



LA CONCEPCIÓN PLATÓNICA DE LA VERDAD ONTOLÓGICA EN LA *REPÚBLICA* A LA LUZ DE LA VERDAD PREDICATIVA DEL *SOFISTA*

DIEGO TABAKIAN*

doi: 10.11144/Javeriana.uph.39-79.cpvo

RESUMEN

En el presente trabajo me propongo reconstruir la concepción ontológica de la verdad de los libros V-VI de la *República* a la luz de la conceptualización de la verdad predicativa del *Sofista*. Mi hipótesis interpretativa es que en ambos diálogos Platón distingue la verdad de sus condiciones de posibilidad, en especial, de su fundamento ontológico. Procuraré mostrar que las concepciones ontológica y predicativa de la verdad en el pensamiento platónico son incompatibles porque se fundamentan en ontologías diferentes.

Palabras clave: Platón; verdad; discurso; ontología; Ser

* Universidad de Buenos Aires - Universidad del Salvador - AGENCIA, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

Correo electrónico: diegotabakian@gmail.com

Para citar este artículo: Tabakian, D. (2022). La concepción platónica de la verdad ontológica en *República* a la luz de la verdad predicativa del *Sofista*. *Universitas Philosophica*, 39(79), 15-46. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph.39-79.cpvo



THE PLATONIC CONCEPTION OF ONTOLOGICAL TRUTH IN THE *REPUBLIC* IN THE LIGHT OF THE *SOPHIST*'S PREDICATIVE TRUTH

ABSTRACT

This paper aims at reconstructing the ontological conception of truth in *Republic* v-vi in the light of the predicative conceptualization of truth developed in the *Sophist*. My interpretative hypothesis is that in both dialogues Plato distinguishes truth from its conditions of possibility, in particular, its ontological basis. I will try to show that the ontological and the predicative conceptions of truth in the platonic thought are incompatible, due to their different ontological bases.

Keywords: Plato; truth; discourse; ontology; Being



ES BIEN SABIDO QUE EN EL *Sofista* Platón desarrolla su concepción de la verdad predicativa o por correspondencia en abierta polémica con la tesis de la imposibilidad del discurso falso desarrollada por la sofística. En cambio, es más controvertido si, como creo, en la *República* se puede rastrear una concepción ontológica o antipredictiva de la verdad. Heidegger (1940) fue pionero de esta lectura ontológica. Para el filósofo alemán, Platón efectúa un giro en la conceptualización de la esencia de la verdad en el contexto de la alegoría de la caverna: el sentido originario de la verdad como desocultamiento del ente muta allí a la verdad como correspondencia. La alegoría se funda en el proceso implícito del predominio de la Idea sobre la verdad: el Bien otorga la desocultación de lo que se muestra y, a la vez, la percepción de lo desoculto. La contemplación del Bien implica corrección o justeza en el mirar y en el enunciar lo que es más ente¹.

Mi propósito en este trabajo es reconstruir la concepción ontológica de la verdad en los libros V y VI de la *República* a la luz de la conceptualización de la verdad predicativa del *Sofista*. Escapa a los fines y a los límites de este trabajo una reconstrucción sistemática de los símiles del Sol, de la línea y de la caverna que atiende a las dificultades interpretativas de cada imagen y a las relaciones posibles entre estas. Es por ello que me limito a analizar los pasajes principales de los

1 Barnes (1990) critica esta interpretación argumentando que “ser verdadero” (en sentido objetivo) no es equivalente a “desoculto”. Hestir (2004) también rechaza la interpretación etimológica de Heidegger (p. 112, n. 7). Szaif (1998) no impugna la interpretación *per se*, pero argumenta que Heidegger identifica erróneamente ἀλήθεια con “ser conocido” o “cognoscible”, es decir, equipara desocultamiento con aquello que posibilita el conocimiento (p. 181, n. 143). El mismo autor destaca que ἀλήθεια y ἀληθής aparecen en los textos platónicos principalmente en conexión con la aserción y el juicio (p. 17). Sin embargo, afirma que Platón no tiende a identificar la verdad con aseveraciones y juicios, sino con el ser de los objetos reales a los cuales estos se dirigen (pp. 69-71). González (2008) analiza los cambios efectuados en las lecciones impartidas por el filósofo alemán para destacar sus contradicciones internas y analizar sus méritos y defectos, tanto frente sus críticos como frente al texto platónico. Desde su perspectiva, no hay evidencia que permita argumentar la transmutación de la verdad como desocultamiento a la verdad por correspondencia, destacando que ambos sentidos se encuentran en los textos platónicos. En esta línea, Peperzak (1997) afirma la primacía del desocultamiento como sentido de verdad y desestima la tesis heideggeriana que reduce la verdad a “corrección” o “adecuación” (p. 80). Por su parte, Hyland (2004) sostiene que la noción misma de “desocultamiento” es incoherente sin la visión correcta, es decir, que ambas nociones son compatibles y se encuentran necesariamente vinculadas (pp. 61-62). En esta línea, ver los textos de Margolis (2005, p. 138) y de Hestir (2004, pp. 109-150).

libros V y VI que refieren directa o indirectamente a la concepción ontológica de la verdad.

Puesto que la concepción ontológica sitúa la verdad fuera del ámbito del lenguaje para ubicarla en el nivel ontológico, es decir, en el ser de los objetos a los cuales refiere el discurso, es necesario atender a la concepción platónica del ser de las entidades inteligibles y las sensibles, tal como se expone en el argumento de la copresencia de opuestos (*Rep.* V). En este sentido, el presente artículo atiende al debate actual sobre el significado del verbo *ser* en los pasajes en los que Platón describe los objetos de conocimiento y de opinión².

Intentaré mostrar que, tanto en el *Sofista* como en la *República*, Platón distinguió con claridad entre la verdad y sus condiciones ontológicas de posibilidad. En el primer caso, la distinción aplica a la verdad predicativa y a sus fundamentos lingüísticos y ontológicos, mientras que en el segundo caso tiene por objeto la verdad ontológica y sus causas a nivel onto-gnoseológico. En esta línea, la reconstrucción conceptual que aquí desarrollo pretende mostrar –contra Heidegger y contra algunos de sus críticos– que en la *República* la verdad posee una dimensión pre eminentemente ontológica. No podemos afirmar que en este diálogo se da la mutación ni la presencia simultánea de ambas concepciones de la verdad, porque la explícita conceptualización de la verdad predicativa se encuentra desarrollada solo en el *Sofista*. En suma, argumentaremos que la diferencia fundamental entre ambas concepciones de la verdad se encuentra en sus fundamentos ontológicos.

En las primeras secciones abordo (1) la distinción y la contraposición entre verdad predicativa y verdad ontológica a partir de la concepción antistésica de la verdad y (2) de la conceptualización platónica de la verdad en el *Sofista*. A continuación (3), me ocupo de la concepción ontológica de la verdad que subyace al argumento de los opuestos y (4) que se desarrolla en los símiles del Sol y de la línea. Finalmente, ofrezco algunas reflexiones en torno a la incompatibilidad entre las concepciones ontológica y predicativa de la verdad en el pensamiento platónico.

2 Véase *infra*, pp. y notas 18-22.

1. Antecedentes de la verdad ontológica en el pensamiento platónico

UNA LECTURA ATENTA DE LOS TEXTOS PLATÓNICOS revela que el mayor exponente de la concepción ontológica de la verdad no fue otro que el acérrimo rival de Platón, Antístenes (Cordero, 2020): aunque nunca es citado explícitamente, las referencias veladas al socrático³ afirman que sus argumentos conducían a la tesis de la imposibilidad del discurso falso: “todo enunciado dice la verdad, pues el que dice, dice algo, el que dice algo, dice lo que es, y el que dice lo que es dice la verdad”⁴. El pasaje del decir al decir verdadero se fundamenta en el objeto del discurso (“lo que es”) que es en sí mismo verdadero. En otras palabras, si el objeto de discurso necesariamente es algo que es (pues el no ser no existe), entonces decir lo que es equivale a decir algo verdadero. Si algo puede erigirse como objeto genuino de discurso, es porque existe y tiene esencialmente la propiedad de ser verdadero. Como afirma Cordero (2020): “la verdad sería un atributo esencial, fundamental, casi sinónimo de ‘lo que es’, ya que algo no verdadero no existiría, y *ergo*, no podría ser objeto de discurso verdadero” (p. 6). En suma, la verdad constituye una propiedad inherente a aquello que es, de allí que la concepción ontológica de la verdad de Antístenes pueda resumirse en la identificación entre ser y verdad (*Eutid.* 284a, c, 286c).

En la argumentación antisténica se entrelazan una concepción ontológica y una concepción correspondentista de la verdad: puesto que únicamente existe lo que es verdadero, solo puede haber discurso verdadero. El discurso verdadero es aquel que nombra lo que es, es decir, que se corresponde indefectiblemente con lo que es. Antístenes sostiene que “nada puede ser enunciado excepto por

3 Sobre la presencia de Antístenes en los textos platónicos, véase Blaise *et al.*, 1986; Derbolav, 1972; Mársico, 2012, pp. 37-58; Rappé, 2000, pp. 282-303.

