

DIVERSIDAD Y UNIDAD EN EL TEMA LENGUAJE EN PLATÓN

Freddy Carrillo*

Resumen

El artículo apunta a llevar a unidad los diversos aspectos en los cuales es referido el lenguaje como objeto de reflexión en la obra platónica. Se escoge para lo anterior la exposición de los temas más importantes como lenguaje y ser, lenguaje y conocimiento, entre otros y su respectiva ubicación, así como se presentan algunas interpretaciones. Finalmente se sugiere en algunos momentos el centro unitario buscado pero la cuestión permanece abierta.

Palabras clave: lenguaje, ser, pensar, conocimiento, unidad.

* Freddy Carrillo es Magíster en Filosofía y profesor en el Departamento de Filosofía y en la Maestría de Filosofía. Universidad de Los Andes, Mérida – Venezuela.

DIVERSITY AND UNITY CONCERNING LANGUAGE IN PLATO

Abstract

The article brings together the unity of different aspects in which is referred language as an object of reflection in Plato's dialogues. It is chosen on this purpose the explanation of the most relevant subjects, such as language and being or language and knowledge among others and their respective location in Plato's work, in addition to some others interpretations concerning it. Finally it is suggest at some moments the center of the searched, but the question remain open.

Key words: language, being, thinking, knowledge, unity.

El lenguaje es tratado en los diálogos de Platón bajo diversos aspectos. Estos aspectos tienen que ver con los siguientes temas: ser, conocimiento, pensamiento, discurso, hombre y filosofía. Por esto en lo sucesivo haremos una exposición somera, siguiendo el hilo conductor presente en los enunciados temáticos ya nombrados. Se trata de tener esta diversidad bajo la mirada, pues de allí surge la pregunta por la unidad contenida bajo estos diversos aspectos que tienen que ver con el lenguaje. Sería posible, por ejemplo, que uno de ellos sea el más importante, en el sentido de que contenga en cierta manera a los restantes. Podríamos arribar a una comprensión unitaria del tema lenguaje en Platón si intentamos establecer relaciones entre los aspectos arriba nombrados. Una comprensión tal podría contribuir a su vez a lo que hace referencia a la doctrina oral en Platón, pues lo oral tiene que ver precisamente con el lenguaje.

1. Lenguaje y ser

En el *Sofista* encontramos reflexiones que consideran al lenguaje en relación con el ser. Se trata allí acerca del ser y el lenguaje así como acerca de la posibilidad de decir lo no verdadero.

Comenzamos con el gran tema que pone a este diálogo en movimiento. Hay en el *Sofista* un camino de reflexión sobre el *no ser* que es una condición necesaria para responder a la pregunta sobre el sofista. Estas reflexiones están motivadas por el problema de cómo se puede decir lo no verdadero, “pues el decir algo pero que no es verdadero es siempre antes y ahora muy aporético” (*Sof.* 236e2-3).

Con esta aporía tiene Platón que ver aquí. La aporía consiste precisamente en que, para que uno diga lo no verdadero, debe presuponer que el *no ser* sea (*Sof.* 237a2-4). Todo esto es caracterizado como una situación difícil. Tenemos aquí una reflexión sobre la posibilidad de decir lo no verdadero en relación con el no ser (decir y no ser); uno podría esperar que ocurra una reflexión sobre el decir y el ser en general y esto es también así, como veremos más tarde. Con eso se ve ya que el inicio propio del pensar de Platón en el *Sofista* yace en el problema de decir lo no verdadero.

Si uno caracteriza el decir sofístico como un decir erístico (como de hecho ocurre en la quinta *dihairesis*, 224e – 226a), en la cual lo no verdadero no concurre (por eso se puede *ton etton logon kreitton poiein*), entonces está Platón pensando finalmente contra este decir (a saber: el decir sofístico). Platón está aquí en el *Sofista* siempre en diálogo con Parménides, y especialmente con la interpretación falsa sobre él que los sofistas dieron. Recordemos una proposición parmenídea “pues tú no podrías conocer ni decir el no ser (pues esto no es posible)” (DK 28B2).

