

Llenguatge i coneixement en el *Cràtil* de Plató

Antoni Defez i Martin

Universitat de Girona

Resum

La meua intenció en les pàgines següents és analitzar la teoria del llenguatge que es troba en el *Cràtil* de Plató. D'una banda, s'analitza la concepció del significat de les paraules que Plató sembla defensar en aquest diàleg; de l'altra, s'ocupa del problema dels orígens del llenguatge. Aquestes qüestions s'estudien en relació amb la perspectiva ontològica i epistemològica de Plató: essencialisme, teoria de la reminiscència i les tesis dels sofistes sobre la impossibilitat de parlar amb falsedat. La conclusió és que en el *Cràtil* podem trobar ja la preparació de la teoria del llenguatge que Plató necessitarà per a la seva ulterior teoria de les idees.

Paraules clau: llenguatge, significat, epistemologia, ontologia, essencialisme, teoria de les idees.

Abstract. *Language and knowledge in Plato's Cratylus.*

In the following pages my intention is to analyse the theory of language present in Plato's *Cratylus*. On the one hand, the conception of meaning of words that Plato seems to defend in this dialogue is analysed; on the other hand, it is concerned with the problem of the origins of language. These questions are put in relation to ontological and epistemological views of Plato: i.e., essentialism, the theory of reminiscence and the sophistic thesis of the impossibility of speaking with falsehood. The conclusion is that in *Cratylus* we can find sketched the theory of language needed by Plato for his further Theory of Forms.

Key words: language, meaning, epistemology, ontology, essentialism, Theory of Forms.

Sumari

- | | |
|---|---|
| 1. El problema de l'exactitud (ορθότης) de les paraules | 4. Exactitud no ingènua: l'alternativa de Plató |
| 2. Crítica al convencionalisme ingenu d'Hermògenes | 5. Sobre la impossibilitat de parlar falsament |
| 3. Crítica al naturalisme ingenu de Cràtil | 6. Final: l'actualitat del <i>Cràtil</i> |

És un fet quasi unànimement acceptat que Plató va escriure el *Cràtil* al voltant dels quaranta anys, un cop fundada l'Acadèmia¹. Aquesta ubicació temporal és congruent amb l'estadi de desenvolupament de la metafísica platònica que hi podem trobar. En el *Cràtil* no hi ha cap polèmica amb els principis ètics del sofistes, com era propi de les obres anteriors; per contra, i al voltant del problema de «l'exactitud de les paraules», hi són presents afirmacions que anuncien la teoria de les idees, així com el tractament dels problemes de caire ontològic, epistemològic, lògic i semàntic que preparen la seva aparició. En concret: s'hi estableix la immutabilitat de les essències com un requisit necessari del coneixement i del llenguatge; s'hi critica l'afirmació que és impossible parlar i pensar amb falsedat; igualment, hi trobem una explícita oposició al subjectivisme gnoseològic dels sofistes; per últim, s'hi afirma que el llenguatge no és un mitjà segur de coneixement o, més ben dit, que no és la tasca del lingüista, que es perd en etimologies, sinó la del dialèctic la que és necessària per conèixer l'essència de les coses, en tant que aquest posseeix l'art de preguntar i respondre (390c), allò que *La República* ens presentarà com la «bona dialèctica»². Com diem, podem trobar en el *Cràtil* passatges que sembla que al·ludeixen clarament a les idees: Sòcrates cap al final ens presenta llur existència com un somni que sovint l'ocupa (439d i s.); en altres moments insisteix, contra Heràclit i Protàgores, a afirmar que tot objecte ha de tenir una essència estable i immutable per tal que sigui possible el coneixement i el discurs significatiu (386d-e, i 439b-440c). Amb tot, també és cert que no hi trobem encara trets que són essencials a les idees, com llur transcendència o ser models universals dels objectes sensibles, que sí que apareixen en *El Banquet*, *Fedó* i *La República*³. En realitat, aquesta actitud d'exigir només la immutabilitat de les essències, sense establir encara llur existència separada i modèlica, potser és el que s'amaga darrere del somni de Sòcrates: aquest, necessitant-les, sols les somia, ja que Plató encara estaria pensant-se i madurant els trets que seran essencials a les idees⁴. Doncs bé, tenint present això —que ara només la immutabilitat de les

1. No hi ha en el *Cràtil* cap indicació sobre l'època en què fou redactat: no hi apareix cap referència a esdeveniments històrics o socials. Així, la seva datació —poc després del 390 (a.n.e.)— ha calgut establir-la a través del mètode estilomètric. En conseqüència, el *Cràtil* pertanyeria als diàlegs que Plató va escriure entre la seva primera i la seva segona visita a Sicília. Seria, doncs, posterior a *Gòrgias*, *Menó* i *Eutidem*, i anterior a *El Banquet*, *Fedó*, *La República*, *Fedre*, *Parmènides*, *Teetet* i *El Sofista* (vegeu ROSS, D., *Teoría de las Ideas de Platón*, Cátedra, Madrid, 1989, cap. I; ROBIN, I., *Platon* (1935), Presses Univ. de France, Paris, 1988, 14-32 i ROSE L.E., «On Hypothesis in the Cratylus as an Indication of the place of the Dialogue in the Sequence of Dialogues», *Phronesis*, núm. 9 (1964), p. 114-116. Respecte als diversos criteris d'ordenació dels diàlegs i per una exposició de les més importants classificacions, vegeu LLEDÓ, E., *La memoria del logos*, Taurus, Madrid, 1984, 203-210).
2. vegeu PLATÓ, *La República*, 532a-534e.
3. Vegeu GOLDSCHMIDT, V., *Essai sur le Cratyle. Contribution à l'histoire de la pensée de Platon*, Paris 1940, 69 i s.; ROSS, D., op. cit., cap. II. i LUCE, J.V., «The Theory of Ideas in the Cratylus», *Phronesis*, núm. 10 (1965), 21-36.
4. No hem d'oblidar la biografia intel·lectual de Plató. Com diu Aristòtil (vegeu *Metafísica*, 987 a 32-35), aquest s'havia relacionat en la joventut amb Cràtil, filòsof heraclitià de qui hau-

essències és allò exigít per explicar la significativitat del llenguatge—, podem contemplar el *Cràtil* com l'esforç platònic de reflexionar sobre la filosofia del llenguatge que demanda la teoria de les idees, una teoria de moment sols somiada. Ara bé, el problema se li presenta a Plató sota diverses vessants: d'una banda, cal demostrar que el mètode correcte de conèixer les essències no és la investigació etimològica; i, de l'altra, explicar en què consisteix la significativitat del llenguatge, tant pel que fa al seu caràcter «vertader-fals», com respecte a l'exactitud de les paraules⁵. Precisament, i com veurem tot seguit, aquestes són les qüestions sobre les quals gira la discussió de Sòcrates, *Cràtil* i *Hermògenes*.

1. El problema de l'exactitud (ορθότης) de les paraules

Plató, sota el model semàntic dels «noms propis», tracta tota paraula com si d'un nom (ὄνομα) es tractés. L'interrogant que guia la reflexió és el següent: ¿existeix una denominació exacta i justa per naturalesa (φύσει) dels éssers o, per contra, hem de considerar els noms com a productes de l'usatge (θεσει), del costum i de la convenció (νόμος, συνθήκη) o de l'acord (ὁμολογία) humans? D'altra manera: la naturalesa de l'objecte exigeix algun tipus determinat de nom, la forma i els elements del qual reflecteixin l'essència de l'objecte, o senzillament tot en els noms és casual i arbitrari?⁶. Tanmateix, com ja hem dit, tot i que la qüestió sembla semàntica, també és una qüestió ontològica, ja que

ria après que el món de la percepció sensible és un món en moviment perpetu, i que, per tant, no hi ha cap objecte sensible susceptible de coneixement vertader. Sota la influència de Sòcrates, però, a qui hauria conegut ja pels volts dels vint anys, Plató exigirà sota la forma d'una *quid juris* la immutabilitat de les essències, procedir que Aristòtil anomena «argument des de les ciències» (vegeu op. cit., 900 b11-14). Sobre la relació entre Plató i *Cràtil*, JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega* (1933), F.C.E., Mèxic, 1957, 399, 469 i 484, i MÉRIDIÉ, L., «Notice», a *Cratyle. Platon. Oeuvres Complètes* vol. V, 2 (1931), Les Belles Lettres, París, 1989, 33 i s.; SAMARANCH, F.P., «Estudio Introductorio», *Platón. Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1979, 499 i s. Sobre el problema del «Sòcrates històric» i el «Sòcrates platònic» vegeu GUTHRIE, W.K.C., *Los Filósofos Griegos* (1950), F.C.E., Mèxic, 1953; TOVAR, A., «Vida de Sócrates», *Revista de Occidente*, Madrid, 1947; CORNFORD, F.M., *Antes y después de Sócrates* (1932), Ariel, Barcelona, 1980, 48 i s.; BURNET, J., *Greek Philosophy* (1914), Londres, 1950, 126 i s.; TAYLOR, A.E., *Plato, the man and his Work*, Methuen, Londres, 1926; TAYLOR, A.E., *El pensamiento de Sócrates* (1932), F.C.E., Mèxic, 1961; GRUBE, G.M.A., *El pensamiento de Platón* (1935), Gredos, Madrid, 1973; M. MARZOA, F., *Historia de la Filosofía*, Istmo, Madrid, 1973, vol. I, 127; FRIEDLÄNDER, F., *Platón: Verdad del ser y realidad de la vida* (1928), Tecnos, Madrid, 1989, 130 i s.

