

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2827>

## The Abandonment of the Ontological Conception of Truth and the Redefinition of the Notion of “Image” in Plato’s *Sophist*

El abandono de la concepción ontológica de la  
verdad y la redefinición de la noción de “imagen”  
en el *Sofista* de Platón

Diego Tabakian  
Universidad del Salvador  
El Salvador  
diegotabakian@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-7507-6398>

Recibido: 15 - 05 - 2023.  
Aceptado: 30 - 07 - 2023.  
Publicado en línea: 23 - 12 - 2024.

Cómo citar este artículo: Tabakian, T. (2025). El abandono de la concepción ontológica de la verdad y la redefinición de la noción de “imagen” en el *Sofista* de Platón. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 407-440. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v710.2827>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution  
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

### Abstract

In the middle dialogues, Plato introduces the notion of “participation” to explain the ontological-causal dependence of sensible things on the Forms and employs the metaphor of imitation to exemplify the ontological difference between them: sensible entities, as imitations or images, constitute a combination of being and non-being, while the Forms-models constitute full being. In the *Sophist*, the metaphor of the image is problematized along with the reconceptualization of participation and of the eidetic realm’s structure. This paper shows that Parmenides’s famous parricide leads not only to an alternative conception of non-being (the Different), but also to the abandonment of the ontological conception of truth and to the reformulation of the notion of image.

*Keywords:* truth; image; Plato; ontology.

### Resumen

En los diálogos medios, Platón introduce la noción de “participación” para explicar la dependencia ontológico-causal de las cosas sensibles respecto de las Formas y emplea la metáfora de la imitación para ejemplificar la diferencia ontológica entre dichas entidades: las entidades sensibles, en cuanto imitaciones o imágenes, constituyen una combinación de ser y no ser, mientras que las Formas-modelos constituyen el ser pleno. En el *Sofista*, la metáfora de la imagen es problematizada junto con la reconceptualización de la participación y de la estructura del ámbito eidético. Este artículo muestra que el célebre parricidio de Parménides no conduce únicamente a una concepción alternativa del no ser (lo Diferente), sino también al abandono de la concepción ontológica de la verdad y a la reformulación de la noción de imagen.

*Palabras clave:* verdad; imagen; Platón; ontología.

## Introducción<sup>1</sup>

En los diálogos medios, Platón introduce la noción de “participación” para explicar la dependencia ontológico-causal de las cosas sensibles respecto de las Formas y emplea la metáfora de la imitación para ejemplificar la diferencia ontológica entre dichas entidades: las cosas sensibles no alcanzan a instanciar plenamente las propiedades de los modelos que imitan (las Formas). Las entidades sensibles, en cuanto imitaciones o imágenes, constituyen una combinación de ser y no ser, mientras que las Formas-modelos constituyen el ser pleno. Sobre esta base, podemos afirmar que de la ontología de la *República* se desprende una concepción ontológica de la verdad: las cosas sensibles, en cuanto imágenes y copias, se encuentran alejadas del ser pleno y de la verdad de las Formas.

En el *Sofista*, la metáfora de la imagen es abordada y problematizada junto con la reconceptualización de la participación y de la estructura del ámbito eidético. En esta línea, nos proponemos mostrar que el célebre parricidio de Parménides no conduce únicamente a una concepción alternativa del no ser (lo Diferente), sino también al abandono de la concepción ontológica de la verdad y a la reformulación de la noción de “imagen”. Intentaré mostrar que, tanto en *Sofista* como en *República*, Platón presupone la distinción entre la verdad (sea ontológica o predicativa) y sus condiciones ontológicas de posibilidad (el ámbito inteligible). En esta línea, en el diálogo de vejez, la conceptualización de la verdad predicativa y el abandono de la concepción ontológica presuponen un cambio en los fundamentos ontológicos de la verdad, a saber, la reestructuración del ámbito inteligible y el alcance de la participación.

La lectura que propongo se enmarca en el debate interpretativo sobre si puede rastrearse una concepción ontológica de la verdad en el pensamiento platónico, posición planteada fuertemente por Heidegger.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Este artículo se realizó en el marco del proyecto de investigación USAL “Dimensiones teórica, práctica y ontológica de la Verdad en Platón y Aristóteles” (Nro. 80020230100006US). Por lo demás, este artículo recupera ideas y pasajes de Tabakian (2022).