En la medida en que los sofistas pusieron esto como base negaron ellos lo no verdadero, pues si lo no verdadero es lo que no es uno no puede, precisamente, ni pensar

ni decir lo no verdadero. Así dice Platón más tarde: hacia allí “huyen” los sofistas: “Pero el sofista (...) ha huido precisamente a este lugar, él sencillamente combate que hay algo así como la falsedad. Eso que *no es* nadie podría ni pensarlo ni decirlo, pues el no ser no tiene ninguna participación en ningún respecto con el ser” (*Sof.* 260d-3).

De esta manera identifica el sofista sencillamente me-on y pseudos; puesto que lo primero no es posible, lo segundo es imposible. No hay, pues, decir de lo no verdadero. Así es como hemos llegado a la conclusión de que la reflexión acerca del no ser en el *Sofista* es sobre el no ser y el decir.

Por otra parte, se encuentra en el Sofista una meditación fundamental acerca del ser y el decir. En este diálogo se establece una relación estrecha entre ser y decir. Esta relación implica que siempre allí, donde hay logos, también hay ser, esto es, sin ser no hay logos. Esta estrecha relación entre *decir* y *ser* es presentada, curiosamente, como algo “pequeño” (*mikron tode*), es sin embargo el lugar donde nosotros vemos pensado al ser y al decir. En el texto es dicho esto pequeño en 262e5-6 como a continuación es citado: “Es necesario que el logos, puesto que él está precisamente allí, sea logos de algo, un logos de nada es imposible”. Aquí escuchamos: puesto que el decir es decir de algo, es imposible el decir de nada, por tanto están indisolublemente ligados ser y decir. Ser y decir se pertenecen inseparablemente. En la medida en que uno habla, habla de algo. Un hablar de nada es no hablar. Justamente esto lo dice Platón más tarde, precisamente cuando comenta el logos falso “Teeteto vuela”. Este logos aunque es un logos falso, es, sin embargo un logos de algo, pues “como logos de nada no sería logos” (263c9).

Con esta pequeñez vemos mejor lo que arriba fue dicho. Si todo logos necesariamente es logos de algo, ¿cómo es entonces posible decir lo no verdadero? El no ser debería con eso llegar a la palabra, lo que significa, eo ipso, llegar al ser. ¿Pero cómo puede el no ser, ser? Con eso acaece que decir lo no verdadero, como ya fue dicho, significa que el no ser es. Como lo otro (to eteron) llega el no ser al ser y al decir. Como ejemplo, comenta Platón dos logos, en los cuales todo esto aparece. Él dice en 263b3-10:

- Teeteto: un discurso es precisamente falso, el otro, verdadero.
- El huésped: el uno, que es verdadero, expresa sobre ti lo que es.
- Teeteto: naturalmente, huésped.
- El huésped: el falso, por lo contrario, lo otro del ser.
- Teeteto: Sí.
- El huésped: dice, pues, el no ser como ser.
- Teeteto: evidentemente.

Con esto es también de resaltar, puesto que se da no ser, puede decirse lo no verdadero. Esto quiere decir: ser y decir van juntos. Hay en el ser lo otro (lo que no es) y por eso hay

también en el decir lo otro (lo no verdadero). Nosotros recalcamos de nuevo, todo decir es decir de algo. Ser y decir configuran una unidad, viven en un lugar inseparablemente.

2. Lenguaje y pensar

Recordemos que en Platón hay una identidad entre lenguaje y pensar. Esto lo encontramos sobre todo en el *Teeteto* (189e6-190^a2) y en el *Sofista* 263e3-8)¹. Debemos también recordar que en Platón hay una diferencia entre pensar dianoético y pensar noético y que se llega a la comprensión del último si se lo considera conjuntamente con el primero, como Klaus Öhler dice². Es claro que aquí se trata del pensamiento dianoético discursivo. Esta última denominación ya nos muestra claramente la relación con el lenguaje. Escuchemos los pasajes nombrados: I. Sobre la pregunta directa acerca de si Teeteto entiende el pensar igual que Sócrates, éste responde: “Un diálogo que el alma tiene consigo misma acerca de aquello que precisamente investiga. Esto lo explico, sin embargo, sin tener un saber acerca de eso, puesto que si el alma reflexiona, así me parece, no hace otra cosa sino dialogar consigo en la medida en que ella misma se pregunta y responde, afirma y niega”. II. De nuevo plantea Sócrates en el *Sofista* la pregunta por el pensar y dice: “Pensar y hablar son lo mismo, sólo que nosotros tenemos para el diálogo que el alma tiene en su interior consigo misma, sin voz, un nombre propio, a saber, pensar (...) Aquello por lo contrario, que fluye desde el alma por intermedio de la boca, lo que es audible como sonido, es llamado hablar”.