5. Recordem que el subtítol del diàleg és *De l'exactitud de les paraules*. Cal indicar, però, que aquest lema no va ser cosa del propi Plató, sinó que va estar introduït pels gramàtics de Bizanci o d'Alexandria (vegeu GÓMEZ ROBLEDÓ, A., *Platón. Los Grandes Seis Temas de su Filosofía*, F.C.E., Mèxic (1974) 1982, 129).
6. La queixa inicial d'Hermògenes planteja ja aquestes qüestions: Hermògenes es plany davant Sòcrates que *Cràtil* hagi dit que el seu nom —«Hermògenes»— no és el seu nom vertader, a pesar que tothom té el costum de dir-li «Hermògenes». En opinió de *Cràtil*, «Hermògenes» no seria l'autèntic nom perquè el seu contingut descriptiu —ser fill d'Hermes, déu de l'abundància i de l'eloqüència— no li escauria a Hermògenes, que és fill d'Hipònic, viu en la penúria i, a més, és curt de paraules (vegeu 408b-d).

allò que està en debat és si existeix o no una essència dels objectes, és a dir, una naturalesa permanent i estable de les coses. Així, se'ns presentaran quatre possibles alternatives d'encreuament entre semàntica i ontologia:

(I) No hi ha cap essència permanent en els objectes i els noms són totalment arbitraris o convencionals.

(II) No hi ha cap essència permanent en els objectes, però els noms són justos i exactes.

(III) Sí, hi ha una essència permanent en els objectes, però els noms són en tot arbitraris o convencionals.

(IV) Sí, hi ha una essència permanent en els objectes i els noms són justos i exactes.

En començar el diàleg Hermògenes mantindria (I), ja que, defensant la convencionalitat dels noms, sembla ser vicari de les opinions de Protàgores⁷. Al seu torn, (III) hauria estat defensada per Demòcrit⁸, qui faria de l'essència dels objectes quelcom insatisfactori per Plató: atzaroses combinacions d'àtoms en moviment etern. D'altra banda tenim (II), la qual sembla que s'ajusta a les idees de Cràtil: en ontologia deixeble d'Heràclit i, això no obstant, defensor de l'exactitud natural dels noms. Per Cràtil existeix una denominació justa que seria comuna a tota la humanitat. Ara bé, en funció de què, si tot està en canvi permanent? Hom podria acusar Cràtil d'inconsistència: declarar-se heraclitià en ontologia i defensar l'exactitud natural dels noms sembla quelcom impossible⁹. Tanmateix, no ha de ser-ho pas: les paraules —com demostraria una

7. Vegeu p.e., Plató, *Teetet*, 151a-152a. Amb tot, cal dir que Diògenes Laerci relaciona Hermògenes amb Parmènides, en descriure'l com un seguidor de les idees d'aquest (*Vida dels més il·lustres filòsofs grecs*, Ed. 62, Barcelona, 1991, L III, #4). La teoria de l'ésser de Parmènides ben bé podria ser congruent amb una teoria convencionalista del llenguatge, ja que aquest estaria circumscrit a la «via de l'opinió» deixant intoccat l'ésser, en ser tota predicació relativa al no-ésser (vegeu CALVO, J.L., «Introducció», a *Platón. Diálogos*, Gredos, Madrid, 1983, vol. II, 352-353).

8. Vegeu DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín, 1960-61. 68 B 5 i 68 B 26.

9. Cràtil hauria anat més lluny que el propi Heràclit en afirmar que no sols no ens podem banyar dues vegades al mateix riu, sinó que ni tan sols una única vegada. Amb tot, el Cràtil històric si fou un pensador inconsistent durant algun temps no ho va ser sempre. D'acord amb la tradició, Cràtil hauria acabat defensant la idea que hom no hauria de dir res, sinó sols gesticular i moure els dits, ja que cap enunciat vertader no pot fer-se si tot està en canvi permanent: qualsevol predicació seria impossible perquè en l'instant mateix de la predicació serien distints tant el subjecte com l'objecte, i així ni tan sols podríem parlar del riu heraclitià una sola vegada, perquè aquest riu ni en cada moment determinat és idèntic a si mateix (vegeu *Teetet*, 183a-b, i ARISTÒTIL, op. cit., 1010a. També, MONDOLFO, R., *Breve historia del pensamiento antiguo*, Losada, Buenos Aires, 1974, 24 i s.; i *Heráclito. Textos y problema de su interpretación*, F.C.E., México, 1966, 299 i s.; i *El Pensamiento Antiguo* (1942), Losada, Buenos Aires, 1983, vol. I, 47 i s., i 201 i s.); NESTLÉ, W., *Historia del Espiritu Griego* (1944), Ariel, Barcelona, 1961, 100; i GÓMEZ, A., op. cit., 127-135. Per a una interpretació contrària, desautoritzant la notícia aristotèlica, vegeu KIRK, G.D., «The problem of Cratylus», *American Journal of Philosophy*, núm. 73 (1951), p. 225-253; i ALLAN, D.J., «The problem of Cratylus», *American Journal of Philosophy*, núm. 75 (1954), 271-287).

investigació etimològica— poden deixar veure i designar la naturalesa permanentment canviant de les coses a què ens referim amb el seu ús¹⁰. Per últim, qui defensaria (IV)? El propi Plató per boca de Sòcrates? Aquesta possibilitat és la que s'ajustaria més bé a una interpretació onomatopeica de les paraules: les paraules imitarien les coses reproduint amb sons llur naturalesa. Tanmateix, Plató no defensa aquesta possibilitat: no la va defensar en la *Carta VII* on s'adhereix al convencionalisme lingüístic i, a hores d'ara, l'anàlisi del mètode de les etimologies, com veurem, destrueix la plausibilitat de (IV)¹¹.

Considerem, però, el problema de l'exactitud. D'entrada, cal assenyalar que un nom pot ser exacte i just bé per naturalesa o bé per convenció. L'exactitud dels noms, per tant, pot obeir a motius diversos: bé perquè ha estat establert per l'acord dels humans, o bé perquè respon a la naturalesa de l'objecte. Així, per Cràtil existeix una denominació exacta dels objectes idèntica tant per als grecs com per als bàrbars, ja que, malgrat la disparitat en les convencions, no obstant això, la naturalesa dels objectes és la mateixa tant per als uns com per als altres: el mobilisme heraclitià. Per contra, per Hermògenes els noms serien exactes de forma convencional o arbitrària: res no hi ha en l'objecte ni en el nom que faci que l'un i l'altre hagin d'anar junts. Ara bé, és en aquest lloc on el convencionalisme pateix d'ambigüitat: l'acord pot ser entès com l'acord d'un individu amb si mateix, o com l'acord de la polis. En el *Cràtil*, com hem vist, Plató fa servir diversos conceptes per caracteritzar la tesi convencionalista, conceptes que no serien, però, sinònims. Per exemple, ἔθος té un matis individualista que en νόμος, ὁμολογία i συνθήκη desapareix. I aquesta diferència és important, ja que en les refutacions d'Hermògenes i Cràtil Sòcrates la utilitzarà. Per exemple, quan Hermògenes presenti la tesi del convencionalisme, Sòcrates el conduirà subtilment al subjectivisme o a l'individualisme lingüístic, a l'ἔθος (385a). Al seu torn, quan Cràtil reconegui la necessitat de l'ἔθος, Sòcrates el farà acceptar la necessitat de l'acord de la

10. Vegeu KERFERD, G.B., «Cratylus», a EDWARDS, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, Londres 1966, vol. II, 251-52; també, CALVO, J.L., op. cit., 353-355.

11. Vegeu PLATÓ, *Carta VII*, 343d-c. També CASSIRER, E., *Antropología Filosófica* (1944). F.C.E. Mèxic, 1951, 171.

No estarien, per tant, encertats Rousseau i, recentment, Tuson en atribuir a Plató una tesi d'exactitud natural ingènua: el primer a partir d'una teoria expressiva de l'origen del llenguatge, el segon en funció d'una imitació icònica de la naturalesa de les coses (vegeu *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Akal, Madrid, 1980, 38, i *El Luxe del llenguatge*, Empúries, Barcelona, 1986, 59). També en aquesta línia Guthrie, Crombie i Robinson consideren que Plató pensava, com a preferible, un llenguatge ideal basat en la imitació onomatopeica, tot i que aquest seria innecessari. Ara bé, per què si és innecessari hauria de ser preferible? Aquesta interpretació només tindria plausibilitat si Plató estigués compromès amb l'eficàcia del mètode etimològic, cosa que no és el cas (GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la Filosofía Griega* (1969), Gredos, Madrid, 1988, vol II, 208; CROMBIE, I.M., *Análisis de las doctrinas de Platón* (1963), Alianza Editorial, Madrid, 1979, vol. II, 471-482; ROBINSON, R., «The Theory of Names in Plato's Cratylus», *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 9 (1955), 221-236, i «A Criticism of Plato's Cratylus», *Philosophical Review*, núm. 65 (1956), 324-341).

polis, συνθήκη (434e). Deixem-ne ara, però, els detalls; més endavant haurérem de tornar-hi.

