

# ARTÍCULOS

## El lenguaje en Platón y Protágoras. La crítica platónica del convencionalismo

EMMANUEL MEJIA<sup>1</sup>

**Resumen:** En el *Crátilo*, Platón presenta dos tesis fundamentales sobre el lenguaje: la tesis «naturalista» que defiende Crátilo y la convencionalista defendida por Hermógenes. De acuerdo con la tesis «naturalista», las palabras significan, por naturaleza, las cosas en su peculiar naturaleza. En cuanto a la posición convencionalista, se arguye que las palabras sólo significan las cosas por medio de convenciones arbitrarias. Esta posición trata en particular el tema de la verdad del lenguaje (desde el punto de vista del *lógos* platónico). Con el fin de defender esta tesis, Hermógenes afirma seguir la posición ontológica de Protágoras, según la cual la verdad de las cosas se basa esencialmente en los puntos de vista individuales. Del mismo modo, la verdad de las palabras depende de cada objetivo convencional humano. De este modo, la teoría del lenguaje socrático-platónica tendrá como base finalmente la síntesis del naturalismo y del convencionalismo a través del *logos* apofántico. Ello implica, por una parte, tener en cuenta la naturaleza de las cosas mismas (su esencia) y, por otra, la necesidad de dominar un *savoir-faire* [*tekhné*] apropiado para designar al lenguaje de tal manera que pueda expresar precisamente la esencia de la cosa apuntada.

**Palabras claves:** filosofía griega del lenguaje, naturalismo, convencionalismo, *lógos* platónico, *techné*, Crátilo, Hermógenes, Heráclito, Protágoras.

**Abstract:** In the *Cratylus*, Plato presents two fundamental theses about language: the «naturalist» position defended by Cratylus and the conventionalist one defended by Hermogenes.

In accordance with the «naturalist» thesis, words signify, by nature, things in their peculiar nature. As for the conventionalist position, it is argued that words only signify things by means of arbitrary conventions. In particular, this position tackles in particular the issue of the truth of language (from the point of view of the Platonic *lógos*). In order to defend this thesis, Hermogenes claims to follow Protagoras' ontological position, according to which the truth of things is based essentially on individual points of view. In the same vein, the truth of words depends on every human conventionalist aim. The Socratic-Platonic theory of language will then be based finally on the synthesis of naturalism and conventionalism by means of the apophantical *lógos*. This implies taking into account on the one hand the nature of things themselves (their essence) and, on the other hand, the necessity to master a *savoir-faire* (*tekhné*) appropriate for designing language in such a way that it is able to express precisely the essence of the aimed thing.

**Key words:** Greek philosophy of language, naturalism, conventionalism, Platonic *lógos*, *techné*, Cratylus, Hermogenes, Heraclitus, Protagoras.

Este nuestro mundo occidental, que tiende ya a confundirse con el planeta entero, se va encontrando cada vez más sometido a un imperativo tecno-científico del que también se nutre y con el que medra un capital mundializado. Toda realidad, toda cosa, es decir todo ente (*ta ónta, ens*) viene requisado como fondo disponible para ser movilizado, usado y capitalizado, donde sea y cuando sea.

---

Fecha de recepción: 25 septiembre 2000. Fecha de aceptación: 9 mayo 2001.

<sup>1</sup> Dirección: Section de Philosophie / Faculté des Lettres, Université de Lausanne, BFSH 2 / CH-1015 Lausanne, E-mail: Emmanuel.Mejia@philo.unil.ch

¿Por qué iba a ser entonces diferente el destino del lenguaje? Este último se está convirtiendo hoy más bien y ante todo en un medio de (*falta de*) comunicación y de (*des-*)información. A esta experiencia del lenguaje (que hacemos o que más bien nos hace todos los días y en casi todo momento), entendido como un *dato* positivo, disponible y capitalizable, le corresponde una *concepción positiva del lenguaje* que ha llegado a ser un verdadero *dogma* de nuestro tiempo.

Sin embargo, es posible otra experiencia del lenguaje. Recordemos la experiencia de los antiguos poetas griegos (Homero, por ejemplo, en su invocación a las Musas) o, en los dos últimos siglos, la de poetas como Hölderlin, Mallarmé, Valéry o Rilke; también Heidegger ha intentado pensar filosóficamente esta experiencia. ¿Cómo determinarla? En ella se hace la experiencia del lenguaje (*Er-fahrung* como viaje de descubrimiento) en cuanto partícipe de la desocultación del mundo, de la apertura originaria de este «espacio» in-espacial que es para nosotros, en última instancia, el mundo. En este sentido, el lenguaje —con anterioridad a toda comunicación o información— «significa», en el sentido del verbo griego *semáinein*: dejar que la cosa enfocada por el lenguaje se nos haga manifiesta. A esta otra experiencia del lenguaje le corresponde una *concepción significativa del lenguaje*.

Aunque sea hoy cuando la experiencia positiva del lenguaje, imponiéndose cada vez más en su carácter imperativo, contribuya a relegar eso que hemos llamado experiencia significativa del lenguaje en un olvido cada vez más profundo, preciso es reconocer que este olvido no es reciente. Es posible que sea precisamente hoy cuando esta evidencia se manifiesta en toda su amplitud: pero este olvido se encuentra ya en juego al principio de la metafísica propiamente dicha, fundada por Platón y Aristóteles. Por ello, me propongo defender aquí la idea de que ya en el *Crátilo* de Platón se nos ofrece un precioso documento que atestigua *el eclipse de la experiencia significativa del lenguaje, en favor de la subordinación de éste al lógos*.

Esta subordinación va a tener lugar mediante una síntesis de dos posiciones fundamentales sobre el lenguaje: la *convencionalista*, defendida por Hermógenes, según la cual las palabras designan cosas solamente en base a convenciones arbitrarias, y la *naturalista*, defendida por Crátilo, según la cual las palabras significan por naturaleza las cosas en su esencia propia. Pues bien, la teoría del lenguaje de Sócrates-Platón tendrá en cuenta, por una parte, la esencia de las cosas mismas y, por otra, la necesidad de dar forma al lenguaje de manera que sea capaz de expresar precisamente la esencia de las cosas: una conformación para la que se requieren *techné* y aptitud específicas.

Lo que me propongo examinar aquí es justamente el modo en que tal síntesis opera efectivamente, atendiendo para ello a un doble movimiento: el de la eliminación del «núcleo de no-pertinencia» (*pseûdos*) y el de la conservación del «núcleo de verdad», según las respectivas posiciones de Crátilo y de Hermógenes, poniendo aquí el acento sobre la segunda. Se examinará además el modo en que ello afecte a las posiciones ontológicas que fundamentan las concepciones del lenguaje de Crátilo y de Hermógenes, a saber: las de Heráclito (o, más bien, de un heraclitismo exacerbado) y Protágoras (y, en menor medida, de Eutidemo). Finalmente, espero hacer ver que la posición de Sócrates-Platón sobre el lenguaje descansa ya sobre una posición ontológica propia (aunque todavía en germen): la consignada en la teoría de las Ideas.