4 La cita corresponde al comentario de Proclo de *Crát.* 429b10-431d9 (FS 969), en la cual identifica a Antístenes como el autor de este argumento (que se asemeja también al expuesto en *Eutid.* 283e7-284a8). De modo elíptico, Platón también refiere a Antístenes en *Sofista* 236d9-237a1 cuando se pone de manifiesto la imposibilidad de hablar del no-ser absoluto. En cierto modo esta argumentación puede aplicarse también a Protágoras (si lo que es es lo que aparece, y lo que aparece es siempre verdadero, lo que es se identifica con lo verdadero), ver *Crát.* 385e4-386a4; *Téet.* 152a2-8, 152b2-7.

medio de un λόγος propio, un único λόγος para una única cosa”⁵ (*Metaph.* V. 29 1024b32-33). De acuerdo con la tesis del οικεῖος λόγος, a cada cosa en el plano ontológico le corresponde un único λόγος, y, a su vez, cada λόγος denota sólo una cosa entre todas las entidades existentes. El λόγος se identifica aquí con el nombre (ὄνομα), puesto que su función específica consiste en nombrar, es decir, identificar y distinguir el objeto denotado entre todas las cosas existentes.

Dadas estas particularidades, se puede caracterizar la vinculación entre realidad y lenguaje como una correspondencia unívoca entre elementos de planos diferentes (Mársico, 2005, p. 114). Dicha correspondencia es rígida y necesaria puesto que el λόγος no puede denotar otra cosa que no sea la que le corresponde⁶. De allí se sigue que, si la referencia del nombre a su objeto es necesaria, entonces el discurso solo puede expresar lo que es y por ende solo puede decir la verdad (*Crát.* 283e-c, *Metaph.* v. 29 1024b33-4). En otras palabras, para que el discurso sea posible es necesario que denote una cosa (si no denotase nada, no sería discurso); al denotar establece una referencia con algo –dice lo que es– y, por lo tanto, dice algo verdadero. En consecuencia, referirse a una cosa que es resulta suficiente para que el λόγος sea verdadero. Para el filósofo socrático, la significatividad del λόγος implica su verdad: de este modo, queda excluida del discurso la posibilidad de decir algo falso, puesto que cuando hablamos decimos la verdad o no decimos nada en absoluto.

Platón vislumbra con total claridad que el padre de los sofistas y de Antístenes no es otro que el venerable Parménides (*Sof.* 237a8-9): si no hay cosas que no son (Fr. B2, B7), y el discurso falso tiene por objeto lo que no es, entonces el discurso necesariamente expresa lo que es, constituyéndose en un discurso verdadero. En otras palabras, si el discurso significativo se caracteriza por nombrar lo que es (siendo imposible que denote lo que no es), entonces es imposible que exprese falsedades y es necesario que diga la verdad. En suma, Antístenes habría

5 Trad. T. Calvo Martínez (1982) ligeramente modificada.

6 Para Antístenes, los nombres que empleamos para referirnos a las cosas constituyen el correlato lingüístico objetivo que refleja su naturaleza particular. Dado que la correlación nombre-cosa es infalible y unívoca, en los casos de términos oscuros o polisémicos, basta realizar un análisis semántico que esclarezca el significado y, por ende, la correlación entre el término y el objeto nombrado. Para un examen ilustrativo y detallado del procedimiento, véase Mársico, 2005, pp. 118-127.

fundamentado la verdad del discurso en el ser absoluto parmenídeo, que es en sí mismo verdadero.

En el poema parmenídeo, la verdad no figura entre los signos de lo que es (B8, vv.1-2), pero constituye un atributo del discurso que expresa el ser (B2, vv.1-4). Lo que es puede considerarse “verdadero” en tanto constituye lo real (en contraposición a las apariencias que tiene por objeto la *δόξα*) y en tanto correlato del discurso verdadero, es decir, en tanto verdad anterior al discurso predicativo.

Si Platón mantuvo una lectura similar a la de Antístenes respecto de la verdad como atributo esencial del ser parmenídeo, es sumamente plausible que haya concebido la verdad como propiedad esencial de las Formas en la medida en que estas constituyen lo que es plenamente. La influencia del Eleata sobre Platón no puede pasar desapercibida en este punto: ambos filósofos emplean términos emparentados con el verbo *νοεῖν* (*νόησις*, *γνώσις* y *γιννώσκειν*) para referirse a un proceso de búsqueda intelectual que tiene por finalidad adquirir conciencia de la realidad, es decir, conocer lo que auténticamente es (Robinson, 2003, pp. 15-24). En el caso de Parménides, esta aprehensión directa e infalible de lo que es como es y en cuanto es se identifica con el ser (B6): es decir, el objeto de conocimiento consiste en lo real que es captado intelectualmente como una totalidad homogénea, atemporal, inmutable, finita, y esférica (B8). Algunas de estas características son atribuidas por Platón a las Formas (inteligibilidad, unidad, identidad, homogeneidad, eternidad e inmutabilidad) en tanto rasgos del ser pleno. En esta línea, la influencia eleática ha pesado sobre Platón: así como el ser parmenídeo es esencialmente verdadero, las Formas –en tanto ser pleno– son verdaderas. Por otro lado, en el símil de la línea dividida, el filósofo emplea el término *νόησις* para referirse a la aprehensión antepredicativa del principio no hipotético sobre el que se funda la realidad y el conocimiento de todas las cosas, es decir, para referirse a una verdad esencialmente no discursiva.

Ahora bien, la indagación de la concepción ontológica de la verdad en el pensamiento platónico debe situarse necesariamente en los diálogos en los que desarrolla la teoría de las Formas con anterioridad al *Sofista*⁷, puesto que en su

7 La reflexión platónica de la verdad puede esquematizarse en tres etapas siguiendo la cronología usual sobre los diálogos: (1) inicial, planteamiento de la tesis sofística sobre la imposibilidad del discurso falso y de las aporías a las que conduce (*Eutid.* y *Crát.*); (2) madurez, la concepción

obra de vejez el filósofo rompe con la ontología parmenídea en su fundamentación de la verdad predicativa. En otras palabras, en el *Sofista* Platón abandona la concepción parmenídea del ser y del no ser al rechazar que el no ser no exista en absoluto: la admisión de la Forma de lo diferente muestra cómo el no ser se comunica o mezcla con el ser (240a-c). De allí que el filósofo abandone la identificación entre ser y verdad, para pasar a concebir la verdad como una propiedad que pertenece exclusivamente al discurso y no a las entidades.

2. La fundamentación ontológica de la verdad predicativa en el *Sofista*

EN EL *SOFISTA*, Platón sostiene que la verdad y la falsedad radican en la predicación, puesto que esta nos permite introducir en el discurso no solo el ser, sino también el no ser: cuando afirmamos de algo que es como efectivamente es, el enunciado es verdadero (*Sof.* 263b4-5), pero cuando afirmamos que es como en realidad no es, entonces el enunciado resulta falso (240e10-241a1). La verdad radica en hablar de las cosas tal como ellas son en la realidad y la falsedad, por el contrario, consiste en decir de ellas algo *diferente* a lo que les corresponde (263b7-12). La demostración de que el discurso es significativo (262e5-263b1), y que puede ser tanto verdadero como falso en función de su relación con lo significado en el plano ontológico, presupone una prueba anterior: que tanto en el nivel ontológico (251d-e) como en el nivel lógico-lingüístico (261d-262e) se dan combinaciones (de entidades y de términos) y que el pensamiento-discurso, en virtud de su afinidad estructural con lo real, *puede* reproducir las combinaciones presentes en la realidad. El isomorfismo estructural entre lenguaje y realidad le otorga al primero su significatividad, mientras que la correspondencia efectiva entre ambos niveles le confiere su valor de verdad.

Platón es sumamente claro: aunque los enunciados adquieren su valor de verdad en relación con el plano ontológico, la verdad y la falsedad no constituyen cualidades de los objetos de discurso, sino del discurso predicativo: la combinación de términos en la predicación se define como verdadera o falsa en relación con las combinaciones a nivel óntico. Sin embargo, ello no implica que la conceptualización

ontológica de la verdad en el contexto del desarrollo de la teoría de las Formas (*Rep.*), y (3) vejez, la concepción predicativa de la verdad (*Sof.*).

platónica de la verdad predicativa no asuma compromisos ontológicos; en efecto, cuando Platón afirma que “el discurso se originó, para nosotros, por la combinación mutua de las Formas” (259e5-6), sugiere que la posibilidad misma del lenguaje tiene por fundamento ontológico la existencia de los cinco géneros mayores⁸ y sus combinaciones posibles⁹. En otras palabras, la verdad presupone dos condiciones de posibilidad: un fundamento lingüístico (el discurso predicativo), que, a su vez, tiene un fundamento ontológico (el ámbito inteligible que está estructurado en torno a los cinco géneros mayores que participan entre sí).

La verdad predicativa implica una estructura y unas combinaciones discursivas¹⁰ que presuponen un correlato en el plano de lo real: sin combinaciones

8 Aquí traducimos literalmente τὰ μέγιστα γένη porque entendemos que respeta la ambigüedad con la que Platón emplea tal expresión y porque en el *Sofista* nunca explica directamente en qué consisten estos “géneros”. Detrás del problema de la traducción, podemos encontrar un extenso debate sobre el estatus ontológico de los γένη y sobre la presencia de la teoría de las Formas en el diálogo. De este modo, Ryle (1939) sostuvo que las Formas platónicas no deben concebirse como entidades inteligibles realmente existentes, sino como conceptos y categorías del lenguaje. Siguiendo esta línea encontramos a Ackrill (1965), Peck (1952, p. 39), Xenakis (1957, p. 30) y Griswold (1977, p. 559): para ellos el “género” debe entenderse en un sentido lógico-lingüístico. Por el contrario, Cornford (1969), Ross (1951, p. 197) y Lacey (1959, pp. 43-53) identifican “géneros” con Formas, es decir, entidades arquetípicas suprasensibles (tal como en los diálogos medios). Contra la primera línea, Fronterotta (2001) destaca que la definición del *Sofista* se da sobre el trasfondo de la ontología parmenídea, y que la solución al problema del discurso falso se da en el plano ontológico (p. 336). Por su parte, Seligman (1974) ha argumentado que los géneros de ser, mismidad y diferencia son tanto conceptos como entidades metafísicas (pp. 66-67). Ketchum (1978) intenta zanjar la discusión argumentando que la teoría de las Formas se encuentra presente en el diálogo pero que no es presupuesta en los argumentos expuestos por el Extranjero (p. 59). En esta línea, entendemos los μέγιστα γένη principalmente en un sentido ontológico y secundariamente en uno lógico-lingüístico, de allí que optemos por la traducción de “Formas” en algunos contextos.