Quelcom que tindrien en comú les interpretacions de l'exactitud dels noms que fan Hermògenes i Cràtil seria la tesi logicosemàntica que no és possible parlar amb falsedat. Es tracta d'una conclusió coincident, tot i que els motius siguin distints. Per Cràtil, en la mesura que un nom és per definició vertader o no és nom, no hi podria haver noms falsos ni combinacions falses de noms; per Hermògenes perquè, en definitiva, tots els noms serien correctes en tant que és l'ús arbitrari el criteri mateix de correcció. El plantejament de Cràtil té, però, un component específic que no trobem en el d'Hermògenes: en funció de la suposada exactitud natural dels noms, la filosofia hauria de ser entesa com una mena de ciència del llenguatge. Si les paraules, de forma natural, representen l'essència de les coses —el mobilisme heraclitià—, aleshores, per tal d'investigar les coses, allò que hem de fer és estudiar les paraules, ja que l'essència de les coses ens serà donada a través de l'estudi de llurs etimologies (435d)¹².

Doncs bé, amb aquest mapa dels posicionaments d'Hermògenes i Cràtil és possible entendre millor l'estratègia de Sòcrates. Es tracta d'una crítica a dues bandes: contra l'exactitud convencionalista i contra l'exactitud natural. La intenció de Plató no és negar qualsevol tipus d'exactitud, ja que això implicaria destruir el caràcter vertader-fals del discurs, sinó criticar les interpretacions ingènues. D'exactitud, n'hi ha; l'assumpte, però, és no oferir-ne explicacions ingènues que ens comprometen amb tesis errònies i perilloses. Per exemple: la impossibilitat de parlar falsament, el subjectivisme i el relativisme dels sofistes, el mobilisme heraclitià o la concepció cratiliàna de la filosofia com a ciència d'etimologies.

Ara bé, si les intencions i les propostes de Plató es deturessin aquí el *Cràtil* seria una obra inconclusa¹³. Plató no ens hi hauria ofert cap interpretació positiva de l'exactitud dels noms, limitant-se sols a destruir-ne les interpretacions equivocades. No obstant això, és possible descobrir en el *Cràtil* una interpretació de l'exactitud que aposta per una combinació de convencionalisme i de

12. S'ha comparat, de vegades, les tesis de Cràtil amb les d'Antístenes d'Atenes, basant-se en les informacions que sobre aquest darrer ofereix Aristòtil en la *Metafísica* (vegeu 1024b i 1043b). Ara bé, mentre que per Cràtil el coneixement dels noms seria tota la filosofia, per Antístenes, per contra, sols en seria la propedèutica (sobre aquesta qüestió, vegeu OLIVES CANALS, J., «Notícia Preliminar», *Cràtil*, Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1952, 18-19 i 31-32).

13. Aquesta, p.e., és l'opinió de CROMBIE, I.M., op. cit., 481; CALVO, J.L. op. cit., 349; MÉRIDIER, L., op. cit., 30; LEVINSON, R.B., «Language and the Cratylus. Four Questions», *Review of Metaphysics* núm. 11 (1957), 28-41, i AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristòteles* (1962), Taurus, Madrid, 1974, 104. Per contra, una interpretació que emfasitza la unitat i el caràcter no contradictori ni inconclus del *Cràtil*: WEINGARTNER, R.H., «Making sense of the Cratylus», *Phronesis*, núm. 15 (1970), 5-25. Per aquest autor la teoria positiva de Plató sobre el llenguatge —una teoria no ingènua de l'exactitud— caldria buscar-la no tant en l'anàlisi dels «noms» com en la de «l'activitat d'anomenar» de la qual ens ocuparem tot seguit. No em sembla desencaminada aquesta proposta interpretativa, tot i que deixaria pendent, al meu parer, el problema de la significació lingüística dintre del *Cràtil*.

naturalisme no ingenus. Com veurem, en el context de la crítica al naturalisme lingüístic, Sòcrates apel·la a la representació de les coses que tenim en la ment. La seva intenció sembla ser afirmar que els noms, tot i ser convencionals, designen les coses a través «d'allò que pensem», i aquestes afeccions mentals sí que gaudirien de l'exactitud natural buscada (434e-435b). Així, mentre que les paraules designarien les coses convencionalment —mediatament— mitjançant les afeccions mentals, aquestes ho farien immediatament amb exactitud natural. D'aquesta forma, la postura esbossada per Plató —sols esbossada— anticiparia la que més tard presentarà Aristòtil. Amb tot, i com després quedarà clar, la semblança entre llurs posicions haurà de ser entesa en un sentit formal, a causa de les diferents ontologies i epistemologies que tots dos feren servir.

2. Crítica al convencionalisme ingenu d'Hermògenes

Com suara hem dit, Sòcrates hàbilment condueix Hermògenes a comprometre's amb una teoria, no ja convencionalista, sinó arbitrària i subjectiva del llenguatge, d'una manera tal que podríem fer com Humpty-Dumpty: que les paraules signifiquin allò que nosaltres vulguem¹⁴. Sòcrates, però, no accepta que puguin ser els usuaris els que manin sobre les significacions: el convencionalisme subjectivista no és raonable perquè, si fos correcte, quedaria destruïda la indiscutible distinció entre discurs vertader i discurs fals. Presentant-ho a l'inrevés: Sòcrates, de la distinció entre ver i fals conclou que els noms han de ser correctes o incorrectes: si no és impossible parlar falsament, com de fet no ho és, aleshores llur significació no pot explicar-se des del convencionalisme subjectivista (385a-387d). La qüestió, tanmateix, no és simplement logicosemàntica, sinó també ontològica i epistemològica: es tracta de demostrar la incorrecció del subjectivisme i del relativisme de Protàgores. Així, de la possibilitat de parlar falsament Sòcrates extreu l'existència d'essències permanents en les coses, les quals no depenen dels homes. L'home no és la mesura de res, ni tota propietat no pot ser present en les coses en funció del que decideixin els homes; és a dir: no és cert que sigui vertadera qualsevol predicació dels objectes o que sigui impossible parlar falsament. Les coses existeixen *per se* d'acord amb llur ésser, i sobre elles podem dir veritats o falsedats. Ara bé, en què consistirà aquesta capacitat de poder dir veritats i falsedats? Sòcrates necessita una explicació del caràcter vertader-fals del llenguatge i de la insti-

14. Aquesta maniobra seria congruent amb la interpretació subjectivista que va fer Plató del relativisme de Protàgores (vegeu p.e., *Teetet*, 152a i s.). La comparació de la tesi d'Hermògenes amb Humpty-Dumpty la fa Crombie (vegeu op. cit., 471 i s.) a partir del següent famós passatge de la novel·la de L. Carroll *Alicia a través del mirall* (vegeu-ne cap. IV):

— Quan jo uso una paraula —va insistir Humpty-Dumpty amb un to de veu desdenyós— vol dir allò que jo vull que digui..., ni més ni menys.

— La qüestió —va insistir Alicia— és si es pot fer que les paraules signifiquin tantes coses diferents.

— La qüestió —va tallar Humpty-Dumpty— és saber qui mana..., això és tot.

tució dels noms. I a tal efecte, analitza l'acte d'anomenar i la noció d'un legislador del llenguatge (387d-391a).

Les activitats (πράξεις) —com, per exemple, tallar, cremar o anomenar—, igual que les coses, tenen la seva pròpia essència. Específicament, l'activitat de designar o anomenar (ὀνομάζειν) té com a essència pròpia que les coses han de ser designades en funció de llur naturalesa. A diferència de Humpty-Dumpty, no podem fer a voluntat que els noms signifiquin allò que volem, així com tampoc no podem fer que l'acte de designar sigui el que nosaltres voldríem; per contra, l'acte de designar s'executarà segons la seva essència en la mesura que usem rectament els noms. Doncs bé, el nom, ens diu Sòcrates, és una eina, un instrument (ὄργανον) que serveix per anomenar els objectes en funció de llurs essències —o el que és equivalent: els noms serveixen per distingir i identificar les coses a partir de llur naturalesa—. I no es tracta que aquestes distincions siguin fetes des del llenguatge: aquestes són ja presents en la realitat. Els noms només ens fan conscients de les divisions ontològiques ja existents: valen per instruir-nos sobre què hi ha, i sobre com és el que hi ha. Tenen, per tant, una funció didàctica i una funció diacrítica¹⁵. Com es pot explicar, però, que els noms puguin assolir el que exigeix la seva essència? Nosaltres posseïm els noms perquè l'ús ens els ha donat. Tanmateix, aquest origen empíric no sembla ser suficient, i Sòcrates apel·larà a l'obra d'un legislador (νομοθέτης): un artífex de noms que els hauria fabricat tenint a la vista les essències dels objectes. En aquest cas la matèria sobre la qual l'artesà treballaria serien els sons i les síl·labes, fent les combinacions més escaients per tal de designar al més exactament possible les essències dels objectes, i així aconseguir que els noms assolixin l'objectiu que els és propi (388e-390b)¹⁶.

Aquesta, diguem-ne, teoria del llenguatge ideal que aquí Sòcrates sols enuncia programàticament i que, com veurem, desenvoluparà més tard quan conversi amb Cràtil, és una teoria mítica i ideal de l'origen i de l'exactitud del llenguatge que no hem de prendre literalment, sinó com una constatació del fet que hi ha qüestions que desborden la capacitat humana d'explicació¹⁷. Tant se val, per tant, que interpretem aquest legislador com la polis, un home

15. OLIVES CANALS, J., op. cit., 20-21.

16. La comparació entre el legislador artífex dels noms i el fuster que ha de fabricar una barriana i una llançadora (339b i s.) ha fet pensar que Plató defensava l'existència d'idees d'objectes fabricats. Aquesta tesi es veuria reforçada pel fragment del L. X de *La República*, on Plató ens parla de l'existència de tres llits: un de fabricat per déu (la idea de llit); l'altre el llit on dormim (el llit material, sensible i concret que és còpia de la idea de llit), i el llit pintat que un pintor podria fer (còpia de la còpia material de la idea) (596b i s.). Ara bé, que Plató defensés l'existència d'idees per a les coses fabricades és negat per Aristòtil en *Metafísica* 1070a 15-20, negació que no sempre ha estat acceptada pels exègetes de Plató (vegeu ROSS, D., op.cit., 196-208).