<sup>2</sup> Para el filósofo alemán, Platón realiza un giro en la determinación de la esencia de la verdad en la alegoría de la caverna: el sentido originario de verdad

A diferencia del filósofo alemán y de algunos de sus seguidores y críticos,<sup>3</sup> no considero que en la *República* se produzca la mutación de una concepción ontológica de la verdad a una conceptualización predicativa, ni que tenga lugar la presencia simultánea de ambas concepciones; el cambio conceptual fundamental sobre la verdad tiene lugar recién a la altura del *Sofista*.

Por otra parte, este trabajo toma posición en la polémica sobre la presencia de la teoría de las Formas en el *Sofista*,<sup>4</sup> dado que allí Platón no explicita qué entiende por “Formas” ni tampoco alude a la relación entre estas y las entidades sensibles. Por nuestra parte, reconocemos que la teoría de las Formas no juega ningún papel explícito en el

---

como desocultamiento del ente muta a la verdad predicativa o por adecuación. 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 ente.

<sup>3</sup> Tanto Barnes (1990) como Hestir (2004) rechazan la interpretación etimológica de Heidegger: “ser verdadero” no es equivalente a “desoculto”. Por su parte, Szaif (1998) sostiene que el filósofo identifica erróneamente ἀλήθεια con “ser conocido” o “cognoscible”, es decir, equipara desocultamiento con aquello que posibilita el conocimiento: 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. Peperzak (1997) desestima la tesis heideggeriana que reduce la verdad a “corrección” o “adecuación” y afirma la primacía del desocultamiento como sentido de verdad. Por su parte, González (2008) afirma que no hay evidencia que permita argumentar la transmutación de la verdad en la *República*, destacando que ambas concepciones se encuentran presentes en el diálogo. En una línea similar, cfr. Hyland (2004) y Margolis (2005).

<sup>4</sup> G. Ryle (1939) y Ackrill (1965) sostuvieron que en el *Sofista* las Ideas platónicas no deben concebirse como entidades inteligibles realmente existentes, sino como conceptos y categorías del lenguaje. En esta línea, cfr. Peck (1952, p. 39), Xenakis (1957, p. 30) y Griswold (1977, p. 559). Cornford (2007), Lacey (1959) concuerda en que las Formas son concebidas del mismo modo que en los diálogos medios: como entidades arquetípicas suprasensibles. Fronterotta (2001, p. 336) 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. Por su parte, Seligman (1974, pp. 66-67) ha argumentado que las formas de ser, mismidad y diferencia son tanto conceptos como entidades metafísicas. Ketchum (1978, p. 59) sostiene que la teoría de las Formas se encuentra presente en el diálogo pero que no es presupuesta en los argumentos expuestos por el Extranjero.

diálogo, pero ello no impide concebir a las Formas primariamente en un sentido ontológico y secundariamente en uno lógico-lingüístico. La teoría de las combinaciones mutuas de los cinco géneros supremos es compatible con la ontología platónica de los diálogos medios: las combinaciones ontológicas en el ámbito inteligible dan cuenta, no solo de las combinaciones en el ámbito sensible, sino también de la multi-participación de las entidades sensibles en las Formas.

En la primera sección (I) procuramos reconstruir sintéticamente la conceptualización de las cosas sensibles en tanto copias o imágenes en el marco de la concepción ontológica de la verdad de la *República*. En las secciones siguientes abordamos la nueva concepción de las imágenes desarrollada en *Sofista* (II) en estrecha vinculación con el abandono de la concepción ontológica de la verdad en favor de la conceptualización predicativa (III). Finalmente mostramos cómo la nueva concepción de la imagen —desarrollada a propósito del discurso en el marco de una nueva ontología (IV)— se aplica también a las cosas sensibles (V).

## I. Las cosas sensibles en tanto imágenes y la concepción ontológica de la verdad en *República*

Al introducir la distinción entre los ámbitos inteligible y sensible, Platón sostiene que las Formas constituyen las causas (*αἴτια*) o los modelos (*παράδειγματα*) de las cosas sensibles:<sup>5</sup> en tanto copias o imitaciones, las entidades sensibles participan de las Formas,<sup>6</sup> adquiriendo de este modo su propiedad característica. La diferencia ontológica entre entidades sensibles e inteligibles se manifiesta en la deficiencia que las copias mantienen frente a sus modelos: en el *Fedón* (74d5-7, 74d-c, 75b1-2 y 75b87-8), Platón afirma que las cosas individuales se aproximan a los modelos ideales que aspiran a realizar aunque nunca

<sup>5</sup> Cfr. *Rep.* (476a-d, 484c-500c y 597a1-5), *Phdr.* (250a6-b5 y 250e1-251a7), *Phd.* (100b1-101c7, 102a10-b2 y 102e), *Smp.* (211b2-5).