### **Antitética del lenguaje: el naturalismo de Crátilo y el convencionalismo de Hermógenes**

Crátilo, cuyas enseñanzas había seguido Platón antes de encontrar a Sócrates —según nos informa Aristóteles—, es ante todo un heracliteano exacerbado que lleva al extremo el pensamiento de su maestro. Mientras que, como es sabido, Heráclito señala que no es posible entrar dos veces en

el mismo río, Crátilo pretende que no es posible entrar en él ni siquiera una vez<sup>2</sup>. Pero esta radicalización descansa en un malentendido. La cosa del pensar de Heráclito es la *physis*, la naturaleza entendida como el ser de la totalidad de los entes, lo cual conlleva la pregunta por el sentido de la naturaleza, la cual consistirá fundamentalmente, según Heráclito, en contrarios (luz-oscuridad, frío-calor, paz-guerra, etc.), reunidos en el seno de una unidad indisoluble. Los contrarios se copertencen, de manera que ambos *se hacen* falta: cada uno com-parece en el otro. Por ejemplo, *con* el día desaparece la noche; pero ya en esta misma formulación se advierte que la noche no deja por ello de com-parecer allí, escondida en la presencia del día. De lo contrario, la noche no podría retornar. Además, la luz necesita de la oscuridad para ser luminosa —como se muestra en el fenómeno de la sombra—, de manera que esta última com-parece en la primera; recíprocamente, la noche necesita de la luz del día para poder hacerse oscura, como se revela en el del brillo de las estrellas.

Ahora bien, los heracliteanos no comprenden ya esta comparecencia escondida de cada término en la manifestación de su contrario. Para ellos, los términos contrarios se limitan a sucederse unos a otros. *Desde entonces, la comparecencia queda degradada a simple sucesión*. Por eso tienden los discípulos de Heráclito a pensar que todo fluye permanentemente (esto es, que cuando el día aparece la noche desaparece) y está en continuo cambio. Nada es lo mismo, todo es otro; nada subsiste, todo es flujo. Esta posición ontológica tiene sus consecuencias por lo que hace a la concepción del lenguaje. Como señala Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*<sup>3</sup>, esa posición permitiría defender la verdad o la falsedad de cualquier enunciado: un enunciado falso al principio puede llegar a ser correcto al final. Desde entonces, todo puede ser equiparado, cayendo así fácilmente en una doxología universal en donde nuestros enunciados, al pertenecer a la *dóxa*, no tienen ya pretensiones de verdad: el desvelamiento de la esencia de cada ente, ya se entienda esa verdad como «concordancia/adecuación» (*orthôtês*) o como «des-ocultación» (*alétheia*).

El hecho de que Crátilo remita a Heráclito como fuente de sus doctrinas tiene todavía otra consecuencia, a saber: que, al igual que su maestro, su concepción se muestra vinculada al *lógos*<sup>4</sup>, en el sentido doble de este término: como relación y lenguaje. Esta experiencia del *lógos* delata a su vez una afinidad entre la naturaleza de las cosas y el lenguaje, dado que Heráclito llama *lógos* a la estructura ontológica de las cosas, es decir a la unidad de los contrarios. Es cierto por otra parte que la idea de que la estructura ontológica de los entes se descubre previamente por el lenguaje no se encuentra tematizada en Heráclito. No obstante, cabe hallar un *indicio* de ello en la concepción defendida por Crátilo, y precisamente en la palabra *lógos*, en el sentido que acabamos de explicar. Esto es lo que me propongo mostrar ahora, concentrándome en la tesis fundamental de Crátilo acerca del lenguaje, y que está ciertamente presente ya en el prefacio del diálogo, aunque sólo será considerada por Sócrates al final del mismo. Hermógenes la enuncia de la manera siguiente:

«Cratilo afirma, Sócrates, que existe por naturaleza (*physei*) una rectitud de la denominación (*onómatos orthóteta*) para cada una de las cosas (*tôn ónton*), y que ésta no es una denominación que algunos dan —una vez que así lo han acordado (*synthémēnoi*)— aplicando un elemento de su propio idioma (*phonês*), sino que existe naturalmente (*pephykénai*) una cierta rectitud de las denominaciones (*orthóteta tòn onomáton*), la misma para todos, tanto para griegos como para bárbaros»<sup>5</sup>.

2 Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 5: 1010a12 s.

3 *Met.*, IV, 4: 1005b35-1006a10.

4 Véase Volkman-Schluck, K.-H., *Die Philosophie der Vorsokratiker. Der Anfang der abendländischen Metaphysik*, ed. por P. Kremer, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, en part. pp. 97-139.

5 Platón, *Crátilo*, 383 a-b (Se cita por la ed. biling. de Ute Schmidt Osmanzik. UNAM. México 1988, con leves modificaciones en la trad.). Se citará en adelante en el cuerpo del texto.

¿Qué cabe entender por «rectitud de la denominación»? El *onómatos orthôtès* no significa solamente la conformidad o rectitud del nombre en relación a la cosa o a su representación, sino que puede también y sobre todo interpretarse fenomenológicamente como la *intencionalidad* del nombre, dirigida a la cosa a denominar: algo que en puridad le pertenece a cada nombre en su materialidad misma. En este sentido, la *orthôtès* consiste en el acto de «enfocar» un nombre en dirección a una cosa, gracias a lo cual el nombre nos hace ver la cosa de una manera bien determinada. La *orthôtès* puede remitir a su vez a la significación, siempre que oigamos en ese término el sentido originario del griego *semaínein*: no el acto de representarse algo en la conciencia, sino más bien el dejar ver esta cosa en lo que es, en su esencia. La significación equivale, en este sentido, a un ponerse en camino hacia una cosa, descubriéndola de este modo en su esencia. Además, Crátilo añade que este enfoque direccional del nombre sobre la cosa tiene lugar por naturaleza (*physei*).