17. No és aquesta l'actitud d'aquells que atribueixen a Plató la teoria d'un origen diví del llenguatge: p.e., M. BEUCHOT (*Ensayos marginales sobre Aristóteles*, UNAM, Mèxic, 1985, 11). Sobre el paper del «mite» en Plató, vegeu BRUN, J., *Platón y la Academia* (1960), Paidós, Barcelona, 1991, 99 i s.; i MARIAS, J., *Biografía de la Filosofía*, Alianza, Madrid, 1980, 77 i s.

inspirat per la divinitat, els primers homes, o com un demiürg real. De fet, quan posteriorment Sòcrates discuteixi la tesi de l'exactitud natural, i la figura del legislador retorni a escena, aquesta serà ja una hipòtesi filosòficament inútil: o bé es tractarà d'un legislador humanitzat que no estarà lliure de l'error; o bé serà una hipòtesi circular que pressuposa allò mateix que pretén demostrar (436b-438c). De moment, però, assenyalem únicament que la intenció de Plató és subordinar la filologia a la dialèctica, cosa que se'ns presenta tot seguit. La idea és la següent: sigui quin sigui l'origen dels noms, alguna exactitud tenen ja que són instruments d'instrucció ontològica. Aquesta exactitud, però, no és suficientment forta, malgrat el seu origen, com per deixar en mans dels etimòlegs la investigació ontològica; per contra, ha de estar en mans dels dialèctics: aquells que tenen l'art d'interrogar i respondre. Doncs bé, si ens haguéssim de prendre literalment l'explicació mítica, aleshores no s'explicaria com la funció de l'etimòleg no resulta suficient: si l'evolució del llenguatge ha desfigurat l'exactitud natural inicial, la reconstrucció inversa que s'aconsegueix amb les etimologies hauria de bastar. Així les coses, no és estrany que Sòcrates, a pesar de reconèixer que alguna veritat té la tesi de l'exactitud natural, acte seguit enceti una anàlisi de la teoria ideal del llenguatge amb l'objectiu de demostrar la seva implausibilitat. El camí que segueix Sòcrates consisteix a desenvolupar fins les últimes conseqüències la teoria ideal que acaba de presentar. Això, però, ja forma part de la crítica a l'exactitud natural.

3. Crítica al naturalisme ingenu de Cràtil

Part de la crítica que Sòcrates dirigeix a Cràtil ja està implícita en l'afirmació que l'etimologia no és la disciplina adequada per descobrir l'essència de les coses, en ser una investigació inessencial. A hores d'ara, però, en desenrotllar la teoria ideal del llenguatge mitjançant la pràctica d'etimologies, Sòcrates hi afegeix noves raons contra els etimòlegs. És la seva una activitat plena de perills, i fonamentalment oberta al risc de «parlar per parlar», la qual cosa és pròpia de dialèctics dolents —és a dir, de sofistes i poetes—. I no oblidem que, per Plató, tant els sofistes com els poetes tenen la capacitat de danyar l'ànima: per això als primers els combat i els darrers no tenen lloc a la república ideal. Ara bé, per què la pràctica de les etimologies havia de resultar d'interès respecte de la significació lingüística? En l'època del *Cràtil* l'etimologia, a diferència del que passa en la nostra, no consistia a cercar la reconstrucció històrica de les paraules a partir d'una significació més antiga, apel·lant a estudis comparatius i d'evolució fonètica. Per als grecs, per contra, fer etimologies tenia un valor transcendent i intemporal, en tant que l'ἔτυμον tindria un valor fonamentalment religiós. Es tractava de desvelar o desocultar la significació que haurien posseït les paraules en el seu origen, les autèntiques significacions que l'ús hauria anat recobrint amb elements espuris. Aquesta, evidentment, és una concepció màgica i fetitxista equivalent a una concepció immanentista, per la qual ésser i llenguatge coincidirien de tal manera

que pel fet de posseir la paraula (originària) hom ja posseiria la cosa que li correspon¹⁸.

Aquesta concepció religiosa, en principi, no seria cosa del sofistes, els quals tenien un interès més utilitarista pel llenguatge, en estar interessats en la seva força persuasiva. Amb tot, les coses poden ser més complexes. Sofistes heraclitians com Cràtil sí que podien mantenir una visió màgica del llenguatge en tant que l'estudi de les etimologies confirmés el $\pi\alpha\nu\tau\alpha\ \rho\epsilon\acute{\iota}$ d'Heràclit (402a i s., 411b-c, 436e i 437d). En aquests casos podria tractar-se fins i tot d'una visió religiosa políticament interessada. Considerem, per exemple, el cas de la paraula *just* ($\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\nu$): l'etimologia parlaria en favor del mobilisme ontològic i, curiosament, en favor d'un immobilisme polític. En 412d i s. Sòcrates, fingint-se etimòleg, ens diu que el foc universal governa els canvis travessant-los ($\delta\iota\acute{\alpha}\omicron\nu$), per la qual cosa és comprensible que *just* sigui designat per $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\nu$ (el so κ hi hauria estat afegit per facilitar la pronúncia del mot original). Ara bé, sembla clar que si cap acció o fet del món sensible no mereix el qualificatiu de *just*, perquè just és només l'ordre canviant que hi subjau, aleshores ens veiem abocats en política al silenci místic i a l'immobilisme. I no cal dir com de lluny es trobava Plató d'actituds polítiques d'aquest estil¹⁹.

Doncs bé, Sòcrates, tot i fer ús del mètode de les etimologies, l'emprarà amb una actitud burlesca. En cap moment no reconeix com a pròpia la desmesurada exhibició de saviesa que aquest procedir comporta. Per contra, per explicar-la recorre a la inspiració d'alguna divinitat, com si fos un poeta (386c-e, 401e o 428c-d). I és prou significatiu que per fer etimologies hom hagi d'es-

18. Vegeu TOVAR, A., *Un libro sobre Platón*, Espasa Calpe, Madrid, 1956, 64-65.

No oblidem que el daltabaix social i moral que va produir a Atenes la Guerra del Peloponès podria explicar que aparegués la tendència a contemplar les paraules com a símbols esgotats, que no significaven allò que sempre havien significat. Aquest fet podria explicar, a nivell sociològic, el ventall d'actituds que sobre el llenguatge estem comentant: l'actitud més o menys mística de cercar la significació originària via etimologies, l'actitud sofística de crear noves significacions via decisions arbitràries, l'actitud socràtica d'intentar reconstruir les significacions via definicions universals i necessàries, i, per últim, el regeneracionisme polític del Plató. Quelcom semblant suggereixen C.K. OGDEN i I.A. RICHARDS a *El Significado del Significado* (1923), Paidós, Barcelona, 1984, 43; també CORNFORD, F.M., *De la Religión a la Filosofía* (1912), Ariel, Barcelona, 1984, 220 i s. Entorn de l'interès que en l'època despertava l'estudi de les paraules, vegeu OLIVES, J., op. cit., 23-30; GUTHRIE, W.K.C., op. cit., 178-223; AUBENQUE, P., op. cit., 93 i s.; CAMPILLO, N. i VEGAS, S., *Sócrates y los Sofistas*, Universitat de València, 1976, i GÓMEZ, A, op. cit., 488 i s.

19. Són Plató i Aristòtil els que més van insistir en la caracterització dels sofistes com a exclusivament interessats en els poders persuasius dels discursos, i no pas en el problema de llur veritat (vegeu p.e., *Gòrgias*, 452e; *Eutídem*, 286b-c; *Fedre*, 267a; *El Sofista*, 231a; *Metafísica*, 1004b, 1007b 18 i 1009a 6; *Retòrica*, 1402a 23; *Refutacions Sofístiques*, 165a 20 i 171b 27-33). No obstant això, la imatge del sofista com un individu sense escrúpols que es dedica a ensenyar com es pot fer passar el ver per fals i el fals per ver, i que se situa en l'immoralisme dista prou de la veritat, sobretot pel que fa als primers sofistes. Per contra, és indubtable que aquests van engegar la reflexió sobre el llenguatge, i sovint com és el cas de Gòrgias i Protàgores tenien més aviat una visió neutral dels poders de la retòrica (vegeu AUBENQUE, P., op. cit, 96 i s., i GUTHRIE, W.K.C., op. cit., 178 i s.).

tar posseït o inspirat, com si una actitud racional no fos suficient o fos una d'incompatible. Que el problema és d'incompatibilitat és suggerit pel propi Sòcrates quan afirma: «Tot això és el que podem dir sense saber-ne res» (401e), o quan ens recomana ser cautelosos amb aquests «eixams de saviesa» (402a), ja que podríem ser víctimes del pitjor dels enganys: enganyar-nos a nosaltres mateixos (428d). No són aquestes les paraules d'algú que confia en el valor del mètode etimològic, sinó més aviat les d'algú que vol demostrar la seva falta de relleu²⁰.