9 Siguiendo parcialmente a Peck (1962, p. 44), Marcos (1995, p. 187) sostiene que la discusión platónica sobre el lenguaje se desenvuelve en dos etapas que no se distinguen claramente: por un lado, la explicación de la génesis del discurso a partir de la combinación de Formas; por el otro, su definición por medio de los nombres. La ausencia de una distinción clara lleva a ver problemas donde no los hay. De acuerdo con Peck (1962), la afirmación de la combinación de Formas como origen del discurso no dice nada acerca de la naturaleza del lenguaje, mientras que su definición en términos de combinación de nombres sí avanza en esa dirección. Los enunciados sobre *Teeteto* constituirían ejemplos legítimos de dicha definición.

10 El discurso es definido como una combinación de términos (nombres y verbos) cuyo rasgo saliente es la significación, la cual no se limita a nombrar un objeto sino a predicar (decir algo de algo). Véase *Sof.* 261d-262d.

de Formas, el lenguaje sería incapaz de enunciar nada sobre el ámbito extralingüístico (252b1-6). La significatividad del discurso presupone un entramado de relaciones posibles e imposibles entre Formas. En otras palabras, cuando Platón afirma que el origen del discurso se debe a las combinaciones entre las Formas, lo que quiere decir es que el discurso, en tanto combinación de términos, consiste en un vehículo o herramienta de expresión de lo real porque posee afinidad estructural con lo que es. Si la realidad consistiera en una unidad homogénea o en un conjunto de unidades carentes de toda relación, entonces el lenguaje, en tanto combinación de nombres, sería incapaz de expresar lo que es. Hay discurso significativo porque hay combinación de Formas¹¹: la significación es la posibilidad misma de la verdad y la falsedad.

Ahora bien, ¿cuál es el fundamento ontológico de las combinaciones a nivel ontológico y lógico-lingüístico? La condición ontológica de posibilidad de las combinaciones en estos niveles y, por lo tanto, de la verdad predicativa, es la Forma de la Diferencia (que posibilita tanto el entramado de relaciones entre las Formas como la posibilidad del discurso falso): “y diremos que ella [la Forma de lo diferente] atraviesa todas las otras [Formas]. Cada una de ellas, en efecto, es diferente de las demás, pero no por su propia naturaleza, sino porque participa de la forma de lo diferente” (255e3-6).

Hay que admitir, entonces, y sin enojarse, que el cambio es lo mismo y no lo mismo. Cuando decimos que él es lo mismo y no lo mismo, no hablamos en el mismo sentido, sino que afirmamos que es lo mismo cuando nos referimos a su participación con lo mismo en sí, y cuando decimos que es no-lo-mismo aludimos a su comunicación con lo diferente, gracias a la cual se separa de lo

11 Por un lado, Platón rechaza que no haya combinaciones en absoluto: si nada puede comunicarse con nada, entonces el cambio y el reposo no participarían del ser, con lo cual ninguno de los dos podría existir (251e7-252a10). En segundo lugar, tampoco podríamos hablar de nada (252b1-6): en efecto, sin combinaciones a nivel ontológico, la predicación carecería de un objeto de discurso. Por otro lado, el filósofo niega que existan combinaciones irrestrictas: si todo se mezcla, entonces “el cambio mismo estaría completamente en reposo, y el reposo mismo, a su vez, cambiaría” (252d6-8), es decir, serían indistinguibles. De ello se sigue que para Platón algunas combinaciones son posibles y otras no (252e1-8).

mismo y se convierte no en aquello, sino en algo diferente. De este modo, también es correcto afirmar que es no-lo-mismo (256a10-b4).

La participación en lo diferente da cuenta del ser diferente de las Formas entre sí, mientras que la participación en lo mismo explica la identidad consigo mismo de cada género, y la participación en el ser revela la existencia de cada Forma participante. Esta conclusión se deriva de los enunciados que el Extranjero formula sobre el movimiento (255e8-257a11): puesto que todas las Formas participan de lo diferente, adquieren la diferencia necesaria para no identificarse entre sí, es decir, para ser entidades independientes que, no obstante, pueden participar unas de otras.

Puesto que el movimiento se comunica con lo diferente (256d5-e3), aquel se distingue del ser y puede recibir el nombre de *no ser* (y lo mismo sucede con los restantes géneros mayores). La participación de los géneros mayores en lo diferente es la condición de posibilidad de la comunicación entre las Formas, lo que a su vez implica la existencia del no ser (Eslick, 1955, p. 47). En otras palabras, puesto que las Formas se comunican entre sí, puede afirmarse que no son, es decir, que son diferentes de los géneros en los cuales participan. El movimiento *simultáneamente* es (participa del ser) y no es (participa de lo diferente). Esta paradójica afirmación alcanza incluso al ser mismo (257a1-6): en la medida en que la Forma del ser participa de lo diferente, se diferencia del resto de las entidades y puede afirmarse coherentemente que *no es*. Ahora bien, el sentido de *no ser* aquí conceptualizado no implica lo contrario del ser (la nada absoluta), sino *diferencia*¹², es decir, alteridad (257b3-4). Si la negación no implica contrariedad sino diferencia (257b9-c3), entonces el nombre *no ser* no hace referencia a un no ser absoluto, sino a un ser “otro” del ser, tan real como este (258a9-b3; 258b8-c4).

En tanto se comunica con el no ser, el lenguaje no se encuentra limitado a expresar la verdad (lo que es, tal cual es) (260c1-2; 261c8-9): la combinación lícita

12 ¿En qué sentido entiende Platón la noción de *diferencia*? Algunos especialistas sostienen dos sentidos de *diferente* en el diálogo: como ‘no-idéntico’ (254c-257a) y como ‘contrario’ (263d). En este segundo sentido, *contrario* significaría ‘incompatible’ (258a11-b3). En esta línea pueden ubicarse Kostman (1973, pp. 198-200), Keyt (1973, pp. 298-299), Pelletier (1975, p. 143). Otros autores niegan la existencia de este segundo sentido y reducen *lo diferente* a la primera significación. Véase Jordan, 1984, p. 152; Ketchum, 1978, p. 45; Lewis, 1977, p. 93; Owen, 1971, p. 232, n.19.

de términos¹³, aunque refiere necesariamente a lo que es, puede extralimitarse y producir combinaciones que no reflejan relaciones efectivas en el plano ontológico. En esta línea, los ejemplos expuestos por el Extranjero tienen por finalidad mostrar que es posible formular enunciados con sentido que, no obstante, sean falsos: “(i) Teeteto está sentado” (263a2) y “(ii) Teeteto, con el que ahora estoy hablando, vuela” (263a8).

Ambos enunciados significan algo con sentido en la medida en que constituyen combinaciones lícitas de términos que refieren a un objeto del discurso (Teeteto) en virtud de reproducir la estructura combinatoria en el plano de lo real (en este caso, el plano sensible). Ambos enunciados dicen algo significativo, pero el primero dice algo verdadero y el segundo algo falso: el discurso puede construirse lícitamente y producir una determinada imagen¹⁴ que no se corresponde con lo que es. La posibilidad de atribuir algo que no es a lo que es existe en la medida en que el discurso no se limita a denotar objetos, sino a afirmar algo (un predicado) de algo (un sujeto), es decir, mostrar las relaciones que el objeto del discurso mantiene con otros ítems. En esta línea, el segundo enunciado es falso porque atribuye un predicado (vuela) a un sujeto (Teeteto) que no le corresponde, y afirma esta relación como efectivamente real. Platón sostiene que

13 El Extranjero destaca que los términos considerados individualmente y las combinaciones ilícitas (meras sucesiones de nombres o verbos) no constituyen discurso en absoluto porque carecen de significación (262a9-11). La combinación lícita entre ciertos términos del lenguaje constituye la condición necesaria y suficiente de la significación del λόγος (261d4-262a11). Algunos términos se combinan significativamente y otros no (262d8-e1), es decir, no todas las combinaciones denotan objetos. Si hay significatividad es porque hay una articulación entre las partes que hace que el compuesto devenga significativo.

14 El discurso es concebido en el *Sofista* como una imagen (εἰκὼν) de los objetos reales. La imagen, en tanto tal, es sobre algo, es decir, refiere a un objeto en virtud de su semejanza. Sin embargo, hay dos modalidades en las que las imágenes pueden remitir a los objetos: la figura (εἰδῶλον) –imitación que se asemeja al modelo original en virtud de reproducir fielmente las proporciones del objeto imitado– y la apariencia (φάντασμα) –imitaciones que no tienen por finalidad asemejarse al modelo, sino hacerse pasar por este (235c8-236d3)–. El sofista deja de lado la verdad y las proporciones reales del objeto para introducir elementos engañosos en las imágenes que produce. Las apariencias constituyen ilusiones que aparentan ser lo que no son, es decir, simulan reflejar a la realidad, pero, en verdad, dicen algo distinto de lo que es, dicen falsedades. Véanse Ambuel, 2007; Bonderson, 1972; Marcos, 1995.

el discurso falso enuncia “cosas diferentes de las que son” (263b7; 263b11),¹⁵ porque consiste en una imagen distorsionada de la realidad, es decir, establece relaciones discursivas que carecen de una contrapartida en el plano ontológico.