Lo que nosotros entonces podamos decir sobre el logos y el diálogo, debemos también decirlo sobre el pensar; diálogo es, según Platón, un movimiento interrogante-respondiente, que afirma o niega y cuyo lugar es el alma.

Como se sabe, la base de la concepción del pensamiento dianoético es la *koinonía ton eidon*, que precisamente aparece en el *Sofista*. El logos precisamente por ello nos es dado, porque entre las ideas hay una *symploké*, interrelación (259e5-6); precisamente allí radica la posibilidad de la dialéctica como relación y separación de ideas. El pensar dianoético es por eso un pensar relacional, que reproduce las relaciones entre las ideas. En este reproducir las ideas, es el lenguaje-pensar evidentemente “el acompañante”, que siempre está allí. En lugar de un arma, como es el caso del lenguaje en el sofista, es el lenguaje-pensar visto o comprendido como acompañante en la búsqueda de la verdad. En el diálogo del pensar consigo mismo o con otro, mira el logos a la cosa a fin de entenderla y no a otro para persuadirlo. Por eso podemos decir: la función propia del logos tiene que ver con la reproducción de las relaciones de las ideas, pues precisamente, gracias a la *symploké ton eidon* nos es dado el logos, es decir, a fin de

¹ Compárese también *Teeteto* 206d, *Filebo*, 38d-e.

² “Todos los intentos de llevar a la mirada el ser del pensar noético distinto a una contraposición dialéctica con respecto al pensar dianoético, están previamente condenados al naufragio”. Öhler, *La doctrina del pensar dianoético y noético en Platón y Aristóteles* (1962, p.30).

poder reproducir esta symploké ton eidon. Lenguaje-pensamiento, como ya ha sido dicho, tienen que ver con las cosas, a saber, con una investigación acerca de su verdad, y no es un arma a fin de alcanzar el poder. Por eso dice Platón: “Pues si nos es robado (el lenguaje) nos sería robado también lo más grande, la filosofía (*Sof.* 260 a 6-7). Así podemos entender que Sócrates considere el mayor bien de la vida en relación con el lenguaje, cuando dice: “Y cuando yo de nuevo digo que precisamente el mayor bien para los hombres es cotidianamente dialogar acerca de la virtud (*tous logous poieisthai*) y acerca de los otros objetos, acerca de los cuales ustedes me han escuchado probarme a mí y a otros, pues una vida sin autoexamen no merece la pena de ser vivida, eso me lo creerán menos” (*Apología*, 38 a – 6).

Ya hemos aludido como carácter esencial del pensar dianoético el que es un movimiento interrogante-respondiente; el alma se interroga a sí misma, esto puede hacerlo gracias al lenguaje. El lenguaje nos da la posibilidad de formular preguntas y con ello la posibilidad de pensar. Esta caracterización del pensar como diálogo interrogante-respondiente nos muestra que la estructura del pensar es una estructura dialógica. Donde hay auténtico diálogo, esto es, donde uno se interroga y responde, allí se da el pensar. Las características del pensar auténtico están contrapuestas al hablar erístico. El diálogo pone en movimiento preguntas y respuestas, y reconoce refutaciones amistosas: “Sólo cuando son confrontadas cada una de estas cosas, unas con otras, los nombres y los discursos, la percepciones y las sensaciones, refutadas con refutaciones bien intencionadas y sin usar en las preguntas y respuestas de la mala intención, brilla la comprensión acerca de cada cosa y su inteligencia hasta donde es posible a la capacidad humana” (*Epist.* VII, 344b4-c). Que uno sea probado o contradicho es aquí (o podría serlo) algo bienvenido, porque uno, precisamente, es salvado de la consecuencia de tener una opinión no verdadera.