Amb les anàlisis etimològiques²¹ Sòcrates reprendrà de nou la teoria del llenguatge ideal que adés havia esbossat en 388e-390d. Ara, però, se'ns en presenta una caracterització més completa (421c-427d). Sòcrates estableix la distinció entre «noms primitius» i «noms derivats», i aquesta distinció és necessària per tal que el mètode etimològic tingui algun aprofitament: s'ha de poder explicar l'exactitud natural dels «noms derivats» a partir de l'exactitud natural dels «noms primitius» (τα πρώτα ὀνόματα). En concret: els «noms primitius», *qua* icones en sentit peirceà²², han d'imitar l'essència de les coses a través dels sons de què estan compostos. L'objectiu de l'anàlisi es desplaçarà, per tant, als elements simples que en combinacions concretes configuren els «noms primitius»: els sons que imitarien onomatopèicament l'essència de les coses. Sòcrates, així, analitza el valor imitatiu de 14 lletres de les 24 del grec. Són les següents: *r* (ρ) > «moviment», «duresa»; *i* (ι) > «lleugeresa»; *f*, *ps*, *s* *z* (φ, ψ, σ, ζ) > «fred» i «agitació»; *d*, *t* (δ, τ) > «aturada» i «lligam»; *l* (λ) > «lliscament»; *g* (γ) > «adherència»; *n* (ν) > «interioritat»; *a*, *e* (α, η) > «grandària»; *o* (ο) > «rodonesa» (426c-427c). Doncs bé, amb aquests elements simples a la mà Sòcrates ofereix una definició temptativa que faci intel·ligible la noció d'exactitud natural proposada per Cràtil: «A les altres nocions, és evident, que el legislador també maldà per acostar-s'hi de la mateixa manera, segons les lletres i segons les síl·labes, quan fabricà per a cada ésser un signe i un nom i, amb ells, compougé després imitativament els altres» (427c-d). Es tracta, però, d'una defi-

20. Amb tot, hom podria pensar que resulta desproporcionada l'extensió amb què Plató s'ocupa de les etimologies si l'assumpte és simplement fer una rebentada al mètode etimològic. En aquest sentit Olives, seguint Goldschmidt, considera que Plató hi està presentant, per tal de criticar-lo, una mena de resum enciclopèdic de les teories teològiques, cosmològiques i morals a l'ús en la Grècia de l'època: en concret, del pitagorisme, l'heraclitianisme i les teories sofistes (vegeu OLIVES, C., J., op. cit., 26 i s.). L'exemple adduït sobre l'etimologia del mot *just* sembla que confirma aquesta hipòtesi.

21. Sòcrates analitza successivament les etimologies de termes corresponents a herois, homes, déus, astres, elements físics, estacions i també nocions psicològiques i morals (391d-422c). Aquestes etimologies, que són fantàstiques i tenen resultats ambivalents, de vegades, sembla que donin la raó a Cràtil, mentre que en altres ocasions apunten a la negació d'una exactitud natural. Per exemple, tot i ser freqüent que els fills porten el nom del pare si la generació ha estat natural —si és contranatura, portaran el nom de l'espècie a la qual pertanyen—, això no obstant, sovint els homes porten el nom d'un avi o d'un desig (394d-397b). Aquest fracàs de la tesi cratíliana es compensa, però, respecte als noms del déus (407d-420e).

22. Per Pierce una «icona», a diferència dels «índexs» i els «símbols», és aquell signe que representa quelcom a través dels seus trets que són semblants a l'objecte referit (PIERCE, Ch. S., *Obra Lógico Semiòtica*, Taurus, Madrid, 1987, 244 i s.).

nició provisional de la qual, tot seguit, Sòcrates pretendrà mostrar la seva implausibilitat²³.

Les intencions de Plató envers el model onomatopèic són crítiques. Es tracta de demostrar la incorrecció de la concepció ingènua de l'exactitud natural. Amb aquest objectiu analitza el concepte de «semblança» (ὁμοιότης) que seria el candidat perfecte per explicar la iconicitat de les paraules i la seva imitació (μίμησις) dels objectes. La crítica té dos moments: (1) Acceptant que el caràcter icònic de les paraules reflecteixi l'essència dels objectes i no simplement trets accidentals, el model onomatopèic no pot ser correcte perquè tota imitació sempre és incompleta i imperfecta: la paraula no pot imitar exactament i completament l'essència de l'objecte (432d); (2) Concedit que la imitació fos perfecta i completa, això no obstant cal tenir present que la paraula pot ser atribuïda falsament a un objecte que no sigui la seva referència, és a dir, el legislador pot haver actuat erròniament fent un ús inapropiat dels noms (429d).

La primera d'aquestes observacions apunta a un fet fàcilment acceptable: hi ha d'haver, com passa entre les pintures i allò que aquestes representen, alguna diferència entre la «imitació» i la cosa imitada si no volem que la «imitació» no sigui sinó una duplicació de l'objecte. Ara bé, aquesta necessitat d'una diferència representativa destruiria, segons Sòcrates, la suposada exactitud natural de les paraules basada en la iconicitat. La resposta, però, de Cràtil a (1) és ben significativa: el legislador és infal·lible. Dit d'altra manera: el legislador hauria construït els noms de tal forma que aquesta necessària diferència representativa de la imatge sols afectaria a trets accidentals de les coses representades. I això ha de ser així, ve a concloure Cràtil, perquè no hi pot haver noms incorrectes ni és possible parlar falsament. No obstant això, l'intent de Cràtil quedarà neutralitzat. A hores d'ara Sòcrates —com expressa (2)— ja no divinitza la figura del legislador sinó que, racionalitzat i humanitzat, li atribueix la capacitat de l'error (431e i 436c). ¿Per què ha de resultar inconcebible que el legislador no s'equivoqués en el moment d'establir els noms, anomenant els objectes amb paraules que icònicament no els corresponen? Dit d'altra manera: sigui el legislador la mateixa comunitat lingüística, aleshores la tesi d'una exactitud natural dels noms basada en llur caràcter icònic no explicaria l'esmentada exactitud, perquè la comunitat

23. Com ja hem dit, sovint s'ha interpretat aquesta teoria del llenguatge com una proposta de Plató; i també s'ha afirmat que Plató, com a un A. Martinet *avant la lettre*, ja hauria descobert i defensat la doble articulació del llenguatge (vegeu BUENO, G., «Lenguaje y pensamiento en Platón», *Taula*, núm. 3, Univ. de les Illes Balears, Palma de Mallorca, 1985, 39-59). No crec correctes aquestes interpretacions. La primera perquè, com veurem, Sòcrates intentarà destruir els pressupòsits semàntics que hi subjauen, en analitzar els conceptes de «semblança» i «imitació», i en demostrar la circularitat que implica explicar onomatopèicament l'origen del llenguatge. En realitat, qui veu amb bons ulls aquest model és Cràtil, ja que es tracta d'una concepció que fa intel·ligible la seva teoria de l'exactitud natural. La segona, al seu torn, tampoc no seria una interpretació feliç: no sols obscureix les intencions de Plató, sinó que a més oblidada que, dintre de la «doble articulació», els fonemes no tenen significació pròpia, tot i que puguin contribuir a la significació dels monemes, cosa que clarament no es correspon amb la descripció que fa Sòcrates de l'hipotètic caràcter icònic o onomatopèic dels sons.

lingüística podria haver comès errors sistemàticament. En conseqüència, la hipòtesi d'un legislador de noms esdevé filosòficament inservible: la possibilitat de l'error impedeix que tingui algun paper rellevant. Apel·lar, però, al seu caràcter infal·lible tampoc millora les coses: és una maniobra improcedent que és *ad hoc*.

Amb tot, no són aquestes les úniques crítiques envers la hipòtesi del legislador. En 438a-e trobem un argument que pretén demostrar que aquesta hipòtesi incorre en circularitat. En apel·lar a la funció d'un legislador —i concedim que sigui infal·lible— hom ha de pressuposar des de l'inici allò que pretén demostrar:

SÒCRATES: Llavors, ¿de quins noms hauria après o descobert les coses, si els noms primitius encara no eren posats, i altra banda sostenim que és impossible d'aprendre o descobrir les coses altrament que aprenent els noms o indagant nosaltres mateixos com són?

CRÀTIL: Em sembla, Sòcrates, que fas una objecció raonable.

SÒCRATES: ¿De quina manera, doncs, direm que sabien quan posaren els noms o que eren legisladors, abans que cap nom hagués estat posat i ells el coneguessin, si tanmateix no és possible d'aprendre les coses més que pels noms?

CRÀTIL: Em penso, Sòcrates, que l'argument més ver sobre això és admetre que hi hagué una força sobrehumana que posà a les coses els noms primitius, de manera que necessàriament són justos.