El lenguaje se comunica con el no ser porque se mezcla con la Forma de la Diferencia (263b7-12). Es porque el discurso puede producir una imagen cuyo contenido difiere de la realidad que produce algo que no es. La imagen falsa constituye un híbrido de ser y no ser (240b12-240c5, 240d6-241b3): es (porque es una imagen), pero no es (porque su contenido expresa algo diferente de la realidad). La imagen no constituye un no ser absoluto, sino un no ser relativo: no es en relación con las combinaciones efectivamente presentes en la realidad. En este sentido, la comunicación con la Forma de la Diferencia es intrínseca a la naturaleza del lenguaje: puesto que este último consiste en una combinación de términos, puede constituirse tanto en una combinación que coincida con las combinaciones en el plano ontológico (discurso verdadero) o puede constituirse en una combinación diferente (discurso falso). En otras palabras, en tanto imagen (εἰδῶλον), el discurso puede asemejarse a la realidad o no: en el primer caso constituye una representación fidedigna de lo real, mientras que en el segundo consiste en una simulación, algo diferente de lo que es.

En suma, en el *Sofista* Platón fundamenta la verdad predicativa a partir de condiciones de posibilidad en el plano del lenguaje y en el plano del ser, destacando las segundas como más importantes: en virtud de la Forma de la Diferencia, el ámbito de lo real se constituye como una multiplicidad de entidades diferentes que están comunicadas entre sí. Además de constituir el ámbito de significación del lenguaje, la Forma de lo Diferente se comunica con el discurso, lo cual posibilita que este pueda expresar falsedades (cosas diferentes de las

15 Para algunos especialistas, con el término *ἕτερον* Platón pretendió expresar más que mera diferencia u otredad, quizás ‘incompatible con’ (Lorenz & Mittelstrass, 1966, p. 142), ‘en contraste con’ (Moravcsik, 1962, p. 69) o ‘contrario a’ (Cornford, 1969). Por su parte, Frede (1992) sostiene que, con *ἕτερον*, Platón se refiere al conjunto de enunciados falsos que pueden formularse respecto del sujeto de enunciación (p. 420). Los enunciados falsos afirman algo diferente de todas aquellas cosas que son respecto del sujeto del enunciado, mientras que los verdaderos afirman, respecto del sujeto, cualquiera de las cosas que son, es decir, que le corresponden. Acordamos con Hestir (2003) en que *ἕτερον* significa meramente ‘otro’ o ‘diferente’ y que no hay evidencias textuales que apoyen estas teorías incompatibilistas (p. 5).

efectivamente reales). Es importante destacar que Platón no confunde aquí el fundamento ontológico de la verdad con la verdad misma, la cual no tiene lugar en las cosas sino en la predicación. En otras palabras, la verdad es conceptualizada como una propiedad no de las entidades, sino de los enunciados que significan cosas que son en la realidad.

3. Verdad ontológica en la *República* v

LA CONCEPCIÓN ONTOLÓGICA DE LA VERDAD se encuentra presente en los libros centrales de la *República*, en los que se aborda la distinción entre conocimiento y opinión en relación con sus objetos¹⁶. En el libro v, Platón se propone demostrar que el amante de espectáculos no posee conocimiento, sino opinión (puesto que no toma por reales a las Formas, sino a sus copias, las cosas sensibles) en contraposición al filósofo (que contempla la verdad) (475e-480a). Para esclarecer la oscura naturaleza de los objetos de opinión (que simultáneamente son y no son), y para demostrar que se distinguen de las Formas, Platón ofrece el argumento de la copresencia de opuestos, que puede esquematizarse del siguiente modo:

- (1) El conocimiento se refiere a lo que es (476e7-477a5), mientras que la ignorancia tiene por objeto lo que no es (477a9-10). En otras palabras, lo que no es no puede ser conocido.
- (2) La opinión se aplica a lo que es y no es, es decir, se distingue del conocimiento porque posee un objeto propio (477a6-b9, 477e8-478b4). Por otro lado, la opinión también se distingue de la ignorancia, puesto que es imposible que tenga por objeto lo que no es, ya que necesariamente se opina sobre algo que existe (478b6-c9). En consecuencia, la opinión será un término medio entre ambos, más oscura que el conocimiento, pero más clara que la ignorancia (478c10-d12).

16 Recurriendo a pasajes de otros diálogos, algunos intérpretes como Fine (1978), han argumentado que conocimiento y opinión no se distinguen por sus objetos. Ver Annas (1981, p. 210) sobre la tesis de que las formas no constituyen el único objeto de conocimiento.

- (3) Cada uno de los múltiples Fs (cosas bellas) es tanto F (bella) como no F (fea) (478e7-479b10, 479c6-d1).
- (4) Las opiniones de los filodoxos acerca de los múltiples Fs son y no son (479d3-5).
- (5) Por lo tanto, los filodoxos no tienen conocimiento, sino opinión (acerca de los múltiples Fs) (497e1-5).
- (6) Si el conocimiento es posible, entonces debe haber objetos de conocimiento no sensibles. Por lo tanto, hay Formas (479e6-480a11).

El argumento concluye que aquellos que conocen las Formas (entidades idénticas a sí mismas, estables y determinadas) tienen conocimiento, mientras que aquellos que están limitados a los múltiples Fs (susceptibles de recibir predicados opuestos, inestables e indeterminados) tienen opinión¹⁷. Para Platón, el objeto de conocimiento debe consistir en una instancia absoluta de la propiedad F que, a su vez, excluya a su contrario.

El problema central que concierne a la interpretación de este argumento es crucial para comprender la concepción ontológica de la verdad que se desarrolla en los símiles posteriores: ¿qué significado tiene el verbo *ser*? ¿Qué quiere significar Platón cuando habla de “lo que es”, “lo que no es” y “lo que es y no es” (intermediario entre ambos)? Puesto que el verbo *ser* puede tener un significado existencial, predicativo o veritativo, encontramos entre los especialistas tres posiciones interpretativas diferentes¹⁸:

17 Cross y Wozzley (1994) sostienen que el argumento no prueba la existencia de las Formas: el alma se vería forzada a separar cosas sensibles de las Formas si la presencia de los atributos relacionales opuestos implicara una contradicción (p. 159). No obstante, si se tiene en cuenta un tercer término de comparación, la presencia de opuestos en las cosas sensibles no implica contradicción alguna. Annas (1981), por su parte, sostiene que, aun aceptando que la aplicación de términos éticos y relativos a particulares sensibles nunca es absoluta, de ello no se sigue que existan Formas, entendidas estas como entidades que poseen absolutamente el predicado F (pp. 206-207).

18 De acuerdo con Hestir (2000), no hay razones para sostener que Platón fuese consciente, o incluso estuviese comprometido con los tres mencionados usos del verbo ser (pp. 318-320). Según su interpretación, en este pasaje “ser” y “no ser” refieren a los objetos de conocimiento y opinión (sin distinguir entre sentidos existencial, predicativo o verídico). En este contexto, “ser” consiste en la *οὐσία*, es decir, en la Forma que se distingue de la multiplicidad de apariencias sensibles. La diferencia entre conocer y opinar puede explicarse, de acuerdo con Hestir (2000), atendiendo a la

(i) Para la interpretación tradicional (Cross & Woosley, 1994, pp. 96-102, 145-148; Fronterotta, 2007, pp. 115-160; Stokes, 1992, pp. 103-132; White, 1976, pp. 105 y ss.), el verbo *ser* tiene un significado existencial: “lo que es” y “lo que no es” deben interpretarse como ‘existente’ e ‘inexistente’, mientras que “lo que es y no es” debe entenderse como un objeto intermedio que existe a medias. Esta interpretación atribuye a Platón una concepción de “grados de existencia” de acuerdo con criterios tales como identidad, inmutabilidad, eternidad, etc. En esta línea, las Formas existen plenamente porque escapan al devenir, mientras que las cosas sensibles existen en menor grado por estar sujetas al cambio y a la corrupción. Correlativamente, a cada nivel ontológico le corresponden diferentes “grados de cognoscibilidad”: lo que es en sentido absoluto (las Formas) constituye el objeto de conocimiento en sentido pleno; lo que es y no es consistiría en el objeto de mera opinión, y lo que no es sería incognoscible por carecer de realidad alguna. Puesto que Platón conceptualiza los objetos de conocimiento (lo que es) y de opinión (lo que es y no es) como algo realmente existente –no se puede conocer ni opinar acerca de lo que no es *en sentido absoluto*–, consideramos que puede descartarse el valor existencial del verbo *ser*.

(ii) Por otro lado, la interpretación veritativa¹⁹ sostiene que *ser* se identifica con ‘verdadero’ y *no-ser* con ‘falso’: de este modo, “lo que es” y “lo que no es” especifican las proposiciones que son los contenidos posibles del conocimiento (proposiciones verdaderas) y de la opinión (proposiciones verdaderas o falsas). En otras palabras, *ser* y *no ser* no refieren a los objetos de conocimiento y opinión, sino al contenido proposicional del conocimiento y la opinión. Sin embargo, esta interpretación no puede aplicarse a todo el argumento; en 477a-b y 478b-c la opinión se distingue de la ignorancia porque su objeto consiste en “lo que no es”. Si en este contexto el “no ser” equivaliera a falsedad, entonces los objetos de ignorancia y opinión no se diferenciarían en absolutamente nada (Annas, 1981, p. 198).

diferencia entre conocimiento objetual (conozco *x*) y conocimiento proposicional (conozco que *x*). En general, Platón emplea el verbo conocer con un objeto directo, pero, cuando incluye una subordinada, el verbo adquiere un sentido veritativo que compromete al hablante con lo enunciado, mientras que en el verbo opinar no ocurre tal compromiso.