¿Cómo entender entonces la *physis*, según la experimenta Crátilo? Habrá que hacerlo a partir del verbo *phyein*, que significa: «crecer y desplegarse progresivamente». Así pues, la naturaleza consiste en un despliegue de lo ente en su *tí estín*, en lo que las cosas son, o sea en su esencia (*ousía*); lo cual quiere decir que los entes, en su esencia, son precisamente naturalezas en trance de abrirse. Por consiguiente, la tesis de Crátilo quiere decir que el nombre, en su materialidad significativa, consiste esencialmente en captar al ente del caso en su esencia —una esencia en trance ella misma de abrirse— para man-tenerla o re-tenerla, para conservarla en este estado. Una captación necesaria, ésta, pues de lo contrario desaparecería este «darse-a-ver» de la esencia en su despliegue. En este sentido bien puede afirmar Crátilo que el carácter intencional de los nombres proviene de la naturaleza de las cosas. Y ello implica que cada nombre, en su enfoque intencional, tiene por carácter propio el ser de verdad, el ser la verdad, la *alétheia* en cuanto tal (cf. *Crat.*, 383b): es decir, literalmente el acto y el estado de des-pliegue, de des-ocultación. La verdad es entonces el descubrimiento de un ente en su esencia. En la apertura del mundo, y por ende de cada ente en su ser, la verdad —*qua* des-ocultación— y el lenguaje se co-pertenecen. De este modo podemos entrever en la tesis de Crátilo *el indicio de una experiencia del lenguaje centrada en su dimensión significativa*, puesto que el enfoque significativo de los nombres está anclado en lo ente en su despliegue.

Sin embargo, se trata solamente de un indicio, nada más. En efecto, Crátilo no indica cuál sea la procedencia de este despliegue, aunque remita a él. Al haber perdido el sentido de esa procedencia, Crátilo no la entiende ya como algo perteneciente a la naturaleza significativa del lenguaje mismo, a saber como la *des-ocultación del mundo que ya ha tenido de siempre lugar por y en el lenguaje*, por el decir apriórico de éste, y en virtud del cual nos está hablando siempre, des-cubriéndonos en su seno las cosas en lo que son para nosotros. En otras palabras, la tesis de Crátilo, aun remitiendo a la experiencia heraclítea acerca del *lógos* en tanto que decir apriórico del lenguaje, es decir como co-pertenencia íntima del ser de lo ente del lenguaje, ha perdido la experiencia originaria. Con eso, el terreno ya está preparado para que el enfoque justo de los nombres sobre las cosas *se degrade en una confianza ciega en la omnipotencia del lenguaje, propia de la dóxa*, dado que en ese caso no está ya fundado ni retenido el enfoque por la experiencia del decir apriórico del lenguaje, en su co-pertenencia con el ser del ente en su despliegue.

Así es como podemos entender ahora lo que esta tesis guarda tanto de verdad como de no-pertinencia para Sócrates-Platón. Por una parte es encubridora, ya que confía ciegamente en la potencia de las palabras, sin prestar atención a las cosas mismas. Omitiendo aquello que vincula en última instancia lenguaje y cosas en su esencia, la denominación del lenguaje se convierte en ciega y fantástica porque ha dejado de tener en cuenta el despliegue de la naturaleza de las cosas.

Creo que demostrar tal cosa es el sentido de la larga investigación etimológica —matizada de ironía— emprendida por Sócrates, y que por sí sola ocupa una gran parte del diálogo (391a-427c). Su veredicto es enunciado en el epílogo: «Ciertamente no es propio de un hombre inteligente cuidarse a sí mismo y a su alma con palabras ... y, confiando en ellas y en quienes las establecieron, estar tan seguro como si supiera algo» (440c). Pero, por otra parte, esa tesis no deja de ser verdadera, ya que conserva una cierta afinidad originaria del lenguaje con la naturaleza de las cosas, en la medida en que esa afinidad es accesible a la razón (*phrónesis*), al contrario del convencionalismo absoluto de Hermógenes, donde el lenguaje no está en modo alguno vinculado a la razón.

La tesis de Hermógenes ya está en la parte negativa de la tesis de Crátilo, enunciada por aquél: «el nombre (*ónoma*) no es para nada lo que algunos han establecido por acuerdo (*synthémēnoi*) para llamar (*kalein*) por esto para ellos mismos, designándole por un fragmento de idioma (*phonē*)» (383a). Pero Hermógenes no se detiene ahí: dado que el enfoque de los nombres no es debido a la naturaleza propia de cada cosa, no procede tal enfoque meramente de un acuerdo (*synthéke*)<sup>6</sup> común establecido por varios individuos con una misma intención, sino que apunta igualmente a una convención particular (*homología*)<sup>7</sup>: «Yo por mi parte, Sócrates ... ya he conversado sobre esto frecuentemente con él ..., y no se me puede convencer de que haya alguna otra rectitud de la denominación que no provenga de la convención y del acuerdo. Pues a mí me parece que la denominación que alguien le pone a algo, ésa es la correcta; y si alguien a su vez la cambia por otra y ya no usa aquélla, la posterior no es menos correcta que la anterior ... Pues por naturaleza no se ha producido ninguna denominación para cosa alguna, sino por convenio (*nómo*) y usanza (*éthei*), y por costumbre de quienes la han creado y la emplean» (384d, sobr. mío). Por consiguiente, el enfoque que tienen los nombres sobre las cosas proviene de una doble acción de los individuos denominadores: la convención (*homología*) y el acuerdo (*synthéke*). Hermógenes adscribe esas dos acciones a su respectiva procedencia: la *homología*, a un *êthos*, o sea a la usanza común del habla; la *synthéke*, al *nómos*, o sea a una ley que no existe por naturaleza, sino que es producto de una legislación convencional.

¿Cuál es la consecuencia de esta doble institución del enfoque de los nombres? Nada menos que la *arbitrariedad del lenguaje*, dado que el resultado de un acuerdo y de una convención puede ser modificado, alterado a cada momento sin que por ello se haga menos verdadero o peor que los precedentes, puesto que omite toda referencia a la naturaleza de la cosa enfocada por el nombre<sup>8</sup>. La tesis de Hermógenes anuncia ya la concepción positiva del lenguaje en la forma que adoptará en la época helenística. Por lo demás, no deja de reflejar algo ya desarrollado por Parménides en su poema filosófico *De la Naturaleza*<sup>9</sup>. El lenguaje, en su dimensión significativa, a saber la que dice la verdad de lo que es, procede de la palabra divina de la Diosa; al contrario, la dimensión positiva del lenguaje remite al hombre mortal que, al moverse sobre el plano de la *dóxa*, no hace sino establecer nombres sin más, exentos de verdad. Es la naturaleza dóxica del convencionalismo absoluto de Hermógenes

6 El acuerdo traduce la palabra *synthéke* que se puede descomponer en el prefijo *syn-* que significa: «lo establecido por acuerdo común», y en la raíz *-theke*, la cual señala que ese establecimiento ha sido acordado convencionalmente.

7 La convención traduce la palabra *homología* que se puede descomponer en un prefijo *homo-* derivado de *homoion* que significa «semejante o idéntico» y la raíz *-logia* que procede del verbo *légein* y que señala que el uso «viene de la práctica de hablar».

8 Por lo demás, esta institución arbitraria del nombre en el *Crátilo* concierne a dos partes: la fonética, o sea el sonido articulado escogido por el sujeto, y la semántica, que vincula al sonido con la cosa.

9 Parménides, *Peri Phýseos*, frag. VIII, verso 38-41.

la que va a ser condenada por Sócrates-Platón, ya que es constitutiva de lo «no-pertinente», que es lo que vamos a examinar ahora.