L'acció d'un legislador —sigui tan infal·lible com es vulgui— no pot explicar l'exactitud natural dels noms perquè aquest ja hauria de conèixer precisament l'essència de les coses, i això només és possible, d'acord amb Cràtil, si el legislador ja posseeix els noms. D'altra manera: per crear onomatopèicament un llenguatge hom ja necessita el mateix llenguatge, ja que per tal de decidir si un nom determinat ha de tenir un significat determinat es necessita conèixer el significat del nom. Igualment: per conèixer si un nom determinat reproduceix amb exactitud natural l'essència d'un objecte determinat, hauríem de conèixer ja aquesta essència. Com podem conèixer-la, però, si abans no en posem el nom?²⁴ Resulta ben significatiu que aquest argument sigui l'únic que provoqui en Cràtil el reconeixement de ser una «objecció raonable». I no és difícil d'entendre la raó. Es tracta d'un argument demolidor si no perdem de vista els pressupòsits epistemològics i semàntics de Cràtil: que l'essència de les coses sols és expressada i sols es pot conèixer a través de llurs noms. Ara bé, si això és així, en la tasca de creació dels noms el legislador ja haurà de conèixer allò que sols podrà conèixer com a producte de la seva activitat. I, en aquest aspecte, l'eixida de Cràtil tampoc no resulta adequada: apel·lar a «una força

24. Resulta interessant adonar-se de la semblança que té l'argument bastit per Sòcrates amb la crítica wittgensteiniana a la «definició ostensiva». De fet, l'hipotètic legislador de noms que necessita Cràtil formaria paraules i els assignaria significacions mitjançant «definicions ostensives». Com, però, seria això possible si aquestes definicions han de ser enteses i interpretades més enllà del llenguatge? (vegeu WITTGENSTEIN, L., *Cuadernos Azul y Marrón*, Tecnos, Madrid, 1976, 27 i s.).

sobrehumana» ja no pot tenir cap relleu un cop no estem disposats a acceptar, com fa Sòcrates, la divinització del legislador.

Què succeeix, però, si interpretem humanament la figura del legislador? Bé, aleshores, podríem dir que és la mateixa humanitat el legislador dels noms i, en conseqüència, hom no podria atorgar-li trets divins, per exemple, una creació divina de l'exactitud dels noms. En aqueix cas, però, se'ns imposa la conclusió: ni la interpretació ingènua de l'exactitud natural no és explicativa, ni el model filosòfic de les etimologies és operatiu. Aquest sols podria ser acceptable en el cas que fos correcta, o almenys plausible, la interpretació ingènua de l'exactitud natural, però com acabem de veure aquesta no resulta intel·ligible. Per tant, tampoc no pot tenir raó Cràtil quan afirma que conèixer els noms és el mateix que conèixer les coses (435d). Per contra, per conèixer les coses caldrà anar a les mateixes essències de les coses (439b).

4. Exactitud no ingènua: l'alternativa de Plató

L'enderrocament de la interpretació ingènua de l'exactitud natural va acompanyada de la revisió del convencionalisme ingenu per part de Sòcrates. Es tracta del passatge ja comentat en què se'ns presenta el principi de la diferència representativa de la imatge; i la idea és que aquest principi ha de recolzar en convencions socialment compartides: si allò que pertany als mètodes de representació, i que no representa l'essència de l'objecte, ha de tenir algun poder representatiu haurà d'estar solidificat en l'ús social del llenguatge. Acceptant *ex hypothesi* la tesi de l'exactitud natural i acceptant que alguns sons representen l'essència de l'objecte, no es pot negar que altres sons seran, des del punt de vista de l'exactitud natural, inessencials. Si figuren, però, als noms i col·laboren en la transmissió de llur significació, això voldrà dir que hi ha convencions socials que els permeten tenir aquest paper: convencions que permeten expressar i copsar la significació a través d'aquests elements inessencials.

L'exemple que en aquest context Sòcrates presenta és el de la paraula *skleros*, la qual en funció de la seva significació —'dur'— i en funció del valor dels sons /i r/, caldria esperar raonablement que fos més aviat *skrerros* que no *skleros*. Ara bé, com es pot explicar l'aparició de /i no de r? Només hi pot haver una resposta: les convencions, que no sols explicarien l'aparició de la / en la paraula *skleros*, sinó que a més explicarien per què la / col·labora en la seva significació. Així, a 434e-435c podem llegir:

SÒCRATES: Però, què: ¿ara, tal com parlem, no ens assabentem de res quan un diu *skleros* 'dur', tu tampoc no saps de què parlo?

CRÀTIL: Jo ho sé, caríssim, però pel costum (ἔθος).

SÒCRATES: ¿I dient el costum creus dir quelcom diferent de convenció (συνθήκη)? ¿O el costum què és per a tu si no que, quan jo pronuncio un mot i penso una cosa, tu entens que penso aquella cosa? ¿No dius això?

CRÀTIL: Sí.

SÒCRATES: Doncs bé, si m'entens quan pronuncio un mot, ¿és que de mi et pervé una expressió?

CRÀTIL: Sí.

SÒCRATES: Derivada, per cert, d'una cosa que és dissemblant d'allò que penso quan pronuncio el mot, si precisament la / és dissemblant del que tu anomenes 'duresa' *sklerotés*. Si és així, ¿què has fet sinó convenir sobre això amb tu mateix i fer que la justesa del nom sigui per a tu una convenció, puix que tant les lletres semblants com les dissemblants són expressives, mentre entrin dins el costum i la convenció? I fins si el costum no té res de convenció, ja no serà exacte de dir que la semblança és expressió, sinó costum, perquè aquest, sembla, expressa per semblança i per dissemblança. Si consentim en això, Cràtil —car interpretaré el teu silenci com un consentiment—, cal que el costum i la convenció contribueixin a expressar allò que pensem quan parlem. Perquè, si vols acudir al nombre, ¿d'on penses, excel·lent amic, que podràs aplicar noms semblants a cadascun dels nombres, si no deixes que de part teva l'acord i la convenció tinguin autoritat sobre la justesa dels noms? A mi mateix, ben cert, em plau que, fins on és possible, els noms siguin semblants a les coses, però, de veritat temo que resulti molt fatigós, com deia Hermògenes, aquest anar-ne estirant la semblança, i calgui també emprar aquest recurs vulgar de la convenció, per comprendre la justesa dels noms.

La idea de Sòcrates sembla ser aquesta: les paraules estan lligades a «allò que pensem» —per exemple, *skleros* al pensament de l'essència de la duresa—; les paraules, però, són dissemblants d'allò que pensem. Tanmateix, aquesta dissemblança no impedeix que la paraula es correspongui amb «allò que pensem» perquè les convencions assegurin l'enllaç: recordem que el propi Sòcrates afirma que elements dissemblants són expressius en la mesura que entren dins el costum i la convenció. Doncs bé, és pel poder de les convencions que l'ús de la paraula *skleros* ens evocaria a tots el pensament de la duresa, pensament que en tots seria el mateix. En aquest respecte un exemple paradigmàtic seria, com suggereix el text, el dels nombres: resulta evident que la seva denominació no és quelcom que s'ajusti amb exactitud natural o onomatopèicament a l'essència que tenen; per contra, es tracta d'una relació convencional. I així, generalitzant el cas dels nombres a la resta dels noms, podem concloure que per tal d'entendre l'exactitud dels noms és inevitable apel·lar a la convenció. Ara bé, aquesta serà una convenció social, un acord de la comunitat i no la mera decisió individual d'un parlant. Recordem la diferència de matís que es dona entre «ἔθoς» i «συμβαλήκη», la qual ara reapareix. Cràtil, per tal de seguir mantenint la concepció onomatopèica de les paraules, voldria comprometre's sols amb «ἔθoς»; Sòcrates, però, no li ho permet: les convencions, si han de ser rellevants respecte al significat, hauran de ser acords socialment compartits.

Què hi ha, però, de la interpretació no ingènua de l'exactitud natural? És clar que aquesta no podrà ser ja entesa com una relació icònica basada en la imitació o en la semblança onomatopèica. Com avançàvem adés, podem il·lustrar la posició de Plató apel·lant a Aristòtil, qui en el *Peri Hermeneias* escriu:

Els sons de la veu són símbols de les afeccions de l'ànima, i les lletres ho són dels sons de la veu. I així com l'escriptura no és la mateixa per a tots, tampoc els sons de la veu no són els mateixos. Per això, d'allò que aquests són primàriament signes,

les afeccions de l'ànima, són les mateixes per a tothom, i allò de les quals aquestes són imatges, les coses reals, són les mateixes també²⁵.

Fent servir un passatge també molt conegut de la *Política*²⁶, podríem dir que les paraules serveixen per a la comunicació humana: amb el seu concurs som capaços, a diferència dels animals, d'expressar i comunicar allò que és agradable i allò que no ho és, allò profitós i allò que és nociu, allò just i allò injust. El llenguatge així entès és l'expressió del pensament. El llenguatge, però, és per Aristòtil també una realitat social i té, per tant, un caràcter convencional, així com també és convencional la relació entre les paraules i les afeccions de l'ànima. Ara bé, la relació entre les afeccions de l'ànima i les coses és una relació natural, en la mesura que «[...] l'ànima és en certa forma tots els éssers [...] Alhora, la facultat sensorial i la facultat intel·lectual de l'ànima són en potència els seus objectes, és a dir, allò que és intel·ligible i allò que és sensible [...] Certament, no són les mateixes coses [...], sinó la seva forma»²⁷.