3. Lenguaje y conocimiento

La relación entre lenguaje y conocimiento es quizás el lado más tratado cuando el asunto tiene que ver precisamente con filosofía del lenguaje en Platón³. Esto está fundamentado en que *in re* hay una clara relación entre lenguaje y conocimiento. En este punto diferenciamos dos componentes en esta relación: 1) Lenguaje como acceso al conocimiento donde la pregunta es si por medio del lenguaje se alcanza el conocimiento

³ Así, por ejemplo, dice Rehn (1982, p.3) refiriéndose a Platón: “Su interés por el lenguaje tiene principalmente motivos epistemológicos”. Y Derbolav (1973, p.6) se pregunta ¿es el Cratilo primeramente una obra de reflexión sobre el lenguaje o sobre el conocimiento?, para luego investigar temas como “la doctrina del conocimiento de Platón y su relación con el lenguaje”. Gaiser (1974, 122) opina inclusive que “la filosofía del lenguaje está siempre conducida por la pregunta en qué sentido el conocimiento humano está condicionado por el lenguaje y cómo la conciencia por una parte está lanzada al lenguaje pero por otra parte es creadora del lenguaje y crítica del lenguaje”.

de las cosas (en particular si por medio del nombre, como veremos). 2) Lenguaje y comunicación del conocimiento, más específicamente la problematización de la misma, donde la pregunta es si por medio del lenguaje (en particular por medio de la escritura) puede transmitirse el conocimiento.

1) La tesis de que con el nombre solo se puede alcanzar el conocimiento de la cosa, se encuentra en el *Cratilo* y corresponde a Cratilo mismo. Él sostiene la tesis de que entre el nombre y la cosa hay una relación natural (*physei*). Así, cuando Sócrates pregunta cuál es la *dynamis* propia del nombre y qué es lo que éste lleva a cabo, responde Cratilo así: “Me parece que los nombres enseñan y que puede decirse que el que entiende las palabras entiende también las cosas” (*Crat.*435d4-6). A las siguientes preguntas de Sócrates responde Cratilo que esta manera de investigar y encontrar el conocimiento no es sólo la mejor sino la única. Así, tenemos aquí una identidad extrema entre nombre y cosa. Precisamente porque entre nombre y cosa hay una relación *physei* puede el nombre decirnos lo que es la cosa. Inmediatamente Sócrates advierte que hay el peligro de equivocarse si uno considera la relación entre nombre y cosa de esa manera. Lo que sigue es la contradicción de esta tesis, la cual se alcanza en la medida en que Sócrates dice que el que dio los nombres los dio como él creía que eran las cosas, y por cierto que pudo haber tenido una creencia falsa.

Cratilo riposta que la totalidad de la parte etimológica ha mostrado lo contrario (como se sabe, esta parte está sostenida en la ontología heraclíteana). Entonces dice Sócrates que él está dispuesto a reconsiderar los nombres, y de inmediato arriba a la posición contraria. Algunos nombres importantes sostienen la ontología parmenídea. Y con la siguiente aporía alcanza la refutación de esta tesis: Si sólo a través del nombre puede alcanzarse el conocimiento de la cosa, ¿entonces cómo pudo haber alcanzado el conocimiento el que dio los nombres? De esta manera se hace necesario otro modo distinto de conocer las cosas.

2) Por Platón conocemos que hay un cierto problema en la comunicación del conocimiento. Así, dice Sócrates a Agatón que sería una maravilla encontrarse en la cercanía a un sabio si la sabiduría fluyese de lo lleno a lo vacío (*Banquete*, 175d3-7). Esto tiene que ver con la comprensión platónica referida a la educación. En la *República* leemos que algunos piensan sobre la educación “que no hay ningún conocimiento en el alma de manera que ellos pueden infundírselo” (518b8-c2). A partir de los textos aducidos pensamos que puede entenderse la fuerte crítica a la escritura que se encuentra en el *Fedro* y en la *Séptima Carta*. Si uno considera el conocimiento como cantidad, con la cual uno pueda llenar la ignorancia entonces sería como si durante la lectura se pudiese transplantar el conocimiento del libro en el lector. Pero falta, según Platón, el momento fundamental dialógico: el ir y venir a partir de preguntas y respuestas que sólo ocurre en el diálogo auténtico.