19 Véanse Baltzly, 1997; Fine, 1978, pp. 122-29; 1990, pp. 87-91, y, en alguna medida, Kahn, 1973; 1981, que también insiste en el valor verídico del verbo *ser*.

(iii) Finalmente, para la interpretación “predicativa” (Annas, 1981, pp. 190-216; Ferrari, 2000; Vlastos, 1965, pp. 5-19; 1998, pp. 19-23), el verbo *ser* constituye la cópula de un predicado determinado: de este modo, la diferencia entre “lo que es” y “lo que es y no es” no constituye la contraposición entre “existente” e “inexistente”, sino entre diferentes modalidades de existencia (lo que es F absolutamente, y lo que es simultáneamente F y no F). En otras palabras, la diferencia ontológica entre Formas (unidad) y cosas sensibles (multiplicidad) no refiere a la cuestión de la existencia, sino al modo peculiar en que cada realidad existe²⁰: mientras las Formas constituyen objetos idénticos a sí mismos (son siempre F sin especificación o respecto), las cosas sensibles constituyen entidades que son, a la vez, F y no F (dependiendo del contexto, el lugar, etc.). Mientras que el objeto de conocimiento se identifica con el ser puro o pleno (las Formas), el objeto de la opinión –ubicado entre el ser y el no ser– se identifica con la infinita multiplicidad de cosas sensibles que aparecen a la vez justas e injustas, pías e impías, grandes y pequeñas, livianas y pesadas, bellas y feas²¹.

La interpretación predicativa tiene la ventaja de evitar atribuir a Platón una concepción ontológica extraña sobre los objetos sensibles (existen y no existen simultáneamente) pero, a la vez, reconoce la diferencia ontológica fundamental entre dichas entidades y las Formas. Tal como es formulada en *Rep.* v, esta diferencia ontológica constituye el fundamento de la diferencia cognoscitiva entre *ἐπιστήμη* y *δόξα*: el conocimiento se caracteriza por la estabilidad de sus objetos,

20 Véase González, 1996, quien sostiene la coexistencia de los sentidos predicativo y existencial (pp. 260-261). Para el autor, el valor existencial del verbo *ser* no significa ‘existencia como algo indeterminado’, sino como ‘una existencia determinada por una esencia’, de allí que el *es* combine la existencia y la predicación. Para Vallejo Campos (2014) el ser pleno del objeto de conocimiento implica una gradación ontológica en la concepción platónica del ser que se evidencia en el uso no solo existencial sino también, y por sobre todo, predicativo del verbo *ser* (pp. 19-37). Vlastos (1965) señala que no tiene sentido hablar de “grados de existencia”, pero sí de grados en que una cosa es o posee una propiedad determinada. Los objetos de conocimiento son aquellos en los que una propiedad se da en su más perfecta identidad, mientras que en los objetos de opinión dicha propiedad se da junto con su contrario.

21 En los diálogos medios se insiste en la diferencia ontológica entre Formas y cosas sensibles: mientras que la Forma posee la propiedad absolutamente y se sustrae al devenir, las cosas sensibles, por el contrario, son lo que son relativamente (en relación con el tiempo, lugar, otros objetos, punto de vista del observador, etc.), y al encontrarse sujetas al cambio (*Banq.* 210e1-211b5). Véase *infra* n. 28.

puesto que las Formas son siempre y perfectamente F, el conocimiento sobre la Forma F es invariable e infalible (excluye el error). La opinión, por el contrario, es inestable y relativa porque su objeto, las cosas sensibles, son relativa e imperfectamente F. En otras palabras, no podemos conocer un objeto que es F únicamente bajo ciertos respectos y en circunstancias determinadas: sobre este objeto solo podemos tener opinión. La ignorancia, por su parte, tiene por “objeto” la ausencia de la propiedad en cuestión, por lo que excluye la posibilidad de la verdad. A diferencia de la ignorancia, el objeto de opinión no carece absolutamente de la propiedad F, sino que la posee, pero, a la vez, es susceptible de cualificarse por su opuesto (no-F)²².

El reconocimiento de que los objetos de opinión “no son” y, sin embargo, existen, adelanta una de las tesis centrales del *Sofista*: *no ser* no implica lo opuesto del ser, sino lo diferente. En este contexto, el “no ser” del objeto de opinión es relativo al predicado que se atribuye a la entidad sensible mediante la cópula *es*: Helena es bella y no es bella, en ella conviven atributos contrarios.

El argumento de los opuestos concluye señalando la correlación entre las *potencias* cognoscitivas y sus objetos: la opinión tiene por objeto la multiplicidad de cosas sensibles (que son F y no-F), y el conocimiento refiere a la Forma (ser F). Mientras que el conocimiento es infalible, la opinión es falible (477c1-e6); por lo tanto, se trata de capacidades diferentes que se diferencian por sus efectos y sus objetos (477e6-478a3-4). La correlación capacidades-objeto será desarrollada a lo largo de las alegorías y tendrá por fundamento una concepción ontológica de la verdad: puesto que ser y verdad se identifican, esta constituye una propiedad de los objetos inteligibles.

En suma, el filósofo –a diferencia del amante de espectáculos– contempla la verdad (475d1-e4), es decir, dirige su mirada hacia las Formas (476b6-7), capta tanto la diferencia como la relación entre las entidades inteligibles y las múltiples

22 De acuerdo con Vlastos (1965), el sentido de “real” implicado en los grados de realidad es cognitivo: las entidades sensibles son y no son F porque presentan un conocimiento deficiente y falible, mientras que las Formas son F porque presentan un conocimiento perfecto e infalible de la esencia F (pp. 1-19). Las propiedades sensibles se encuentran contingentemente vinculadas con las cosas sensibles, mientras que las propiedades inteligibles de las Formas se hallan atadas a su ser. En otras palabras, las cosas sensibles no son F por sí mismas, es decir, su ser no implica dicha propiedad, mientras que las Formas son F por su propia esencia.

cosas sensibles que participan de aquellas (476c9-d3). La diferencia entre uno y otro es equivalente a la diferencia entre dormidos y despiertos: mientras que los primeros toman por real lo aparente, los segundos conocen la verdad-realidad y reconocen el vínculo entre cosas sensibles (copias-múltiples) y Formas (modelo-unidad). Encontramos en la definición del filósofo un adelanto de la asociación entre ser y verdad: al captar las Formas, el filósofo contempla la verdad.

4. Verdad ontológica en los símiles de *República* VI-VII

EN EL SÍMIL DEL SOL, Platón traza un paralelismo entre la visión y las condiciones de visibilidad, por un lado, y el conocimiento/opinión y las condiciones de cognición, por el otro (507a-509c): así como la visión requiere de un medio adecuado para captar sus objetos (la luz que proviene del sol), el conocimiento precisa de la verdad que proviene del Bien para aprehender las Formas:

Del mismo modo piensa así en lo que conviene al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad (*ἀλήθεια*) y lo real (*τό ὄν*), lo piensa, conoce y parece tener inteligencia (*νοῦς*). Pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, lo que nace y perece, entonces opina (*δοξάζει*) y ve débilmente opiniones (*δόξαι*) que la hacen ir de aquí para allá, y parece no tener inteligencia (508d4-9)²³.

En este pasaje, Platón parece enraizar la claridad del conocimiento en cualidades propias de las Formas (realidad y verdad), mientras que vincula la oscuridad de la opinión a las características de los objetos sensibles (apariciencia y falsedad). Este pasaje se condice con una afirmación anterior del argumento de los opuestos, donde Sócrates sostiene que “los que contemplan muchas cosas bellas, pero no perciben lo bello en sí [...], diremos que opinan sobre todo pero que no conocen las cosas sobre las cuales opinan” (479e1-5); es decir, que conocimiento y opinión se distinguen netamente por sus objetos. Sin embargo, una línea después, Sócrates afirma que las Formas son conocidas únicamente en virtud de un principio superior, a saber, el Bien (508e1-509a5). Al igual que

23 Se cita por la traducción ofrecida en el estudio de Eggers Lan (2000), *El sol, la línea y la caverna* (p. 27).

en el símil de la línea, el estado cognoscitivo del alma se vincula no solo con el estatus del objeto de conocimiento, sino también con la aprehensión (o falta de captación) del principio no hipotético. Siguiendo a Gutiérrez (2017), consideramos que la referencia al Bien es fundamental para explicar las correlaciones conocimiento-Formas y opinión-entidades sensibles: lo inteligible es aquello que únicamente se conoce a la luz de la verdad y del ser, es decir, en conexión con el Bien (pp. 158-160). Las Formas son inteligibles y cognoscibles únicamente cuando se establece su vínculo con el Bien como su principio y fundamento. El conocimiento, en sentido estricto, es sistemático y abarcante, lo cual implica una red de conexiones entre todas las Formas que es posible únicamente a partir de la aprehensión del Bien. A diferencia del conocimiento, la opinión (tanto verdadera como falsa), se caracteriza por la ausencia de un vínculo fundante con el Bien: no tiene por objeto la realidad inteligible, sino algunas de las múltiples apariencias posibles que puede manifestar una Forma. La opinión es en sí misma falsa porque toma por real una de las múltiples apariencias de la Formas: en esta línea, “toda δόξα, incluso la verdadera, es igualmente en cierta manera falsa, pues confiere indebidamente valor universal a aquello que no es verdadero más que desde una perspectiva particular y puntual” (Delcominette, 2008, p. 24)²⁴. La opinión verdadera se encuentra ajena al razonamiento (o explicación) causal que vincula el efecto (la propiedad sensible F) a su causa (la Forma F).