### Lo no pertinente de la tesis de Hermógenes

El hecho de que la denominación resulte de un simple acuerdo y de una convención, según la usanza y la legislación, tiene como consecuencia que: «Tal como alguien establece llamar a cada cosa, ésa es la denominación de cada cosa» [385a]. Así, el acto de denominar una cosa equivale a atribuirle arbitrariamente un nombre, pudiendo ser efectuada esa operación, continúa Hermógenes, tanto por una ciudad como por un individuo. Sócrates, tomándole la palabra a Hermógenes, le pregunta si es correcto concluir de su posición lo siguiente: si un individuo decide llamar «caballo» al ente llamado públicamente «hombre» y al revés, entonces el mismo ente llevaría el nombre público «hombre» y el nombre privado «caballo». El nombre privado no será menos verdadero por eso que el nombre público, y al revés. Hermógenes lo admite. Lo que sorprende a Sócrates no es solamente que cualquier individuo o entidad política pueda arrogarse el derecho de instituir nombres, sino sobre todo que una realidad única pueda ser enfocada por una multiplicidad de nombres. Pues entonces se pierde toda la pertinencia tanto de la verdad del nombre como de la denominación y, en suma, del lenguaje como tal. El ejemplo extremo de Sócrates lo ilustra bien: si el nombre no es anodino, o sea, si afecta a la realidad enfocada por el nombre, entonces ni un caballo es un hombre ni un hombre un caballo. Olvidar el enfoque propio de cada nombre sobre la cosa equivale a hundirnos en el magma informe (¿el flujo del devenir?) de la opinión común y, peor todavía, en la falsedad absoluta.

Por consiguiente, es la pregunta acerca de la *pertenencia del lenguaje a la verdad* la que está en juego. Sócrates continúa el examen preguntando a Hermógenes si admite la existencia de un decir verdadero (*alèthè légein*) y de un decir falso (*pseudè légein*), lo que este último admite.

Detengámonos un momento en estos dos términos de importancia central. ¿Qué es el «decir verdadero», el *alèthés légein*? Cuando se habla del *lógos* en sus aplicaciones al lenguaje —o sea cuando se traduce el verbo *légein* por «decir»—, ello se traduce en latín por tres términos principales: *enuntiatio* (enunciación), *propositio* (proposición) y *judicium* (juicio). Tienen en común la estructura misma del *lógos*, es decir una composición (*symploké*) que presta al discurso un valor *apofántico* y, por ende, de verdad posible. Esta *symploké* (al significar *légein* en primer lugar: «reunir») consta de un nombre (*ónoma*) y de un verbo (*rêma*)<sup>10</sup>. Es esa trabazón la que permite cumplimentar la función *apofántica* del *lógos*: hacer aparecer (*phainestai*) la cosa misma y ello *a partir de* su naturaleza propia (*apó*). Desde entonces se capta la necesidad de las dos partes del *lógos apofántico*: 1) el nombre, que presenta la cosa «trayéndola» a nosotros (tal es el sentido estricto de ‘denominar’: *onomázein*), y 2) el verbo que, en composición con el nombre (porque por sí sólo nada significa), afirma o niega lo que la cosa es o no es.

*Al subordinar el lenguaje al lógos apofántico y omitir por consiguiente el valor propio del nombre, Sócrates-Platón se aparta tanto de la experiencia del lenguaje defendida por Crátilo como de la sostenida por Hermógenes.*

La facultad que capta unitariamente las cosas en lo que ellas son es el *noûs*. Y la de distinguir los elementos constitutivos de esa cosa en su esencia respecto de los que no forman parte de ella, la *diá-*

10 Véanse Platón, *Sofista*, 262 a, y Heidegger, M., *Platon: Sophistes*. WS 1924/25. GA 19 581 y 590; cf. Volkmann-Schluck, K.-H., *op. cit.*, p. 99.

*noia* (*intellectus*, intelecto, entendimiento)<sup>11</sup>. Puesto que un tal *lógos* es entonces del orden de la razón (*noûs* y *diá-noia*), se puede igualmente llamar a este *lógos apofántico*: «discurso racional». Por lo que hace al nombre, éste tiene dos funciones fundamentales. Por una parte, al dar nombre a una cosa la hace aparecer y la fija materialmente (e.d. en la materialidad fónica). Tal es la función propia del significar griego, del *semaínein*, o sea la significación del lenguaje como nombre. Por otra parte, el nombre tiene una función todavía más fundamental en el sentido de que nos ofrece una apertura en la que la cosa puede aparecernos de una cierta manera, pero a condición de que este aparecer no sea *apofántico*. Tal es la función nominal, constitutiva del decir poético (proscrito por Sócrates-Platón) y de la experiencia de la dimensión significativa y des-ocultante del lenguaje en tanto que decir apriórico.

El «decir verdadero» es aquel que «dice las cosas como son», mientras que el «decir falso dice los cosas como no son». Como Hermógenes está de acuerdo, Sócrates saca entonces la siguiente conclusión: el lenguaje puede enunciar tanto la esencia de las cosas, poniéndola al descubierto, como enunciar una pseudo-esencia, re-cubriendo o enmascarando la naturaleza propia de la cosa que es. Así pues, el «decir falso» no deja de hacer aparecer la cosa en cuestión, sólo que no lo hace a partir de ella misma, sino de aquello que ella no es. Y lo hace poniendo *delante de* la cosa en cuestión algo distinto de ella, haciendo al mismo tiempo como si la hiciera aparecer a partir de ella misma (*apó*). Por consiguiente, *el lógos tiene posibilidad de ser falso* por el hecho mismo de ser *apofántico* y de cumplir esta función por una síntesis: sólo que entonces sintetiza la cosa en cuestión con algo fundamentalmente diferente de ella.

Una vez admitida la *posibilidad* que tiene el decir de ser verdadero o falso, Sócrates va entonces a remitir el *lógos apofántico* a su elemento irreductible, a saber al simple nombre, preguntando si de la verdad o falsedad del lenguaje en su conjunto se sigue que sus componentes sean a su vez verdaderos o falsos, cosa que Hermógenes concede. En efecto: si el *lógos* es verdadero en su conjunto, entonces es inevitable que sus elementos lo sean también, puesto que ellos forman las partes del conjunto. Y dado que el verbo constituye, también él, una denominación, cabe entonces decir que todos los nombres, en cuanto pertenecientes a un *lógos* verdadero, serán también ellos, descubridores. Lo mismo ocurre cuando el *lógos* es falso, porque entonces enmascara la cosa en cuestión. De este modo queda probada la posibilidad de la existencia tanto de nombres verdaderos como de nombres falsos. Esto hace vacilar seriamente la tesis de Hermógenes, porque si toda denominación resulta de una convención privada o de un acuerdo entre individuos, entonces no puede haber denominaciones verdaderas o falsas, ya que una denominación falsa es imposible por definición.