La escritura se muestra así como un medio deficiente, caso de que quisiera transmitirse el conocimiento. Por lo contrario, juega un rol importante el hermano del discurso escrito, a saber, el logos vivo y animado, el diálogo auténtico, del cual el escrito es solo un eidolon, él es escrito en el alma con el conocimiento (*Fedro*, 276 a 5-6). La palabra viva, esto es, la palabra que es de encontrar sólo en el verdadero diálogo, puede provocar conocimiento en el alma, evocarlo. El diálogo auténtico es el que hace posible la comunicación del conocimiento, y eso lo logra solo a través de que justamente *en tois logos* se evoca la anámnesis del otro.

4. El efecto del discurso

Platón también ha reflexionado sobre “el otro lado” del lenguaje, esto es, sobre el efecto del discurso sobre quien lo escucha. Era consciente de este fenómeno y a veces se expresa irónicamente al respecto. Así por ejemplo, al comienzo de la *Apología*: “Lo que les ha hecho a ustedes mis acusadores, oh atenienses, no lo sé, pero por mi parte casi me han hecho olvidarme de mí mismo: tan persuasivamente han hablado”. Quizás tuvo Platón un motivo para volverse consciente de este fenómeno. Su maestro, el hombre más justo de su tiempo (*Fed.* 118,17), fue sin embargo, condenado, y justamente porque sus jueces fueron persuadidos por los acusadores. También se expresa irónicamente Sócrates cuando Fedro le pregunta acerca de la opinión que él tiene acerca del discurso de Lisias: Sócrates responde que a él le pareció el discurso completamente divino hasta el punto de estar fuera de sí (*Fedro*, 234d). El diálogo en el que el efecto del discurso es tratado explícitamente, como veremos, es el *Fedro*.

Como es conocido, la retórica es una característica de los sofistas. Gorgias había dicho: “El logos es un gran señor que con el cuerpo más pequeño y sutil lleva a cabo obras divinas. Pues él puede poner fin al temor, dar confianza, preparar la amistad y aumentar la compasión” (*Encomio a Helena*, 8).

En relación con el tema de la retórica posee el pensar platónico dos momentos: uno primero, en el *Gorgias*, y uno segundo en el *Fedro*. En el *Gorgias* expresa una fuerte crítica contra la retórica (sofística). Cuando Polo pregunta a Sócrates qué *téchne* es la retórica, él responde: “ninguna”. Para Platón es la retórica (sofística) sólo una práctica (*Gorg.* 462c2, 465a2-6). Su mejor uso consiste en acusarse a sí mismo, esto es dicho por Sócrates en contra de las pretensiones manifestadas por los sofistas relativas a la retórica.

Platón retoma el tema de la retórica en el *Fedro*, una señal explícita es la pregunta que Sócrates se hace a sí mismo: “¿No habremos, mi amigo, condenado a la retórica?” (260d3-4). Inmediatamente hace responder, retóricamente, a la retórica misma: “¿Qué parlotean ustedes allí?, pues yo no obligo a quien no sabe la verdad a aprender a dar discursos, sino que mi consejo es que quien la ha encontrado también me encuentre a

mí. Pues, considero yo, que sin mí, el que sabe la verdad no podrá persuadir de acuerdo al arte. ¿No se hubiese expresado ella correctamente si hubiese dicho esto?” (260d5-9).

Lo que sigue a este dramático diálogo entre Sócrates y la retórica es una nueva concepción de la misma: “¿Acaso no es el arte retórica una conducción del alma a través de discursos no sólo en el Foro y en las reuniones públicas sino también en la vida cotidiana, tanto en las cosas grandes como en las cosas pequeñas?” (261 a 7 – b2).