<sup>6</sup> De acuerdo con Fronterotta (2001, pp. 150-151), podemos distinguir en el *corpus* dos versiones de la participación estrechamente ligadas al vocabulario empleado para describir la relación causal Formas-particulares sensibles: de acuerdo con la versión fuerte o concreta, las cosas sensibles poseen o reciben la Forma porque esta se encuentra presente en ellas. En su versión débil o metafórica, la participación consiste en que las cosas sensibles se asemejan a la Forma, es decir, las entidades sensibles consisten en copias o imágenes del modelo original eidético.

alcanzan a imitarlos perfectamente. La Forma —en tanto paradigma— constituye la entidad perfecta que las entidades sensibles imitan, sin verse alterada su naturaleza y su identidad en virtud de la participación. En esta línea, la inestabilidad de las cosas sensibles se explica en que su identidad no permanece inalterable al admitir la copresencia de la propiedad contraria a la Forma en la que participa.

En lo que sigue, procuraremos mostrar que la caracterización de las cosas sensibles como imágenes o copias se desarrolla en el marco de una concepción ontológica de la verdad implícitamente presente en los libros centrales de la *República*, más específicamente, en los desarrollos conceptuales en torno a la distinción onto-epistemológica de los objetos correspondientes a la opinión y al conocimiento. La tesis básica de esta concepción es que ser y verdad se identifican: el ser pleno de las Formas implica su verdad, mientras que las imágenes o imitaciones —en virtud de su ser deficiente—, carecen de verdad. En otras palabras, la verdad es concebida aquí como la propiedad que implica la perfecta identidad y estabilidad de la esencia de las Formas: en virtud de esta propiedad es que conocemos las entidades inteligibles. Por otro lado, esta concepción presupone la distinción entre verdad y las condiciones ontológicas de posibilidad de la verdad, identificada con el Bien. No puedo extenderme demasiado sobre la concepción ontológica de la verdad aquí, pero expondré sus lineamientos conceptuales básicos con la finalidad de mostrar cómo, en su pensamiento de vejez, Platón se aparta de ella.

En el argumento de la copresencia de opuestos del libro V se correlaciona la distinción ontológica entre Formas y cosas sensibles con los grados de conocimiento: en contraposición al conocimiento —que tiene por objeto lo que es (476e7-477a5)—, la opinión refiere a lo que es y no es (477a6-b9 y 477e8-478b4). ¿Cómo caracterizar al objeto de conocimiento (las Formas) en tanto “lo que es” y cómo concebir al objeto de opinión (las entidades sensibles) en tanto “lo que es y no es”? La respuesta a estos interrogantes requiere dilucidar el sentido del verbo “ser” en estos pasajes, ya que este puede tener un valor

existencial,<sup>7</sup> veritativo,<sup>8</sup> o predicativo.<sup>9</sup> De acuerdo con González (1996, pp. 260-261), en el verbo ser tiene lugar la coexistencia de los sentidos predicativo y existencial, es decir, que el valor existencial no significa una mera existencia indeterminada, sino la existencia determinada por una esencia, de allí que “lo que es” combine existencia y predicación. En esta línea, 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, “lo que es” refiere a lo que realmente tiene una esencia, mientras que “lo que no es” se identifica con lo que no posee plenamente una característica por admitir también su propiedad opuesta. Ya Vlastos (1965) señalaba 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 la esencia se da en su más perfecta identidad, mientras que en los objetos de opinión dicha propiedad se da junto con

---

<sup>7</sup> Cfr. White (1976, pp. 105 y ss.), Stokes (1992, pp. 103-132), Cross y Woozley (1994, pp. 145-148), Fronterotta (2007, pp. 115-160). Si 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 y lo que es y no es consistiría en el objeto de mera opinión.