Ahora bien, como Hermógenes se mueve de antemano en la arbitrariedad, ni la verdad ni la falsedad del lenguaje tienen apenas sentido para él; lo que le importa es extraer una consecuencia bien precisa de su posición: a saber que cada cosa enfocada tendrá tantos nombres como a ella se adscriban, con lo que al final habrá una multiplicidad ilimitada de nombres apuntando a una sola y misma cosa: «Pues yo al menos, Sócrates, no conozco otra rectitud de la denominación que ésta: yo puedo llamar a cada cosa con una denominación que yo he dado, y tú con otra que tú por tu parte has dado» [385d]. Ahora bien, en vista de la multiplicidad heterogénea propia de los nombres, queda completamente excluido que cada uno de esos nombres sea verdadero. *Pues entonces habría un cambio constante de nombres, mientras que la cosa misma seguiría siendo perfectamente idéntica*. Podemos conceder, pues, que la mayoría de los nombres o todos, a excepción de uno sólo, serán falsos. Sin embargo, Hermógenes no se deja convencer, insistiendo en la idea de que existiría una heterogenei-

11 Cf. Aristóteles, *Met.* VI, 4.

dad de nombres en virtud de su distribución entre los diferentes individuos que los instituyen. Según Hermógenes, sólo existirían enfoques continuamente distintos entre sí, según la voluntad de quienes atribuyen a las cosas su manera privada de verlas. La prueba de ello sería que algunas comunidades denominan públicamente la misma cosa por nombres diferentes. La tesis de Hermógenes desemboca en definitiva en la *posibilidad de un cambio constante, y válido por principio, de nombres que dependen de quienes los proponen*.

¿Cómo poder conciliar entonces la verdad propia de los nombres con su cambio constante defendido por Hermógenes? La verdad propia de los nombres sería mantenida a condición de que el ser de la cosa en cuestión fuera una y otra vez distinto, según la particular manera de ver de cada uno. Con esta sola condición, todas las maneras de ver serían entonces des-ocultantes, porque mostrarían cómo la cosa adviene en aquello que ella es. Por consiguiente, la condición consistiría en que los entes poseyeran un ser (*ousía*) tal que a cada individuo se le desplegaría en cada caso según el enfoque de este último sobre la cosa en cuestión.

Ahora bien, esta tesis no es otra cosa que la posición ontológica fundamental de Protágoras, el cual afirma que la esencia de las cosas varía según cada individuo, lo cual significa a su vez que las cosas no tienen por sí mismas consistencia alguna, ni constancia ni firmeza (*bebáiotés*) en su ser. La concepción convencionalista de Hermógenes sobre el lenguaje está basada pues en la posición ontológica fundamental de Protágoras. Para delimitar la parte no-pertinente de la tesis de Hermógenes y eliminarla definitivamente, Sócrates-Platón deberá entonces refutar a Protágoras, que es lo que ahora se examinará en detalle<sup>12</sup>.

### **El fundamento de la no-pertinencia de la tesis de Hermógenes: la posición ontológica de Protágoras**

Sócrates comienza el examen de la posición ontológica fundamental de Protágoras precisando que la discusión no se dirige ya a la interpretación de un ente particular: el lenguaje, sino a la del ser de lo ente en general. En consecuencia, Sócrates pregunta entonces a Hermógenes si rige lo mismo para el ser de lo ente en general que para el ente particular que es el lenguaje: «a saber, que para cada quien tienen [las cosas] su esencia de modo particular, como cuando decía Protágoras que el hombre 'es la medida de todas las cosas'» (385e-386a).

Lejos de contentarse con la sola cita de la tesis de Protágoras, Sócrates pasa a reformularla inmediatamente de la siguiente manera: las cosas no tienen para mí otro ser que el conforme al modo en que ellas se me aparecen, es decir que el ser de las cosas está en el modo en que se le aparecen a cada uno. Y pasará lo mismo con la intencionalidad de los nombres. Si el ser de las cosas no reside sino en su aparecer a cada uno, presentándose según el enfoque de los nombres, entonces éstos no podrían ser sino verdaderos, des-cubridores, porque el ser de las cosas dependería del enfoque nominal y variaría en consecuencia con y según los enfoques de los nombres, con lo cual él mismo sería siempre distinto a sí mismo. A fin de cuentas, *cada nombre sería verdadero, o mejor dicho: ninguno sería falso*. En efecto: si todos son verdaderos, ninguno puede entonces adjudicarse la verdad. La verdad, tal como la entiende Sócrates-Platón, no existiría en el lenguaje, de modo que desaparecería toda diferencia entre verdad y falsedad. Ahora bien, Sócrates —como fiel defensor del *lógos apo-*

12 Sócrates quiere prolongar el debate con un Hermógenes que visiblemente no sabe defenderse, pues éste no hace en el fondo sino adherirse a la posición ontológica fundamental de Protágoras, que es lo que subyace a la concepción convencionalista del lenguaje. Hermógenes es quizás sólo un pretexto para atacar a Protágoras.

*fántico*— defiende firmemente esa diferencia. Y por ello presenta, como alternativa a la tesis de Protágoras, la tesis contraria. En contra de la tesis que afirma que las cosas tienen una esencia consistente en su aparecer ante y para cada individuo privado, Sócrates afirmará que las cosas tienen una esencia que les conviene por ellas mismas, de modo que su ser se halla determinado por una firme presencia constante.

¿Cuál de las dos tesis es válida? Para Hermógenes, la tesis de Protágoras peca por su radicalidad. Según él, el ser de las cosas, aun poseyendo una cierta variabilidad, tendría una cierta constancia, por más que no fuera absoluta. Para mostrar la inadmisibilidad de esta posición intermedia, Sócrates se propone llevar la discusión al dominio de la moral, ya que ésta no tolera ningún término medio. Así que Sócrates pregunta a Hermógenes si él admite que haya hombres absolutamente malos y otros absolutamente buenos. Hermógenes lo acepta, precisando que los hombres absolutamente malos son la mayoría mientras que el número de los hombres absolutamente buenos es muy reducido. Sócrates infiere entonces de esto que hay hombres absolutamente irrazonables y otros absolutamente razonables. En efecto, según Sócrates-Platón el hombre precisa de razón para poder tener un *êthos*, es decir una actitud firme que le guíe moralmente en los cambios de la vida. Es en este sentido como el hombre puede ser bueno, valer algo (*chrestós*).

Este resultado permite combatir la tesis de Protágoras. Así formula Sócrates la imposibilidad de esa posición ontológica: «pues sin duda, en nada en verdad podría uno ser más sensato que otro si es que va a ser verdadero lo que a cada uno le parece» (386c). La adhesión a la tesis de Protágoras implica pues la imposibilidad de atribuir ni siquiera una parte de razón mayor o menor en unos o en otros. Toda comparación se hace entonces imposible. La posición de Protágoras se ve pues refutada, dado que no se conforma a la razón (*phrónesis*), o sea a la facultad de descubrir las cosas en lo que son efectivamente, en su verdad.