Al final de la analogía del Sol, Platón sintetiza la función cognoscitiva fundamental del Bien²⁵:

Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y al que conoce le otorga la facultad de conocer, puedes decir que es la Idea de Bien. Y por ser causa de la ciencia (ἐπιστήμη) y la verdad concíbela como cognoscible, aun siendo bellas ambas cosas –el conocimiento (γνώσις) y la verdad–, para considerar correctamente el asunto, consideramos que la Idea del Bien es algo distinto y más hermoso que ellas. Y así como dijimos que era correcto tener

24 « toute δόξα, même vraie, est également fautive d'une certaine manière, parce qu'elle confère indûment une valeur universelle à ce qui n'est vrai que dans une perspective particulière et ponctuelle. »

25 Aunque Eggers Lan traduce “Idea de Bien”, es importante destacar que no se trata de una Idea al igual que el resto, puesto que trasciende la existencia y la esencia. Véase *infra* n. 26 y 27.

a la luz y a la vista como afines al sol, pero sería erróneo creer que son el sol, ahora es correcto considerar que ambas cosas, la verdad y el conocimiento, son afines al Bien, pero sería erróneo considerar que una u otra fueran el bien, ya que la naturaleza del bien es mucho más digna de estima (508e1-509a5).

La verdad (y la cognoscibilidad) son propiedades de los objetos de conocimiento porque estos participan del Bien, que, si bien se asemeja a dichas propiedades, posee un valor superior en la medida en que es causa de la verdad y del conocimiento. La superioridad del Bien radica en que es condición ontológica de posibilidad de la verdad y del conocimiento, pero, por sobre todas las cosas, del ser del resto de las Formas:

Y así dirás que a las cosas cognoscibles no solo les viene del Bien el ser conocidas, sino que también les llega de él el existir (τὸ εἶναι) y la esencia (οὐσία), aunque el bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto dignidad y potencia (509b6-10)²⁶.

Así como las entidades sensibles existen y son lo que son por participar de las Formas, estas, a su vez, existen y son lo que son por participar del Bien, que constituye la condición ontológica de posibilidad de la verdad y del ser y que, en tanto tal, se distingue de la verdad (condición de posibilidad del conocimiento) y del ser del resto de las entidades, ya sea que posean una esencia propia (Formas) o derivada (entidades sensibles). El Bien es trascendente, *trasciende* las esencias (Formas), pero no en términos espaciales o de un más allá: el Bien posee la trascendencia propia que tiene el todo respecto de las partes (Eggers Lan, 1975, p. 93). En otras palabras, así como cada multiplicidad de apariencias sensibles se encuentra estructurada en función de una única causa (la Forma o esencia), el ámbito inteligible (multiplicidad de Formas) se estructura y jerarquiza en virtud de un único principio inteligible. El Bien es causa del ser y de la esencia del resto de las Formas, pero no en un sentido moral, sino ontológico: en la medida en que participan del

26 Este pasaje es ciertamente enigmático y ha sido objeto de múltiples interpretaciones por parte de filósofos e historiadores de la filosofía que intentaron dilucidar su sentido. No pretendemos realizar aquí un análisis exhaustivo de las características del Bien (como su trascendencia o su peculiar causalidad), sino dilucidar la verdad como efecto del Bien en el plano onto-gnoseológico. Para un completo estado de la cuestión sobre esta problemática, véase Vallejo Campos, 2018, pp. 184-187.

Bien, las Formas realizan con plenitud su ser y su esencia²⁷. En otras palabras, las características de las Formas (determinación, identidad, inmutabilidad, pureza) se derivan de su participación en el Bien.

En el contexto del símil del Sol, el ser y la verdad constituyen los efectos del Bien: lo que es (la Forma) es verdaderamente F en virtud de la luz-verdad que emana del Bien. En otras palabras, las Formas son F en sentido estricto, constituyen esencias, en virtud de participar del Bien. Por el contrario, las cosas sensibles permanecen en la oscuridad, es decir, constituyen una multiplicidad de apariencias inconexas (entre sí y con el Bien) que son contingentemente F y, por lo tanto, nunca pueden ser verdaderas. La verdad es concebida en este símil como el medio que permite el conocimiento: así como la luz permite la visión, la verdad constituye la condición de posibilidad del conocimiento. Las Formas son verdaderas en tanto son iluminadas por el Bien.

En el símil de la línea Platón retoma la metáfora de la luz-obscuridad y la aplica nuevamente a la distinción onto-gnoseológica de objetos que desarrolla en *Rep. v*:

Piensa entonces, como decíamos antes, quiénes son los que reinan: uno del género y en el lugar pensable (*νοητῶν*), otro en el visible (*ὄρατῶν*) [...] Toma ahora una línea dividida en dos partes desiguales; divide nuevamente cada sección según la misma proporción, la del género que se ve y otra la de lo que se piensa (*νοουμένων*), y tendrás claridad y oscuridad de las secciones entre sí (509d1-4).

¿Por qué Platón asocia la obscuridad con los objetos sensibles (la opinión), mientras que vincula la claridad con los objetos inteligibles (el conocimiento)? La metáfora lumínica en la alegoría del Sol tenía por finalidad esclarecer el estatus onto-gnoseológico de los objetos de opinión y de conocimiento: mientras que las entidades sensibles permanecen en la oscuridad porque carecen de

27 De acuerdo con Pappas (2013), el Bien consiste en una suerte de “Forma de Forma” o la “Forma en sí”, puesto que, al igual que el resto de las Formas, es única, diferente del resto, admite la autopredicación pero, a diferencia de aquellas, se caracteriza por encarnar la perfección que conlleva ser una entidad inteligible (pp. 167-168). En esta línea, consiste en una suerte de causa teleológica (bien) a la que aspiran todas las entidades inteligibles. Para Santas (1999), el Bien es la causa formal de los atributos ideales que tienen todas las Ideas (p. 255).

vínculo alguno con el Bien, las Formas brillan con claridad porque presuponen la aprehensión del principio fundante, de allí que el conocimiento tenga fundamento y la opinión no.

¿Estás dispuesto a declarar que la línea ha quedado dividida en cuanto a su verdad o no verdad de modo que lo opinable (τὸ δοξαστὸν) es a lo cognoscible (τὸ γνωστῶν) como la copia es a aquello de lo que es copiado? (510a8-10).

Si bien este pasaje aparece a continuación de la distinción de secciones de la δόξα (εἰκασία y πίστις), se refiere, en realidad, a la distinción general entre los dos primeros y los dos últimos segmentos de la línea: las entidades del ámbito sensible constituyen copias o imágenes de las entidades del ámbito inteligible, las realidades o modelos originales. La distinción copia-original refiere en el *corpus* a la relación mimética-participativa que mantienen las entidades sensibles con las Formas²⁸. En este sentido, las correspondencias pueden resumirse del siguiente modo: por un lado, la verdad –modelo original– ámbito inteligible y, por el otro, la falsedad –copia– ámbito sensible. Para completar estas correspondencias, resta incluir la metáfora de la luminosidad, que se retoma al final de la alegoría de la línea:

Y ahora aplica a las cuatro secciones estas cuatro afecciones que se generan en el alma: la inteligencia (νόησις) a la suprema, pensamiento discursivo (διάνοια) a la segunda; a la tercera asigna la creencia (πίστις) y a la cuarta la conjetura (εἰκασία), y ordénalas proporcionalmente, *considerando que cuanto más participen de la verdad, tanto más participarán de la claridad* (511d6-e4).

En suma, la claridad se encuentra del lado de la verdad y de las Formas, mientras que la oscuridad se corresponde con la falsedad y las entidades sensibles. Puesto que el primer símil empleaba un criterio exclusivamente ontológico para dividir la línea, el segundo lo corrige incorporando el grado de cognoscibilidad de los objetos (claridad/oscuridad) en función de su estatus ontológico. En el

28 Véase *supra* n. 21. El vocabulario de la imitación es empleado por Platón para dar cuenta de la diferencia y de la deficiencia ontológica que las cosas sensibles (copias) mantienen en relación con las Formas (modelos). En esta línea, en el *Fedón* se afirma que los particulares sensibles nunca alcanzan a imitar perfectamente los modelos ideales que aspiran a realizar (74d5, 74d9-c2, 75b1-2, 75b87-8). Platón utiliza la noción de μίμησις para explicar tanto la imitación artística como la relación entre las cosas sensibles y las Formas, puesto que en ambos ámbitos se plantea el problema de los diferentes grados de ser. Véanse Philip, 1961; Tate, 1928; 1932; Verdenius, 1949).

símil de la línea se simbolizan grados de conocimiento en directa correspondencia con grados de realidad: la $\delta\delta\zeta\alpha$ tiene por objeto el devenir y la inteligencia la esencia (534a). La verdad no es concebida aquí como una propiedad de enunciados o estados cognoscitivos que se corresponden con la realidad, sino como un atributo –o incluso un modo de ser– de los objetos de conocimiento: en la medida en que constituyen los modelos originales, las Formas son verdaderas (son F eternamente, inmutablemente, etc.). Por el contrario, las entidades sensibles constituyen meros objetos de opinión, por ser copias o imágenes de las entidades inteligibles, es decir, por no ser F en sentido pleno (su propiedad F es derivada por participación, por lo tanto, no es eterna, inmutable, etc.).