La reacción de Fedro a esta concepción, que es presentada en forma de una pregunta, hace claro que aquí, de hecho, se trata de algo nuevo. Platón mantiene la concepción de que la retórica (sofística) no es una *téchne*. Pero lo que en el *Fedro* ocurre como algo nuevo, y lo que para nosotros en esta vuelta al tema de la retórica es muy importante, es la concepción de la *psycagogía*. Aquí es de nuevo el *logos* referido al alma: él es el conductor del alma pero esta vez precisamente del alma que escucha al *logos*. De hecho, según Platón, el *logos* tiene la facultad de conducir al alma: “Puesto que la fuerza del discurso es conductora del alma, quien quiera volverse orador debe necesariamente conocer cuántas especies de almas hay” (271c10-d2). El efecto del discurso es señalado como una característica ontológica del *logos*. Es el *logos* como tal el que tiene esta facultad.

En relación con el tema del lenguaje en Platón es necesario que la totalidad del *Fedro* sea considerada, esto es, que se señale la unidad de su temática, a saber, el efecto del discurso. Correspondientemente es de resaltar que en las reflexiones críticas en la última parte del *Fedro* se refieren al efecto que tiene la escritura sobre el lector. A través de un mito nos dice Platón qué efectos tienen los *logoi* escritos: cuando el dios Thot dice que la escritura “hará a los egipcios más sabios y memoriosos, pues ha sido inventada como un medio para el recuerdo y para la sabiduría” (274e5-7), hace Platón contestar al sabio rey Thamus exactamente lo contrario, al precisamente acentuar el efecto negativo de la escritura. Escuchemos in extenso la palabra platónica al respecto:

Oh sapientísimo Thot es distinto el que es capaz de engendrar un arte de aquel que puede discernir lo perjudicial o favorable para quienes lo van a usar; tú, siendo el padre de las letras, por benevolencia dices lo contrario de lo que son capaces. Pues esto ocasionará el olvido en las almas de los que aprenden a causa del descuido de la memoria, puesto que por confianza en signos exteriores serán capaces de recordar y no desde su interioridad partiendo de sí mismos. Pues no has inventado un fármaco de la memoria, sino del mero recuerdo. Proporcionas a los que aprenden un saber aparente, pero no el saber auténtico. Pues volviéndose eruditos sin enseñanza creerán ser sabios, siendo en su

mayoría ignorantes y además serán pedantes, volviéndose, en lugar de sabios verdaderos, pretendidos sabios (274e7-275b2).

En la *Carta VII* se encuentra de nuevo esta concepción, pero esta vez en relación al autor (y no al lector). El efecto de la escritura es de nuevo negativo: también el autor está orgulloso de su libro (344e2-3). Platón también ha pensado acerca del efecto del discurso vivo y animado, que ha de tener un buen efecto sobre quien lo escucha y justamente sostiene la tesis contraria (*Phaidr.*, 276a9).

5. Lenguaje y hombre

El hombre es concebido por Platón como unidad de cuerpo y alma; pero el alma tiene siempre preeminencia. El alma es aquello que propiamente es el hombre. Ya en el *Alcibiades* nos pregunta Platón si es que acaso deba probar que el hombre sea su alma (130c5-6) y un poco después de este pasaje podemos ganar una primera clara relación entre lenguaje y alma: “Esto era lo que hace poco hablábamos: que Sócrates dialoga con Alcibiades valiéndose de la palabra, haciendo discursos no para tu rostro, a lo que parece, sino para Alcibiades, esto es, su alma” (130e2-6).

