ideas, los Entes Matemáticos y los Entes Sensibles. A su vez, estos planos se distinguen en su interior en grados. Así, 1. los Principios son dos y, entre ellos, el Uno tiene preeminencia absoluta; 2. entre las Ideas, están los Números Ideales y las meta-Ideas o Ideas generalísimas; 3. los Entes Matemáticos se reparten en objetos que corresponden a la Aritmética, la Geometría, la Astronomía y la Música; 4. el Mundo Sensible se distingue entre el mundo sublunar y el mundo supralunar.

Por otra parte, retomando la distinción entre el lenguaje escrito y el lenguaje hablado, compartimos la observación de Reale¹⁵ cuando dice que estamos pasando de la escritura a una cultura de la imagen y a una nueva forma de oralidad. En efecto, esta nueva forma de oralidad, diferente de la antigua (que era entre persona y persona) es una oralidad de masas. En esto nuestro autor no se equivoca.

Sabemos que desde muy antiguo y en ámbitos culturales diferentes existía aquella relación tan especial entre el maestro y el discípulo. Este se acercaba al maestro con el anhelo de aprender la verdad, la que será revelada a unos pocos, aquéllos que estén capacitados para recibirla. No puede sorprendernos demasiado encontrar este tipo de enseñanza también en Platón. Sabemos de la existencia de la Academia. Allí se reunía con sus discípulos. Nada nos impide pensar, entonces, que en ella hubiera existido algún tipo de enseñanza oral.

Se nos podría objetar, por cierto, que una cosa es admitir la existencia de enseñanzas orales en el ámbito de la Academia y otra muy diferente es afirmar que éstas constituyen el fundamento último de su sistema filosófico¹⁶.

Sin duda alguna, es un asunto bastante espinoso. Pero conociendo el estilo platónico nos atreveríamos a afirmar que el autor utiliza dos tipos de lenguaje: uno, directo, explícito; otro, alusivo¹⁷. Retomemos nuevamente el lenguaje del mito. Con ello Platón no sólo trata de respetar o, simplemente, ser fiel a una tradición que hereda, sino darle un nuevo valor. De otro modo, no tendría sentido su reinterpretación de los mitos.

Lo que ocurre es que algunos autores son en demasía drásticos al

dejar de lado, casi automáticamente, todo aquello que Platón dice a través del lenguaje del mito. Se aferran a la palabra escrita y aducen en su favor que se trata de meras fábulas, inventos o historias. Nos parece ésta una actitud cómoda o, más bien, ingenua.

Si generalmente se admite que en la filosofía platónica (incluyendo sus diálogos) no todo está definitivamente resuelto, entonces si se trata de lograr una comprensión más acabada de su pensamiento, de su sistematización, si es posible, creemos que es preferible sumar antes que restar. Queremos decir que debemos reunir la mayor cantidad posible de elementos, no descartar, dejar de lado los esquemas y prejuicios, dejar que los testimonios hablen de un modo libre con la finalidad de poder captar, lo más fielmente posible, el pensamiento de Platón, la enseñanza que trató de transmitir a sus discípulos y a la humanidad toda.

No creemos equivocarnos en esto. El lenguaje simbólico, el lenguaje cifrado nos permite acceder a otro nivel de comprensión que supera a lo estrictamente racional, pero no por ello menos veraz e importante. El lenguaje racional, muchas veces, se torna limitado para expresar ciertas realidades. Es entonces cuando nos enfrentamos a un meta-lenguaje que, en todo caso, es menos limitado para expresar lo inefable o aquellas realidades supremas o trascendentes que escapan a nuestra aprehensión común de la realidad.

Despreciar o no considerar el lenguaje del mito, ignorar o dejar de lado la enseñanza oral es apuntar a lo menos, es empobrecer el espectro de posibilidades de comprensión, es quedarse con un solo aspecto de la realidad que en sí misma es polifacética.

En definitiva, las enseñanzas escritas pueden haber sido presentadas como *otra* expresión de la "búsqueda compartida", dialéctica, del verdadero camino para formular un tal análisis, más que como *la* expresión definitiva de este análisis¹⁸.

Creemos, al igual que Cornford¹⁹, que para Platón la filosofía significaba no sólo el estudio de la ciencia o de la metafísica sino la consecución de la sabiduría, lo cual es lo mismo que la perfección y la felicidad humanas.

En definitiva, el tipo de conocimiento así adquirido es como una «ley en el alma» (cf. *Fedro* 276-7, donde se presenta un discurso

"protéptico", en el que se despierta el deseo de conocimiento filosófico), un estado de aprehensión que no puede comunicarse a los otros²⁰.

Notas:

1. CORDERO, NESTOR, "Lenguaje, realidad y comunicación en *Gorgias*", en *Escritos de Filosofía*, año 1, 1978, Academia Nacional de Ciencias, Centro de Estudios Filosóficos, p. 165.
2. ETCHEGARAY CRUZ, A., "La lingüística en el *Cratilo* de Platón", *Philosophica*, vol. XIII, 1990, pp. 11-17.
3. FRUTIGER, P., *Les mythes de Platon*, Libraire Felix Alcan, Paris, 1930, p. 34.
4. CORNFORD, F. M., *From religion to philosophy*, Harper and Row Publishers, 1912, pp. IX y VII.
5. En nuestro medio, por ejemplo, la revista *Methexis*, vol. VI, 1993, ha dedicado todo el volumen a las enseñanzas no escritas de Platón. En él intervienen los especialistas más distinguidos de nivel internacional.
6. Por ejemplo, FERBER R., dice diferenciarse de KRAMER en no adjudicar a Platón ninguna metafísica dogmática y sistemática no escrita, sino sólo falibles opiniones no escritas. Cf. "¿Ha sostenido Platón en la enseñanza no escrita una metafísica dogmática y sistemática?", *Methexis* (op. cit.), p. 87.
7. REALE, G., "In che cosa consiste il nuovo paradigma storico-ermeneutico nella interpretazione di Platone?", *Methexis* (op. cit.), pp. 135-154.
8. Según PARENTE, M. I., Aristoxeno es un testigo malicioso. Cf. "Platone e il problema degli agrapha", en *Methexis* (op. cit.), pp. 73-93.
9. SZLEZAK, T. A., "Zur ublichen Abneigung gegen die Agrapha Dogmata", en *Methexis* (op. cit.), pp. 155-174.
10. BRISSON, L., "Presupposes et consequences d'une interpretation esoteriste de Platon", en *Methexis* (op. cit.), pp. 11-35
11. Con referencia a las *Cartas* de Platón se han planteado algunas cuestiones. La más importante está referida a su carácter auténtico. Es probable, a nuestro juicio, que algunas hayan sido escritas

verdaderamente por Platón, constituyendo el núcleo en torno al cual se agregaron las espúreas. La crítica en general considera genuinas las cartas VI, VII y VIII.

12. Recordemos que para los pitagóricos Apolo se identificaba con lo Uno.
13. KRAMER, H., *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1982, p. 19.
14. KRAMER, H., *op. cit.*, p. 22.
15. REALE, G., *op. cit.*, pp. 135-154.
16. Cf., por ejemplo, el planteo de GILL, C., "Platonic dialectic and the Truth-Status of the Unwritten Doctrines", en *Methexis* (*op. cit.*), pp. 55-72.
17. REALE, G., *op. cit.*, pp. 135-174.
18. GILL, C., *op. cit.*, pp. 55-72.
19. CORNFORD, F. M., *La filosofía no escrita y otros ensayos*, Editorial Ariel, Barcelona, 1974, p. 108.
20. Cf. GILL, C., *op. cit.*, pp. 55-72.