Platón emplea el vocabulario técnico de la *participación* ($\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$) para dar cuenta de la relación entre claridad y verdad: las cosas son conocidas con mayor claridad cuanto más participan de la verdad, es decir, del ser F de las Formas. En los diálogos medios la participación designa una relación causal entre entidades ontológicamente diferentes: la esencia F (modelo) de la Forma es causa de la propiedad sensible F (copia) de las entidades sensibles, en las cuales se da también la propiedad contraria (no F). Los grados cognitivos participan de la verdad de acuerdo con el grado de ser de las entidades en las que participan. En suma, ser y verdad constituyen dos caras de la misma moneda, lo verdadero en sentido estricto se identifica con lo que es realmente, es decir, con las Formas inteligibles (F en sentido pleno).

Muy brevemente destacamos que la correlación entre grados de ser y grados de verdad se afirma también en el contexto de la alegoría de la caverna:

- Los prisioneros creen acriticamente que las sombras que observan *son verdaderas* (515c1-2), es decir, toman las apariencias por objetos reales.
- La percepción directa de los objetos iluminados por el fuego dentro de la caverna ($\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$) es *más verdadera* que la visión de sus sombras (515d1-7).
- La contemplación de las cosas visibles fuera de la caverna se corresponde con la verdad en sentido estricto (517a8-d2) en la medida en que presupone la luminosidad del Sol (el Bien) (516b4-c2).

Nuevamente, la verdad se encuentra aquí indisolublemente asociada al estatus ontológico del objeto conocido: el alma se encuentra más alejada o más próxima a la verdad en la medida en que su objeto de conocimiento sea más

verdadero y más real, es decir, exhiba más plenamente su esencia F. Puesto que las sombras constituyen meras imágenes, copias de copias, su estatus ontológico implica ausencia total de verdad, mientras que los objetos sensibles constituyen un objeto “intermedio” entre lo que no es y lo que es plenamente F. En otras palabras, la verdad de una entidad se encuentra determinada por la perfección e identidad de su esencia, la cual determina la claridad o estabilidad de cada grado del conocimiento (Vallejo Campos, 2018, p. 192).

El punto más alto del conocimiento es la *νόησις*, es decir, la aprehensión intelectual del principio no hipotético (510b7, 511b6) mediante el método dialéctico: prescindiendo de todo contacto con lo sensible (510b8, 511c), la dialéctica emplea Formas como hipótesis (511b5-7) para acceder intelectualmente al principio no hipotético y, por ende, a la verdad. A diferencia del pensamiento discursivo –que deriva deductivamente consecuencias sin justificar el punto de partida (511b-c)–, el método dialéctico puede dar y recibir razones (531e; 534b), es decir, cancelar las hipótesis injustificadas (533c8). La *διάνοια* deriva conclusiones de la hipótesis (510b6; 533c8) pero no se dirige hacia el principio que las fundamentaría (511a5; 533b7). La dialéctica, por el contrario, cancela los supuestos y justifica racionalmente las hipótesis a partir de la intuición intelectual del principio de todo (511b7).

Los límites del pensamiento discursivo evidencian que no todas las verdades pueden obtenerse por medio de demostraciones, sino que es necesaria una intuición no deductiva que capte la verdad fundamental a partir de la cual se infieren y se justifican el resto de los principios (sin ser ella misma demostrable deductivamente). La intelección del principio, sin embargo, es antecedida por un proceso de indagación dialéctica que tiene por finalidad remitir las hipótesis a los principios superiores a partir de los cuales se deducen, es decir, un proceso demostrativo invertido (Annas, 1981, pp. 282-284; Robinson, 1953, p. 175; Vegetti, 1999, pp. 90-91). Una vez alcanzado el principio no hipotético, el método dialéctico continúa con el proceso de descender, es decir, deducir las consecuencias que se siguen de él (511b7-8). La dialéctica es el conocimiento supremo (534e2) en la medida en que tiene por objeto el conocimiento de lo que cada cosa es (532a7, 533b2), puesto que el dialéctico capta la razón de la esencia (534b3-4), es decir, aprehende el principio que permite conocer todo lo que es.

Ahora bien, el momento de la intelección efectiva del principio no hipotético consiste en un acceso antepredicativo a la verdad, es decir, en una captación

intelectual que no involucra pensamiento proposicional. En otras palabras, así como la luz del Sol conduce a la visión de todas las cosas visibles, y la verdad procedente del Bien conlleva el conocimiento de las Formas en tanto Formas, la captación del principio no hipotético implica el conocimiento de la realidad en tanto unidad que abarca la multiplicidad. La captación intuitiva intelectual del principio no hipotético constituye la condición de posibilidad gnoseológica del acceso a las Formas: aprehendiendo el principio, conocemos las entidades inteligibles. En otras palabras, la metáfora de la luminosidad en el símil de Sol es retomada y explicitada en el símil de la línea: conocemos las Formas en tanto Formas únicamente a partir del conocimiento del principio supremo.

5. Conclusiones

A DIFERENCIA DEL PLANTEO DEL *SOFISTA* –donde Platón concibe la verdad (y la falsedad) como cualidades de enunciados–, en la *República* conceptualiza la verdad como una propiedad de los objetos en virtud de la cual estos son conocidos. En *Rep.* v las entidades sensibles son caracterizadas como ontológicamente deficientes: en la medida en que admiten la copresencia de opuestos, la presencia de su propiedad característica (F) en ellas es imperfecta. Por el contrario, las Formas *son* F esencialmente, puesto que son incapaces de recibir su opuesto (no F). El grado de verdad del objeto se identifica aquí con el grado de realidad o de plenitud de su esencia, es decir, con su modo de existencia: *ser* en el caso de las Formas y *mezcla de ser y no ser* en el caso de las entidades sensibles. Ahora bien, tal como señala Kahn (1981), el valor predicativo del verbo ser no es independiente de su valor verídico (p. 113), es decir, el valor de verdad de un enunciado se encuentra estrechamente vinculado con el modo en que la entidad sobre la cual se habla posee una determinada propiedad. En este sentido, la predicación F de una Forma es siempre verdadera (porque es plenamente dicha propiedad), mientras que de un particular sensible (que es F y no F) siempre se puede afirmar simultáneamente que la predicación F es tanto verdadero como falsa²⁹.

29 Al respecto, sostiene Vallejo Campo (2014): “La diferencia radica en que los particulares tienen una existencia que no se identifica con la esencia que vienen a reflejar: de ellos podemos decir a la vez que son y no son buenos, bellos o justos. Por el contrario, las ideas no son cosas que participan

En el *Sofista* –a diferencia del planteo de la línea dividida–, el estatus ontológico de la imagen (mezcla de ser y no ser), no implica la copresencia de valores de verdad en el enunciado; el λόγος se define cabalmente como verdadero o falso en relación con el plano ontológico³⁰, independientemente del modo de ser del objeto de discurso.

Vale la pena destacar un rasgo propio de la concepción platónica de la verdad ontológica: el ser y la verdad de las Formas tiene por causa o fundamento su vinculación con el Bien. El conocimiento pleno de las Formas (conocerlas en tanto Formas) es imposible si no se vinculan con el Bien, de allí que la aprehensión de la propiedad F sin referencia al Bien se corresponde con la captación de la multiplicidad de cosas sensibles que son F y no F. En otras palabras, las Formas son verdaderamente F, son esencialmente F, porque poseen determinación y unidad (a causa de su vinculación con el Bien), mientras que la multiplicidad sensible no es verdadera ni esencialmente F porque carece de determinación (admite opuestos) y de unidad (se encuentra desconectada de dicho principio).

En esta línea, Platón realiza una distinción implícita entre verdad ontológica y fundamento ontológico de la verdad: mientras que la verdad-ser-esencia se corresponde con lo causado (las Formas), lo que está más allá del ser y la esencia se corresponde con sus condiciones ontológicas de posibilidad (el Bien). La captación del principio no hipotético constituye también la condición gnoseológica de posibilidad del conocimiento de las realidades inteligibles: únicamente a partir de la aprehensión del principio supremo podemos conocer las Formas en tanto Formas.

Esta distinción crucial se encuentra también presente en el contexto del *Sofista*: la verdad predicativa consiste en lo fundamentado, mientras que la estructura del ámbito inteligible constituye su fundamento ontológico. La condición de

de la cualidad en cuestión, sino que son la cualidad misma o la esencia de lo bello o lo bueno, por lo que su perfección como valores se desprende en realidad de su identidad esencial” (p. 32).

30 En efecto, en el *Sofista*, Platón ilustra el discurso verdadero/falso a partir de enunciados que involucran individuos – “Teeteto está sentado” (263a2) y “Teeteto vuela” (263a8)–, y, luego, en su definición de la dialéctica, sostiene que esta consiste en la ciencia que permite distinguir las combinaciones posibles entre las Formas (formulando enunciados sobre el movimiento y sus vínculos con otras Formas, ver 255e8-257a11).

posibilidad lingüística de la verdad predicativa reposa en la estructura predicativa del lenguaje, la cual se funda, a su vez, en la estructura de lo real. En esta línea argumentamos que la causa última de las combinaciones a nivel ontológico y lógico-lingüístico y de la posibilidad del discurso falso se encuentra en la Forma de la Diferencia.