El convencionalismo absoluto del lenguaje, defendido por Hermógenes, conduce finalmente a una deficiencia en el des-ocultamiento de las cosas en su esencia, atestiguado por el hecho de la razón, aunque de ello se percate un muy pequeño número de hombres. Sócrates podría pues detenerse aquí y concluir que si las cosas no varían a pesar de la opinión que uno tiene de ellas, entonces hay que admitir que la verdad de las cosas depende de su ser propio. Sin embargo, la tesis de Hermógenes no está todavía totalmente refutada porque este último podría intentar defender aún su posición apoyándose en una concepción ontológica cercana a la de Protágoras, a saber: la defendida por Eutidemo.

Protágoras comprendía la pluralidad del ser de las cosas y su variabilidad a partir del individuo. Eutidemo, por su parte, considera la pluralidad del ser de las cosas y su *variabilidad de tal manera que cada cosa sea ya en sí misma todas las determinaciones posibles*: «todo ... pertenece a todos de igual manera, al mismo tiempo y siempre, ... cada una de las cosas existe para cada uno de modo particular» (386 d). Esta tesis suprime el carácter fundamental del ser en lo que él es, es decir: la identidad y la no contradicción<sup>13</sup>. Si fuera válida, las cosas no tendrían un ser que les conviniera por ellas mismas y que les fuera realmente propio y estable, dado que serían ya desde siempre todas ellas idénticas. Sócrates hace ver que la diferencia radical, admitida poco antes, entre el hombre absolutamente bueno y el hombre absolutamente malo ya no sería sostenible, si cada cosa fuera a la vez buena y mala. Basta con esta simple observación para refutar la tesis de Eutidemo, en nombre de la moral: el hombre absolutamente bueno no puede ser a la vez absolutamente malo y viceversa.

13 Cf. Aristóteles, *Met.* IV, 1 (sobre la no-contradicción).

Al refutar las dos posiciones ontológicas fundamentales, la de Protágoras y la de Eutidemo, en que pudiera bastarse el convencionalismo absoluto del lenguaje defendido por Hermógenes, Sócrates-Platón ha delimitado de este modo lo que hay de no-pertinente en la tesis de Hermógenes. Ahora le queda mostrarnos en dónde reside lo verdadero de esta misma tesis. Una vez cumplido eso, podrá entonces lograrse la síntesis de las dos posiciones sobre el lenguaje.

### **Lo que hay de verdadero en la tesis de Hermógenes: la cuestión de la institución de los nombres en su enfoque propio**

La tesis de Hermógenes ha sido pues refutada. Sin embargo, no deja de ser verdad que Hermógenes tiene algo de razón por lo que hace al enfoque de los nombres. Aun habiendo exagerado al pretender que el enfoque de los nombres se deba a una instauración completamente convencional —¿arbitraria, entonces?— *sigue siendo no obstante verdadero que los enfoques de los nombres implican siempre un cierto acto de institución. ¿Cómo entender entonces este acto de instituir los nombres en su enfoque propio si no puede ser entendido como un convencionalismo absolutamente arbitrario?*

Para contestar a esta pregunta, Sócrates empieza por precisar el acto mismo de denominar una cosa (*onomázein*), es decir el acto de enfocar una cosa en base a un cierto punto de vista apropiado al nombre en cuestión. Parte de su posición ontológica para aplicarla a las acciones (a la *práxis*), constituyendo estas últimas, según él: «un género determinado de entes» (386 e)<sup>14</sup>. Ahora bien, si las acciones están de este modo ontológicamente determinadas, se sigue de ello que, al igual que en los otros géneros del ente, su ser les conviene *de y por su naturaleza propia*, y no por la opinión que uno tenga de ellas. Además, cuando ejecutamos una acción —por ejemplo, cortar una cosa— no la efectuamos solamente según la naturaleza propia de la acción en cuanto tal, sino también según la naturaleza propia del proceso impulsado por la acción —por ejemplo el de «ser cortado»—, y ello en la medida en que utilizemos un instrumento conveniente por naturaleza a la acción. Es solamente a partir de esta doble y aun triple condición (la ejecución según la naturaleza propia del obrar, del ser operado y del instrumento apropiado) como la acción logra el efecto deseado y es ejecutada correctamente.

El decir (*légein*), o sea el hecho de decir algo en tanto que algo, de enunciar y discurrir, constituye igualmente una cierta acción. Las estructuras que acabamos de señalar en tanto que constitutivas de toda acción como tal se revelarán en consecuencia como válidas para esta acción particular que es el decir. La cuestión es saber si el decir debe basarse en la opinión, en tanto que convención privada, o en la naturaleza propia del decir, de la cosa que haya que decir y del instrumento apropiado al decir. A la vista de lo que precede, es la segunda posibilidad la mantenida. Sólo respetando la «naturaleza concerniente a la acción de decir las cosas, a su ser-dicho y al instrumento por medio del cual se dice tal ser», se «alcanzará el fin a lograr y se dirán las cosas efectivamente». Pero si no lo hace, «se fallará la dirección inmanente al decir y no se adelantará nada» (387 c). Tal es el fin hacia el cual se dirige el *lógos* en su intencionalidad propia.

Sabemos además que el *lógos* mismo, en tanto que síntesis de nombres, no es el lenguaje propiamente dicho, ya que éste se halla más bien en los nombres en cuanto tales —según los adversarios de Sócrates: Hermógenes y Crátilo—. Sócrates va entonces a prestar atención a los nombres en

14 Las palabras «acción» (*práxis*), «obrar» (*prátein*) y «cosas» (*prágmata*) muestran en sí mismas la estrecha conexión entre el obrar y el ser.

cuanto tales, pero siempre *a partir* de ese ensamblaje que es el *lógos apofántico*. ¿Cuáles son las partes del *lógos*, por lo que hace al discurrir? Desde el punto de vista de la *práxis*, el *lógos* es del orden de una acción, de una *práxis perì tà prágmata*. Pero el acto de denominar, en cuanto elemento del acto del decir, constituye también por su parte una *práxis* específica. Además, como las acciones configuran un género ontológico de naturaleza propia, los actos de denominar tendrán también ellos una tal naturaleza (*ídia physis*). Es necesario pues cumplimentar el acto de denominar según su triple naturaleza propia: la propia del acto de denominar como tal, de la acción que sufre la cosa —ser solicitada por el denominar— y, finalmente, del instrumento pertinente. Y no en cambio del «como nosotros queramos» (387d).