De vegades s'ha dit que Plató, a diferència d'Aristòtil, no hauria distingit entre paraula i cosa designada, tot defensant l'immanentisme lingüístic²⁸. Tanmateix, Plató ja hauria avançat l'esquema semiòtic aristotèlic²⁹. Altrament, els que sí que defensaven una posició immanentista eren Cràtil i Hermògenes: Cràtil en tant que les paraules deixaven veure el flux perpetu heracliteà; Hermògenes, en la mesura que les decisions arbitràries dels parlants fixaven la significació dels mots. Per contra, per Sòcrates la relació «nom-objecte» és una relació mediada per «allò que pensem» quan usem les paraules. I aquesta mediació es conforma en funció de dues relacions: d'una banda, les convencions lingüístiques que enllaçarien les paraules amb «allò que pensem»; de l'altra, una mena d'exactitud natural que lligaria «allò que pensem» amb l'essència de l'objecte. Al seu torn, per Aristòtil el triangle semiòtic s'establia entre una paraula, una afecció de l'ànima (la forma sensible o la forma intel·ligible de l'objecte copsada per l'ànima) i l'objecte mateix en tant que individu o alguna de les seves qualitats en tant que qualitats individuals, de manera que la relació «paraula-afecció de l'ànima» convencional, i la relació «afecció de l'ànima-objecte» és natural. L'ontologia i l'epistemologia aristotèlica permeten concebre les afeccions de l'ànima com a resultat de l'acció dels objectes sobre l'ànima, i les paraules com a efectes de les afeccions de l'ànima, tot i que són constituïdes materialment de manera convencional. Així, les formes sensibles i intel·ligibles presents en els objectes serien

25. ARISTÒTIL, *Peri Hermeneias* 16a 3-8.

26. ARISTÒTIL, *Política*, 1253a7-18.

27. ARISTÒTIL, *De l'ànima*, 431b24 i s.

28. Vegeu JAEGER, W., *Aristóteles* (1923), F.C.E., Mèxic, 1946, 395-96, també, AUBENQUE, P., op. cit., 98.

29. Tindria raó, per tant, U. Eco quan afirma que en Aristòtil i en Plató ja es troba la distinció entre «significant», «significat» i «referència» (*Semiòtica i Filosofia del Llenguatge* (1988), Laia, Barcelona, 1988, 31 i 64). Per a una anàlisi de la teoria del llenguatge d'Aristòtil, vegeu RODRÍGUEZ, M.L., «Lenguaje y verdad en Aristóteles», *Pensamiento*, núm. 46 (1990), 385-402.

la «causa formal» de les afeccions de l'ànima, aquestes les «causes formals» de les paraules, i les convencions lingüístiques les «causes materials» de les paraules³⁰.

Centrem-nos, però, en el cas de Plató i intentem concretar la seva posició. Pel que fa al cas dels individus —p.e., Hermògenes— la qüestió no sembla que presenti dificultats especials: el nom «Hermògenes» designaria l'objecte Hermògenes via la seva representació mental i les convencions socials corresponents. El cas, però, de paraules abstractes i universals —p.e., «justícia» o «dur»— presenta una problemàtica específica. No obstant això, també aquí la solució platònica seria esquemàticament semblant a l'aristotèlica. La diferència rauria en el fet que per Plató —el Plató de la teoria de les idees— les «afeccions de l'ànima» estarien causades no per les formes presents en els objectes, sinó per les idees que l'ànima va conèixer amb anterioritat a l'estada actual en el cos: serien les petges que les idees hi haurien deixat. Ara bé, si aquesta pot ser la solució de la filosofia de maduresa de Plató, no està clar quina podria ser la solució del *Cràtil*. Com ja ha estat dit, en aquest diàleg a les essències encara no se'ls reconeix una existència separada, però tampoc no són presents en els objectes, a diferència de les formes aristotèliques.

Tot i que és difícil explicar l'exactitud natural existent entre «allò que pensem» i les essències immutables dels objectes si, com fa Plató ara, deixem indeterminada la naturalesa i l'estatus d'aquestes essències, podem assajar-ne una solució, seguint un suggeriment de Lledó, a partir de la tesi que les essències són descobribles amb la dialèctica i gràcies a la «reminiscència». Vegem-ho. El que Plató anomena «allò que pensem» no poden ser les essències, perquè aleshores la tasca del dialèctic estaria de sobra: tothom hi tindria accés directe i immediat en la seva ànima. Per contra, l'art de la dialèctica exigeix en l'ànima sols l'indici o la petja de les essències. Recordem l'esclau de Menó: aquest tindria un coneixement inconscient de la geometria que s'actualitza amb la dialèctica de Sòcrates³¹. Ara bé, com es pot explicar aquest coneixement inconscient, i que maièuticament es converteixi en conscient?

D'acord amb Lledó, la pista que s'ha de seguir és l'interrogant socràtic «és grec i parla grec?». Aquesta no seria una observació trivial, sinó la constatació de la comunitat de diàleg a què pertanyen tant Sòcrates com l'esclau. El llenguatge preexisteix, podríem dir, i existeix més enllà dels parlants: en aquest cas, més enllà de Sòcrates i l'esclau. El llenguatge seria la gran massa epistemològica —dipòsit de significacions— que manipularà el primer amb les seves preguntes i el segon amb les seves respostes: és tant l'horitzó com la condició de possibilitat del diàleg. Hom podria dir que en el llenguatge, així entès, les nostres ànimes són immortals, i que, en conseqüència, és allò que possibilita la reminiscència, el coneixement inconscient i que aquest esdevingui conscient. Participar en el llenguatge —*ser grec i parlar grec*— significa participar en una

30. Sobre aquesta qüestió vegeu BEUCHOT, M., op. cit., 15-26.

31. Vegeu *Menó*, 82b-86a. Encara que en el *Cràtil* no hi ha cap referència a la «reminiscència», podem pensar que Plató la mig tenia present en fer somiar a Sòcrates en les essències. No oblidem que el *Cràtil* seria ben probablement posterior al *Menó*.

comunitat de significacions, pertànyer a una homogeneïtat eidètica preexistent. «L'anàmnesi —escriu Lledó— es manifesta, per tant, en la tensió inequívoca que fa a cada paraula irradiar el seu màxim sentit en l'harmonia suprema del llenguatge»³². Aquesta interpretació, però, no em sembla acceptable. Lledó fa una lectura, diguem-ne, «fregeana» del que seria la significació lingüística per Plató, cosa que com a mínim és arriscada. Crec, per contra, que és en aquest punt on hem de veure el *Cràtil* com una obra temptativa, sense pretendre'n una interpretació completa i tancada. Plató encara hi estaria madurant la teoria de les idees, i les teories epistemològiques i metafísiques que l'acompanyen —«reminiscència» i «immortalitat de l'ànima» respectivament³³—. I això, com ja hem dit, es faria palès en el fet que no quedi clar com hem d'entendre la relació d'exactitud natural que existeix entre paraules i essències, en la mesura que aquestes darreres, tot i que tenen una existència exigida i somiada, encara no gaudeixen d'una existència separada.

5. Sobre la impossibilitat de parlar falsament

Hem vist anteriorment que tant Hermògenes com Cràtil feien seva la tesi que és impossible parlar falsament. En llur opinió tots els noms eren correctes o vertaders: pel primer, en la mesura que les decisions individuals fixaven la significació; pel segon, perquè si eren incorrectes no eren ni noms, sinó únicament sons sense significat. Sòcrates, per contra, es mostrava força interessat a mostrar la falta de plausibilitat d'aquestes afirmacions, ja que implicaven la negació de l'essència mateixa del discurs i impediien la possibilitat del coneixement³⁴. Doncs bé, l'estratègia de Sòcrates, com hem pogut comprovar en

32. Vegeu LLEDÓ, E., op. cit., 200.

33. Si bé és cert que fins el *Fedó* no trobem formulada explícitament la teoria de la immortalitat de l'ànima (vegeu p.e., 72a-76a), no és menys cert també que en el *Menó* ja ens és presentada com una conclusió del coneixement inconscient de l'esclau (vegeu 86b). I no hi ha motius per interpretar aquesta immortalitat com una immortalitat en el llenguatge.

34. La tesi defensada per Hermògenes i Cràtil era un lloc comú de la filosofia dels sofistes. La idea que és impossible parlar falsament, juntament amb la tesi que no és possible la contradicció, era la contrapartida logicosemàntica de la concepció més general que feia del llenguatge l'instrument de la persuasió (vegeu «Discursos Dobles», en *Els Sofistes: Fragments i testimonis*, Ed. 62, Barcelona, 1992). Pels sofistes, en general, tot discurs serà vertader perquè sempre és un discurs sobre alguna cosa, no hi ha alternativa entre «dir la veritat» i «no dir res». D'aquesta manera, defensaven una concepció immanentista del llenguatge segons la qual el discurs era l'ésser mateix: el llenguatge no expressaria res extralingüístic, en existir una total coincidència entre les paraules i les coses. Ara bé, si aquests eren punts en comú entre els sofistes no sempre els camins eren coincidents, com ho mostren les posicions d'Hermògenes i Cràtil. En aquest sentit, Aubenque compara el convencionalisme d'Hermògenes i el naturalisme de Cràtil amb les posicions de Gòrgias i Antístenes. Pel primer la incomunicabilitat de les experiències sensibles implicaria una incomunicabilitat de les possibles significacions, ja que seria absolutament fortuït que qualsevol persona pogués sentir el mateix que una altra, tot i utilitzar els mateixos mots. Aleshores, però, tota la significació s'esgotaria en el mateix ús individual de la paraula, ja que aquesta no remetria a res distint de si mateixa i no hi hauria, per tant, res per comunicar. Per Antístenes, al seu torn,