Podemos ver aquí también que las conversaciones mismas acontecen entre almas, son almas las que por medio del lenguaje entran en contacto. Sócrates dice abiertamente que él hace *logoi* para el alma. Uno podría preguntarse si esto es meramente posible. La respuesta nos la da precisamente la teoría platónica del alma (*Rep.* 434b-445). Según ella, como es sabido, el alma consta de tres partes, de las cuales la más importante es, justamente, “to *logistikon meros*”. Con ello tiene el alma que ver directamente con el lenguaje. El alma es el lugar del *logos*. Puesto que nuestra alma es tal, podemos entender lo que arriba, en el *Alcibiades*, fue dicho, pero también que Platón en el *Fedro*, cuando la argumentación gira en torno a la retórica como *téchne*, ponga como condición que se deba investigar el alma (270e2-5), pues es el alma quien recibe el discurso. Por eso está dicho allí que la *dynamis* del *logos* es conducir el alma. Lenguaje y alma humana se co-pertencen: ella produce y recibe *logoi*.

Según la concepción platónica es el alma lo más divino en el hombre (*Leges*, 726a2-3), pues lo que comanda ha de ser lo mejor. Y lo que ha de mandar en el alma es to *logistikon meros*.

Así vemos las diversas relaciones entre lenguaje y alma. El nexo entre las almas es el lenguaje. Lo que propiamente habla es sólo el alma. También quien recibe los discursos es el alma y no sólo eso, sino que es el *logos* el que precisamente conduce el alma. Todo esto es así puesto que el alma humana tiene una parte de *logos* (to *logistikon meros*). Esta parte constituye precisamente lo que en esencia somos.

6. Lenguaje y filosofía

A partir de lo dicho se ve: ser, pensar y lenguaje tienen una estructura similar; multiplicidad unitaria, unidad diversa. *Symploke ton eidon, symploké onomaton kai rematon*. Por eso no es casual que en el *Sofista* los ejemplos tengan que ver con el lenguaje cuando se trate del ser. Ser, pensar y lenguaje se corresponden. El *topos* de tal correspondencia es el alma humana. Gracias al diálogo (como actividad del logos) reproduce el alma la estructura del ser. El logos tiene la facultad de conducir el alma. La vida tiene dignidad cuando accedemos a la actividad del logos y por tal medio ponemos en cuestión a los entes y a nosotros y con eso el logos no es un señor poderoso con el cual podemos persuadir a los demás, sino que nos da la posibilidad de pensar, es decir, de abrirnos al diálogo. En tanto accedemos a esa posibilidad tenemos contacto con el ser (alcanzamos las ideas a través del logos). El hombre es hombre gracias al *logistikon* meros. La propia dignidad humana está allí: acceder a esta alta posibilidad. Esto es: el pensar, es decir, el diálogo como movimiento interrogante-respondiente. En este movimiento se encuentra el filósofo. El logos es dado a los hombres. El filósofo lo recibe y lo habita en forma adecuada. Por eso, si los *logoi* "...son examinados con pruebas bien intencionadas y valiéndose de preguntas y respuestas sin malevolencia brilla la comprensión y el entendimiento acerca de cada cosa que en su esfuerzo más grande es posible para la condición humana" (*Epist. VII, 344b5-c*).

A) La unidad exterior del pensar platónico sobre el lenguaje

(Contraposición con los sofistas).

Sofistas	Platón
No hay logos falso	Hay logos falso
Persuasión	Psicagogía
Alta valoración de la escritura	Crítica a la escritura
El logos como arma: erística	El logos como lo que otorga y acompaña el filosofar
Discurso largo	Diálogo

B) Algunos de los aspectos arriba nombrados se encuentran en la *Séptima carta*

Séptima carta	Diálogos
Carácter inestable de los nombres (343a9-b3)	<i>Cratilo</i> (435b4-6)
Crítica a la escritura (341e342)	<i>Fedro</i> (275a-b2)

Freddy Carrillo

El filósofo y la escritura(344c-d2)

Fedro (276c3-9)

El alma como lugar del lenguaje (342c7)

Teeteto (189e6-190a2,

Sofista, 263e3-8).

Bibliografía

J.BURNET, *Platonis opera*, Oxford, 1950.

J. DERBOLAV, *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*, Darmstadt, 1973.

K. GAISER, *Name und Sache in Platons Kratylos*, Heidelberg, 1974.

K. ÖHLER, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, München, 1962.

R. REHN, *Der logos der Seele*, Hamburg, 1982.

T. ZINSMAIER (Hrsg.) *Die Sophisten*, Stuttgart, 2003.