De esta manera Sócrates-Platón logra demostrar que el acto de institución de nombres no puede ser cumplido a nuestro antojo, sino que es preciso atenerse a la dirección inmanente a la acción misma que le conviene naturalmente por su ser. De este modo, *Sócrates logra por una parte mantener el núcleo de verdad que se encuentra en la tesis de Hermógenes —el acto de institución de nombres— pero salvando por otra parte la verdad de los nombres*. En esta triple naturaleza del acto de denominar se pone, así, de relieve un cierto elemento: el nombre como instrumento, cuya esencia tendrá como función instruir (*didáskein*), discriminando (*diakrínein*) unas cosas de otras.

Para determinar la esencia del nombre en el acto de denominar, Sócrates examina varias acciones, todas ellas conducentes a poner en evidencia la necesidad de instrumentos adecuados para realizarlas. Ahora bien, ¿en qué consiste precisamente el nombre, instrumento habilitado para denominar las cosas en su esencia? Sócrates procede por analogía con la acción de tejer. ¿Cuál es la acción cumplida cuando uno teje con la lanzadera? La de separar la trama y la urdimbre, hasta entonces mezcladas. La acción de denominar equivale por consecuencia a la de discriminar (en griego *diá-krínein*) dos cosas confundidas, a fin de distinguir cada una de ellas por separado. Análogamente, se trata ahora de saber lo que nosotros hacemos (*poieîn*) cuando nombramos algo. Sócrates da la respuesta siguiente: cuando denominamos las cosas por nombres que tienen cada uno su propio enfoque, nos instruimos los unos a los otros; y ello, en el sentido de que hacemos que aparezcan a los otros estas cosas en su esencia. Ahora bien, esta mostración recíproca tiene lugar cuando se separa la cosa de lo que ella no es. Sólo cuando el nombre cumple correctamente una acción de distinguir corresponde verdaderamente a su esencia: ser un instrumento crítico-instructivo. En definitiva, habrá instrucción en la medida en que haya discriminación de las cosas según su esencia (cf. 388 b-c).

A fin de realizar la demostración de que, en caso de que exista algo así como institución de nombres, ésta no puede ser arbitraria —como pretendía Hermógenes— sino que debe ser por el contrario *requerida por un saber hacer (téchne)* que no todo el mundo posee, Sócrates, después de haber definido el acto y el instrumento que sirve para denominar, debe examinar ahora por una parte quién esté facultado para esa institución y por otra parte quién sepa usarlos bellamente (*kalôs*), o sea de acuerdo con su intencionalidad propia. Toda acción, para tener éxito, supone un instrumento apropiado que debe ser usado de manera adecuada. Esto es lo que determina la importancia del usuario y del artesano-productor del instrumento. Esas dos figuras van a ser examinadas sucesivamente, empezando por el artesano<sup>15</sup>. Sócrates pregunta *quién* produce el instrumento del cual se sirven respectivamente el tejedor y el instructor, *quién* fabrica por una parte la lanzadera y por otra el nombre.

15 Sócrates anuncia en 388c de manera preliminar quién será el usuario ideal del instrumento. El buen tejedor es aquel que se sirva bellamente (*kalôs*) de la lanzadera; por analogía, el buen instructor será aquel que se sirva bellamente del nombre. El adverbio *kalôs* implica la noción de una aparición súbita, luminosa y límpida de las cosas en su esencia.

La lanzadera es la obra (*érgon*) del carpintero. En cuanto artesano, éste posee un saber hacer que los otros hombres no tienen: fabricar una buena lanzadera. Por analogía, la institución de nombres exigirá igualmente un saber hacer adecuado y específico.

Ahora bien, cuando Sócrates pregunta a Hermógenes quién posee tal arte, quién tiene la capacidad de producir un nombre, éste se refugia en el silencio: en efecto, si respondiera, se vería de nuevo obligado a poner en cuestión su tesis convencionalista: que *la institución de nombres no exige una competencia particular, un saber hacer específico, dado que cualquiera es capaz de ello*.

Sócrates precisa la última pregunta al referirse, de manera bastante explícita, a la posición de Hermógenes, tal como la define en el prefacio, a saber: que los nombres provienen de una legislación convencional (*nómos*) según la usanza (*êthos*), o sea de común acuerdo en el hablar. Sócrates toma entonces a Hermógenes al pie de la letra: ¿No es entonces el *nómos*, es decir un cierto orden instituido el que nos transmite los nombres como fondo tradicional? (cf. 388 d). Hermógenes no puede sino admitirlo, dado que esta pregunta vuelve a tomar su tesis. Sócrates pasa entonces a reformular su pregunta confiriendo al *nómos* un sentido más preciso: el de un orden instituido, correspondiente a un acto de legislación propiamente dicho. Ahora bien, este acto no existirá sino gracias a que alguien ha instituido explícitamente este orden: y ese alguien es el *legislador* (el *nomothétes*; de *nomothetéin*: «el que establece la ley»: 389 a). Con esta tesis, el lenguaje deja de pertenecer a las Musas para convertirse en un *producto*, en una obra (*érgon*) hecha por un saber hacer específico, poseído por algunos hombres competentes en la materia. Así como hay pocos hombres capaces de hacer lanzaderas, así también pocos serán aptos para instituir los nombres repartiendo los enfoques significativos. Habrá incluso *muy* pocos legisladores, porque este saber hacer, contrariamente a los otros, no puede aprenderse. En efecto: las otras artes se refieren a un dominio determinado y delimitado, mientras que el lenguaje está por todas partes, atravesando todo dominio óptico. Esta conclusión va totalmente en contra del convencionalismo absoluto de Hermógenes, refutado en nombre de una concepción instrumental y técnica del lenguaje, según la cual los nombres, en tanto que útiles crítico-instructivos, sirven para descubrir la esencia de las cosas.

Procediendo de nuevo por analogía, Sócrates se pregunta hacia dónde debe el carpintero dirigir sobre todo su mirada para producir bien su lanzadera. Debe dirigirla hacia la esencia de la lanzadera, hacia la forma-aspecto (*eîdos*) que ella presenta como tal y para eso debe también tomar en consideración la cualidad específica del tejido. El legislador debe asimismo tomar en consideración no solamente su elemento sino también conocer tanto la esencia del nombre en cuanto tal como la naturaleza propia de las cosas que hay que mostrar y distinguir; y ello con el fin de que el nombre sea verdaderamente un bello instrumento apropiado para un bello uso. Sócrates habla incluso de «nombre en sí» (389d), en el sentido de que aquel que fabrica los nombres debe tomar en consideración en general su esencia; pero Sócrates no usa ese término sino para la esencia propia de cada nombre como tal en su naturaleza específica: se trata de producir, según aquélla, el significado en una materia fónica (las sílabas) en donde él deposita este significado para que sea salvaguardado y se conserve allí. Da igual que esta materia esté constituida por las letras de la lengua bárbara o de la griega: lo importante es que la significación sea bella, es decir que su naturaleza sea apropiada para cumplir la mostración y la distinción de las cosas en su ser. Pero aquel que va a juzgar la calidad de ese trabajo no es el hablante común sino el filósofo-dialéctico (cf. 390 c), es decir *aquel que conoce por excelencia la esencia de las cosas enfocadas por los nombres*. Hay preeminencia del usuario-arquitecto sobre el productor-hablante, *porque hay preeminencia del conocimiento de la esencia de las cosas sobre el conocimiento de la esencia de los nombres*. Es con esta única condición como la institución de los nombres puede ser salvada de la arbitrariedad en la cual el convencionalismo

absoluto de Hermógenes la había sumido: la única forma de que lo que hay de verdadero en esa última doctrina pueda ser preservado.