analitzar les seves crítiques a les interpretacions ingènues de l'exactitud, era demostrar que els sofistes desconeixien la veritable essència del llenguatge. A hores d'ara, pel que fa als fonaments logicosemàntics de llurs posicions, també podem trobar la mateixa línia de crítica. En opinió de Sòcrates, les posicions d'Hermògenes i Cràtil pateixen del mateix defecte: no distingir suficientment entre significació dels noms i ús dels noms. Que Hermògenes no fa aquesta distinció és evident, ja que la significació de les paraules seria determinada per la decisió subjectiva del parlant en cada ocasió d'ús (384d i s.). El cas de Cràtil, però, és un altre. En la seva opinió, quan fem ús d'un nom sense aconseguir fer referència a l'objecte al qual preteníem referir-nos tenim dues possibilitats: que no existeixi cap objecte del qual el nom sigui el nom; o que l'objecte del qual el nom és nom sigui un altre distint d'aquell que nosaltres pensàvem. En el primer cas, no hauríem usat cap nom, sinó únicament sons sense significació; en el segon cas, malgrat tot, el nom hauria estat usat vertaderament, ja que amb el seu ús ens hauríem referit a l'objecte del qual el nom és vertaderament nom. Amb altres paraules: si el nom és nom, el seu ús reeixit està assegurat i poc importa que siguem conscients o no d'estar fent la referència correctament, ja que la simple significació assegura la referència (429c-430a). Doncs bé, Sòcrates no accepta que tots els usos dels noms siguin correctes. En realitat, allò que seria correcte dels noms no serien els mateixos noms, sinó l'ús: l'assignació dels noms a les coses. Amb els noms, com amb les pintures, és l'ús allò que mereix els apel·latius de *vertader* i *fals*, o de *correcte* i *incorrecte* (430b-431c).

Les afirmacions d'Hermògenes i Cràtil són fortament contraintuïtives. No sols farien impossible parlar amb falsedat, sinó també la contradicció, ja que per tenir una contradicció cal afirmar alhora una proposició i la seva negació. Com, però, si no, hi hauria proposicions falses? Plató ja havia tractat aquesta dificultat a *Eutidem* on Eutidem i Dionisodoro argumentaven contra l'existència de proposicions falses d'una manera semblant a com Cràtil argumenta contra l'existència de noms incorrectes: una proposició falsa, malgrat que no enuncia allò que és, amb tot enuncia allò que no és i, per tant, una proposició falsa no és sinó vertadera també. D'altra forma: la significativitat de la proposició falsa cancel·la la seva falsedat³⁵.

Darrere d'aquestes paradoxes sofistes hi ha la concepció de les paraules i de les proposicions com a noms i el tractament de la relació de significar com si fos la relació d'anomenar. Així, si considerem les paraules com a noms, no resulta estrany afirmar que si un nom no és el nom d'alguna cosa determinada i continua essent significatiu és que és el nom d'alguna altra.

en tant que tot ús d'una paraula designa una entitat no serà possible la falsedat ni la contradicció, però tampoc la predicació perquè és tautològicament supèrflua. Així, nom i cosa formarien un únic element: el nom és la cosa expressant-se. Amb tot, la relació entre Cràtil i Antístenes seria discutible, ja que el primer sembla argumentar des de l'eleatisme mentre que el segon ho faria des d'Heràclit (vegeu AUBENQUE, P., op. cit., 102, i GUTHRIE, op. cit., 196-199).

35. Vegeu PLATÓ, *Eutidem*, 283a-287e.

D'aquesta manera, un nom sempre és el nom d'alguna cosa. Al seu torn, si concebem les proposicions com a noms d'algun estat de coses, aleshores si una proposició és falsa de determinada situació, però continua essent significativa, això vol dir que és vertadera d'alguna altra situació. Igual que en el cas dels noms, tota proposició seria, en el fons, vertadera. Ara bé, les proposicions no són noms ni tampoc la seva relació amb la realitat és la relació d'anomenar. I, de fet, el *Cràtil* apuntaria ja en aquesta direcció en fer servir el model de les pintures per explicar com funcionen paraules i proposicions. Així, en una proposició de la forma <S és P> no estem afirmant <S és P> d'algun fet de la realitat, sinó que P és una propietat que té S. En conseqüència, quan la proposició és falsa no és que la proposició designi una situació distinta d'aquella que nosaltres havíem previst, sinó simplement que en el món S no té o no és P. Igualment, una proposició negativa no seria el nom de cap no-entitat. Plató, així, estaria emfasitzant el caràcter articulat de les proposicions i com és aquesta articulació el que permet descriure vertaderofalsament els fets. Aquesta, però, és una concepció que caldrà esperar *El Sofista* per veure-la desenvolupada, on se'ns presenta ja la proposició com una cadena de paraules que realitzen funcions semàntiques distintes: el nom (ὄνομα) designa l'objecte del qual es diu quelcom, i el predicatiu (ῥῆμα) declara una activitat, estat o passió de l'objecte. Aleshores, la veritat ja no podrà ser entesa com una relació designativa, sinó com la correcció de la predicació³⁶.

6. Final: l'actualitat del *Cràtil*

Podem llegir el *Cràtil* com la primera obra filosòfica que sobre el llenguatge ens ha tramès la tradició, o com el diàleg on Plató reflexiona sobre la filosofia del llenguatge que necessita la Teoria de les Idees. Tanmateix, també és possible una lectura des de la seva actualitat. En aquest sentit, podem descobrir tres aspectes que fan del *Cràtil* un obra d'interès. Així, Plató, en criticar la idolatria del llenguatge pròpia dels Sofistes en no diferenciar entre signe i allò de què el signe és símbol, hi estaria lluitant contra l'immanentisme lingüístic i contra la filosofia entesa com a una activitat basada en el poder evocatiu i arbi-

36. Vegeu PLATÓ, *El Sofista*, 257b-261d. Sobre aquesta qüestió vegeu CROMBIE, I.M., op. cit., p. 482-493.

Aquests problemes són, si fa o no fa, els mateixos contra els quals, a començament de segle, lluitava Russell amb la teoria de les descripcions i Wittgenstein amb la teoria de la proposició. Respectivament: (1) la qüestió de com és possible que una proposició sigui alhora significativa i falsa, essent la seva significativitat una funció de les expressions referencials que conté; (2) la qüestió de què és per a una proposició tenir «sentit». En tots dos casos, no acceptant que la forma aparent de les proposicions fos la forma lògica real, ni que tota expressió aparentment referencial ho fos de debò, s'evitava la postulació de «subsistents» sense abandonar la semàntica referencialista (RUSSELL, B., «Sobre la denotación» (1905), a *Lógica y conocimiento*, Taurus, Madrid, 1966; WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Laia, Barcelona, 1981, 3.1 i s., i 4.01 i s.).

trari de les paraules³⁷. Seria aquest el primer aspecte de l'actualitat del *Cràtil*. Ara bé, no seria aquesta una desqualificació *in toto* del llenguatge: recordem que el noms hi són presentats com a instruments d'instrucció ontològica. Per contra, simplement es tracta de posar el llenguatge al seu lloc. De forma semblant al cas dels sentits, el llenguatge, malgrat que és imprescindible per conèixer la realitat, seria un mitjà insuficient: no és un bon guiatge del coneixement, tot i que pot desencadenar la investigació racional. Dit d'una altra manera: que no hem de deixar-nos embriuar pel llenguatge (ni pels usos establerts, ni per les etimologies); altrament, ens cal corregir-lo amb la dialèctica. Així les coses, Plató estaria ja avisant-nos a la bestreta del que ha estat un dels *loci communes* de la filosofia del segle XX: que cal desconfiar del llenguatge com a primer requisit per tal de filosofar. Heus aquí el segon aspecte de la seva actualitat. Per últim, no hem d'oblidar que la solució platònica és referencialista i essencialista, en bona part hereva de la recerca socràtica de «definicions reals» dels termes ètics i de tractar les paraules com a noms³⁸. Que la història de la filosofia coneix el seu progrés, i que referencialisme i essencialisme no han de ser pas recomanables irrestrictament tampoc no ha de ser ignorat. Doncs bé, podem considerar aquesta exageració essencialista i referencialista com el tercer motiu de l'actualitat del *Cràtil*: l'exageració que cal evitar sense renunciar a la distinció entre ver i fals, és a dir, sense caure en els braços de l'immanentisme lingüístic.

37. Gadamer ha interpretat el *Cràtil*, al meu parer exageradament, com l'obra que iniciaria la que podríem anomenar, a la hedeiggeriana, la interpretació ontoteològica del llenguatge que hauria contribuït a l'oblit de l'Ésser. La interpretació de la paraula com a signe i no com a icona que faria Plató hauria desembocat, segons Gadamer, en els dos corrents dominants de la filosofia del llenguatge del segle XX: tant la interpretació instrumentalista de les paraules dels filòsofs del llenguatge ordinari, com la interpretació sintacticista de les paraules corresponen al primer Wittgenstein i al positivisme lògic (vegeu GADAMER, H.-G., *Verdad y Método* (1975), Sígueme, Salamanca, 1984, 487-502). Per una interpretació del *Cràtil* en sentit contrari, vegeu SONTAG, F., «The platonist's concept of language», *The Journal of Philosophy*, núm. 51 (1954), 823-830.

38. Sobre aquesta qüestió vegeu HUBY, P. M., «Sócrates y Platón», a O'CONNOR, D.J. (ed.), *Historia Crítica de la Filosofía Occidental* (1964), Paidós, Barcelona, 1982, vol. I, 57 i s.; també, APEL, K.O., «El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje» (1972), a *La transformación de la filosofía* (1972), Taurus, Madrid, 1985, vol. II, 319 i s.