En suma, mientras que en los libros centrales de la *República* la distinción importante entre verdad y condiciones ontológicas de posibilidad de la verdad está planteada a propósito de los objetos de conocimiento/opinión y del Bien, en el diálogo de vejez lo fundamentado es la relación entre los ámbitos lingüístico y ontológico, y el fundamento ontológico lo constituyen los cinco géneros supremos. En otras palabras, en el *Sofista* Platón desontologiza el concepto de verdad y, correlativamente, lo fundamenta en un ámbito inteligible que se encuentra estructurado de un modo diferente: ya no es el Bien el fundamento- causa de las Formas, sino los géneros supremos y las combinaciones que estas mantienen entre sí. En esta línea, las concepciones ontológica y predicativa de la verdad son incompatibles porque se fundamentan en ontologías diferentes: mientras que la primera aún arrastra la influencia parmenídea, la segunda rompe explícitamente con la identidad entre ser y verdad.

Referencias

- Ackrill, J. L. (1965). SUMPLOKE EIDON. En Allen, R. (Ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*. Routledge & Kegan Paul, 199-206.
- Ambuel, D. (2007). *Image and Paradigm in Plato's Sophist*. Parmenides Publishing.
- Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford Clarendon Press.
- Aristóteles. (1982). *Metafísica*. Gredos.
- Barnes, J. (1990). Heidegger spéléologue. *Revue de Metaphysique et de Morale*, 95, 173-195.
- Blaise, F. et al. (1986). Antisthène: sophistique et cynisme. En B. Cassin (Ed.), *Positions de la sophistique* (pp. 117-147). Vrin.
- Bonderson, W. (1972). Plato's Sophist: Falsehood and Images. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 6(2), 1-6.
- Cordero, N. (2020). Parménides y la concepción ante-predicativa de la verdad. *Archai*, 30, e03017. https://doi.org/10.14195/1984-249X_30_17

- Cornford F. M. (1969). *Plato's Theory of Knowledge*. Routledge.
- Cross, A. & Woosley, A. (1994). *Plato's Republic, A Philosophical Commentary*. Macmillan.
- Delcominette, S. (2008). Facultés et parties de l'âme chez Platon. *Plato*, 8, 1-39. https://doi.org/10.14195/2183-4105_8_4
- Derbolav, J. (1972). *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und die späteren Schriften*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Diels, H. & Kranz, W. (1960-61). *Die Fragmente der Vorsokratie*. Weidmann.
- Eggers Lan, C. (2000). *El sol, la línea y la caverna*. Colihue.
- Eslick, L. J. (1955). The Platonic Dialectic of Non-Being. *New Scholasticism*, 29(1), 33-49.
- Ferrari, F. (2000). Teoria delle idee e ontologia. En M. Veggetti (Ed.), *Platone. La Repubblica* (Vol. iv; Libro v; pp. 393-419). Bibliopolis.
- Fine, G. (1978). Knowledge and Belief in Republic V-VII. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 60, 121-139 [reimpreso en Everson, S. (Ed.) (1990), *Cambridge Companion to Ancient Thought. Epistemology* (pp. 85-115). Cambridge University Press].
- Frede, M. (1992). Plato's *Sophist* on false statements. En R. Kraut (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press.
- Fronterotta, F. (2007). *Einaí, ousía e on* nei libri centrali della *Repubblica*. F. L. Lisi (Ed.), *The Ascent to the Good* (pp. 115-160). Academia Verlag.
- Fronterotta, F., (2001), *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*. Scuola Normale Superiore.
- González, F. J. (1996). Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in *Republic v*. *Phronesis*, 41, 245-75.
- González, F. J. (2008). Plato's Question of Truth (Versus Heidegger's Doctrines). *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 23(1), 83-119.
- Griswold, C. L. (1977). Logic and metaphysics in Plato's *Sophist*. *Giornale di Metafisica* 32, 555-570.
- Gutiérrez, R. (2017). *El arte de la conversión. Un estudio sobre la República de Platón*. Universidad Católica del Perú.
- Heidegger, M. (1940). La doctrina de Platón acerca de la verdad. *Cuadernos de Filosofía*, 10-12, 35-57.

- Hestir, B. (2000). A Conception of Truth in *Republic* v. *History of Philosophy Quarterly*, 17(4), 311-332.
- Hestir, B. (2003). A Conception of Truth in the Sophist. *Journal of the History of Philosophy*, 41(1), 1-24.
- Hestir, B. (2004). Plato on the Split Personality of Ontological Aletheia. *Apeiron*, 37(2), 109-150.
- Hyland, D. (2004). *Questioning Platonism: Continental Interpretations of Plato*. Suny Press.
- Jordan, R. W. (1984). Plato's task in the Sophist. *Classical Quarterly*, 34(1), 113-129.
- Kahn, C. (1973). *The Verb "Be" in Ancient Greek*. Reidel.
- Kahn, C. (1981). Some Philosophical Uses of "To Be" in Plato". *Phronesis*, 26(2), 105-134.
- Ketchum, R. J. (1978). Participation and Predication in Sophist 251-60. *Phronesis*, 23, 42-62.
- Keyt, D. (1973). Plato of Falsity: Sophist 263b. En N. Lee *et al.* (Eds.), *Exegesis and Argument* (pp. 285-305). Van Gorcum.
- Kostman, J. P. (1973). False Logos and Not-Being in Plato's Sophist. En J. M. E Moravcsik (Ed.), *Patterns In Plato's Thought* (pp. 192-212). Reidel.
- Lacey, A. R (1959). Plato's Sophist and the Forms. *Classical Quarterly* 9 (1), 43-52.
- Lewis, F. A. (1977). Plato on Not. *California Studies in Classical Antiquity*, 9, 89-115.
- Lorenz K. & Mittelstrass J. (1966). Theaitetos fliegt: Zur Theorie wahrer under falscher Sätze in Platons Sophistes. *Archiv für Geschichte der Philosophy*, 48, 113-152.
- Marcos, G. E. (1995). *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y la solución del Sofista*. Fundec.
- Margolis, J. (2005). Heidegger on Truth and Being. En C. Partenie y T. Rockmore (Eds.), *Heidegger and Plato: Toward Dialogue* (pp. 121-139). Northwestern University Press.
- Mársico, C. (2005). La necesidad de pensar lo que es. Antístenes y la fundamentación semántica de la verdad como adecuación. En L. A. Castello y C. Mársico (Eds.), *El lenguaje como problema entre los griegos* (pp.109-132). Altamira.
- Mársico, C. (2014). *Filósofos socráticos. Testimonios y Fragmentos II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*. Losada.

- Moravcsik, J. M. E. (1962). Being and Meaning in the *Sophist*. *Acta Philosophica Fennica*, 14, 23-78.
- Owen, G. E. L. (1971). Plato on Not-Being. En G. Vlastos (Ed.), *Plato 1: Metaphysics and Epistemology* (pp. 223-267). Oxford University Press.
- Pappas, N. (2013). *The Routledge Guidebook to Plato's Republic*. Routledge.
- Peck, A. (1952). Plato and the *mégista géne* of the *Sophist*: a reinterpretation. *Classical Quarterly* 2, 32-56.
- Peck, A. (1962). Plato's *Sophist*: *symplokê tôn eidôn*. *Phronesis*, 7, 46-66.
- Pelletier, F. J. (1975). Incompatibility in Plato's *Sophist*. *Dialogue*, 14, 143-146.
- Peperzak, A. (1997). Did Heidegger Understand Plato's Idea of Truth? En *Platonic Transformations: with and after Hegel, Heidegger, and Levinas* (pp. 57-111). Rowman & Littlefield.
- Platón (1982). *Sofista*. Gredos.
- Platón (2006). *Crátilo*. Losada.
- Platón (2007). *Teeteto*. Losada.
- Platón (2012). *Eutidemo*. Losada.
- Rappe, S. (2000). Father of the Dogs? Tracking the Cynics in Plato's *Euthydemus*. *Classical Philology*, 95(2), 282-303.
- Robinson, R. (1953). *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford University Press.
- Robinson, T. M. (2003). Linajes epistemológicos en la *República* de Platón. En R. Gutiérrez (Ed.), *Los Símbolos de la República VI-VII de Platón* (pp. 15-24). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ryle, G. (1939). "Plato's Parmenides". *Mind* 48 Vol. 48, 129-151.
- Santas, G. (1999). The Form of the Good in Plato's *Republic*. En G. Fine (Ed.), *Plato* (Vol. 1, *Metaphysics and Epistemology*; pp. 247-274). Oxford Readings in Philosophy.
- Seligman, P. (1975). *Being and Not-being; an Introduction to Plato's Sophist*, The Hague.
- Stokes, M. C. (1992). Plato and the Sightlovers of the Republic. *Apeiron*, 25, 103-132.
- Szaif, J. (1998). *Platons Begriff der Wahrheit*. Verlag Karl Alber.
- Tate, J. (1928). Imitation in Plato's *Republic*. *Classical Quarterly*, 22, 16-23.
- Tate, J. (1932). Plato and imitation. *Classical Quarterly*, 26, 161-169.

- Vallejo Campos, A. (2014). La determinación retórica del ser. *Pensamiento*, 70(262), 19-37. <http://doi.org/10.14422/pen.v70.i262.y2014.002>
- Vallejo Campos, A. (2018). *A donde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*. Trotta
- Vegetti, M. (1999). *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*. Laterza.
- Verdenius, W. J. (1949). *Mimesis, Plato's doctrine of artistic imitation and its meaning to us*. Brill.
- Vlastos, G. (1965). Degrees of Reality in Plato. En R. Bambrough (Ed.), *New Essays on Plato and Aristotle* (pp. 1-19). Routledge & Kegan [reeditado en N. Smith. (1998). *Plato's Critical Assessments* (vol. II; pp. 219-234). Routledge].
- White, N. (1976). *Plato on Knowledge and Reality*. Hackett Publishing Company.
- Xenakis, J. (1957). Plato on Statement and Truth-Value. *Mind* 66, 165-172.