### La síntesis platónica de las dos posiciones por la subordinación del lenguaje al *lógos apofántico*

Las dos tesis concurrentes a propósito del lenguaje, las de Crátilo y Hermógenes, han sido criticadas y refutadas en lo que tienen de falso. Este trabajo puede ser considerado como el preámbulo necesario para la constitución de la tercera posición, la de Sócrates-Platón, obtenida por la síntesis de las dos posiciones anteriores, después de haber determinado y distinguido en cada caso lo verdadero de lo falso. El resultado positivo de este trabajo es bien conocido. Por una parte, Crátilo tiene razón contra Hermógenes en el sentido de que los nombres poseen una cierta rectitud natural y una afinidad por naturaleza con la naturaleza propia de la cosa nombrada. Pero por otra parte, Hermógenes tiene también razón contra Crátilo porque la rectitud de los nombres no está garantizada por la naturaleza propia de la denominación, sino por el conocimiento de la esencia tanto de las cosas como de los nombres: una *téchne* reservada a la capacidad de algunos, de muy pocos. Cuando la denominación se efectúa sin consideraciones, es decir sin conocimiento de la naturaleza propia de la cosa a denominar, fracasa la denominación y con ello no se consigue nada<sup>16</sup>.

En cuanto al resultado negativo de este trabajo crítico se entiende que las dos posiciones finalmente fracasan por causa del *prôton pseûdos* que ambas tienen en común: la de desembocar en la mera opinión, sin moverse nunca en el plano de la verdad. En efecto: para Crátilo los nombres enfocan la naturaleza verdadera, pero esta co-pertenencia del lenguaje y de la naturaleza en su verdad «griega» —es decir, la *physis* en su despliegue constante— no es entendida en su procedencia, que es la del decir apriórico: la confianza en el lenguaje no tiene ya el fundamento proporcionado por el decir apriórico y por consecuencia se degrada en una confianza ciega, sin consistencia, que acaba por ser mera opinión. Para Hermógenes, el plano de la opinión es algo por él asumido y reivindicado como tal, dado que la denominación es una cuestión de convención privada en la cual la cuestión de la verdad no tiene apenas sentido, a menos que se afirme simplemente que todas las denominaciones son verdaderas por definición, lo que equivale de nuevo a reconocer el carácter dóxico de esta concepción del lenguaje.

Más importante es el hecho de que el *prôton pseûdos* de estas dos concepciones del lenguaje descansa sobre dos posiciones ontológicas fundamentales: la de Protágoras y la de una cierta interpretación de Heráclito. En efecto: Sócrates-Platón combate tanto el aparecer privado —y en cada caso distinto— como esas naturalezas aquejadas «de reuma y de catarro» (440d).

Lo que está aquí en juego es la manera con la que estas dos posiciones —según Sócrates-Platón— *echan a perder el problema de la verdad*. En efecto: tanto según el heraclitismo de Crátilo como según Protágoras<sup>17</sup>, la verdad no puede ser sino el devenir incesante de la alteridad de las cosas, ya sea en su naturaleza en trance de brotar o en su aparición ante nosotros. Al contrario, Platón va a someter el lenguaje al *lógos apofántico*, su verdadero *locus veritatis*. Este último significa tanto una captación de las cosas según su naturaleza propia en su despliegue por el decir verdadero como un cierto acto de institución de nombres gracias a una *téchne* propia, ella misma vigilada, y por tanto sometida al saber del filósofo-dialéctico. El *lógos apofántico* llega finalmente a ser el medio

16 La crítica de Platón acerca de las investigaciones etimológicas está dirigida contra la idea de que el conocimiento de la esencia de los nombres dispensa del de la esencia de las cosas.

17 En *Teeteto*, 152e, Platón hace decir a Protágoras (conviniendo así con Heráclito): «nunca nada es, todo deviene».

común tanto al lenguaje como a la naturaleza propia de los entes. Por su medio puede finalmente realizarse la síntesis de las dos posiciones y la constitución de una tercera.

Pero esta concepción del lenguaje, fundada en el *lógos apofántico*, necesita a su vez una fundación ontológica propia: la de las Ideas suprasensibles, una posición que no está aquí todavía plenamente constituida, pero cuya permanencia combate ya contra la alteridad incesante de Protágoras y de Heráclito, incapaz de conducir a otra cosa que no sean malas denominaciones:

«...es obvio que las cosas mismas tienen una esencia estable propia, ...que existen por sí mismas, con respecto a su propia esencia, tal como son por naturaleza» (386e).

### Bibliografía selecta

- ARISTÓTELES: *Metafísica*, Buenos Aires, ed. H. Zucchi, Sudamericana, 1978.
- GADAMER, H-G. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Tr. de A. Agud y R. de Agapito. Sígueme. 1977, espec. pp. 439-447.
- HERÁCLITO: [Fragmentos]. En: *Los filósofos presocráticos*, Madrid, ed. C. Eggers Lan y V. E. Juliá. Gredos, 1978, I, 322-397.
- HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes* (1924/25). Klostermann. Frankfurt/M. 1992 (GA 19); espec. pp. 580-610 y 646-649.
- PARMÉNIDES: [Fragmentos]. En: *Los filósofos presocráticos (op. cit.)*, I, 409-484.
- PLATÓN, *Crátilo*, México, Ed. de Ute Schmidt Osmanzik. UNAM, 1988.
- *Teeteto*, Barcelona, Ed. de M. Balasch. Intr. de A. Alegre. Anthropos/MEC, 1990.
- *El sofista*, Madrid, Ed. de Antonio Tovar, I.E.P, 1970.
- SCHÜSSLER, I.: *Language and dialogue according to Heidegger*. En O. Sözer (ed.), *M. Heidegger and H. Arendt: Metaphysics and politics. Acts of the international philosophy colloquium of Istanbul 29-30 may 2000*, Bosphorous University (en prensa).
- VOLKMANN-SCHLUCK, K.-H.: *Die Philosophie der Vorsokratiker. Der Anfang der abendländischen Metaphysik*, Würzburg, Ed. de P. Kremer, Königshausen & Neumann, 1992.