<sup>8</sup> Cfr. Fine (1978, pp. 122-129; 1990, pp. 87-91), Baltzly (1997) y, en alguna medida, Kahn (1973 y 1981). Para la interpretación veritativa, en este argumento “ser” se identifica con “verdadero” y “no ser” con “falso”, es decir, “lo que es” y “lo que no es” no refieren a los objetos de conocimiento y opinión sino a las proposiciones que son los contenidos posibles del conocimiento (proposiciones verdaderas) y de opinión (proposiciones verdaderas o falsas).

<sup>9</sup> De acuerdo con la interpretación predicativa del verbo “ser” en *Rep.* V, este constituye la cópula de un predicado determinado: de este modo, la contraposición entre “lo que es” y “lo que no es” implica dos modalidades de existencia: lo que es absolutamente una propiedad y lo que simultáneamente posee una propiedad y su opuesta; cfr. Vlastos (1998, pp. 219-223; 1965, pp. 5-19), Annas (1981, cap. 8, n. 7) y Ferrari (2000).

su contrario. 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 teniendo una propiedad y su contraria (478e7-479b10 y 479c6-d1).

La diferencia ontológica entre Formas y cosas sensibles constituye el fundamento ontológico de la diferencia epistemológica entre *epistémé* y *dóxa*: mientras que el conocimiento es infalible porque implica la estabilidad, identidad, unicidad y determinación de las Formas, la opinión es inestable y relativa porque las cosas sensibles son entidades susceptibles de recibir predicados opuestos; son inestables, múltiples e indeterminadas. Ahora bien, es importante destacar que las cosas sensibles *son* porque existen y tienen una cualidad derivativamente, y *no son* en el sentido de que admiten su cualidad opuesta. El *no ser* que constituye a las entidades sensibles no es absoluto sino relativo a la cualidad que detentan. En este sentido, aquí se encuentra de forma incipiente el sentido de ser como alteridad que Platón luego desarrollará en el *Sofista*.

En el símil del Sol, Platón sostiene nuevamente que la diferencia ontológica entre objetos constituye el fundamento de la diferencia cognoscitiva entre cosas sensibles y Formas: se conoce aquello que es verdadero y real, mientras que se opina sobre lo que deviene (508d4-9), es decir, sobre aquello que no permanece idéntico en su ser. A la luz de *Rep. V*, podemos afirmar que la verdad de las Formas se vincula esencialmente con su modo de ser (son plenamente la propiedad inteligible), mientras que la copresencia de opuestos de las cosas sensibles constituye el fundamento de su falta de estabilidad e identidad. Pero aquí Platón plantea una novedad: las entidades inteligibles son conocidas únicamente en virtud de un principio superior (508e1-509a5), es decir, que la verdad y el ser pleno de las Formas tiene por causa el Bien.<sup>10</sup> Las cosas sensibles, por el contrario, constituyen una mezcla de ser y no ser en la medida en que no se vinculan con el Bien. En efecto, las entidades inteligibles se identifican con aquellos objetos iluminados por el Sol, mientras que las cosas sensibles se identifican con lo que

---

<sup>10</sup> Mientras que para Santas (1999, p. 255) el Bien es la causa formal de los atributos ideales que tienen todas las Ideas, para Pappas (2013, pp. 167-168) consiste en una suerte de causa teleológica a la que aspiran todas las entidades inteligibles.

permanece en las sombras. En otras palabras, el fundamento ontológico de la verdad y del ser es el Bien (509b6-10): en la medida en que las cosas sensibles no participan de esta Forma, carecen de consistencia ontológica y constituyen el objeto de opinión. Las entidades sensibles, sin embargo, existen y poseen su cualidad característica por participar de las Formas, de allí que posean la identidad y estabilidad necesarias para ser, por lo menos, objeto de opinión.

En el símil de la línea dividida, Platón vuelve a vincular el estatus onto-gnoseológico de los objetos de conocimiento con su verdad pero desde un punto de vista mimético: “¿Estás dispuesto a declarar que la línea ha quedado dividida en cuanto a su verdad o no verdad de modo que lo opinable es a lo cognoscible como la copia es a aquello de lo que es copiado?” (510a8-10). Las entidades sensibles son copias o imágenes de los modelos inteligibles (las Formas), de allí que carezcan de la estabilidad e identidad ontológicas necesarias para constituirse en objeto de conocimiento y, por lo tanto, se reducen a objeto de opinión. En efecto, el nivel de claridad de cada grado cognoscitivo de la línea se correlaciona con el grado en que sus objetos *participan* de la verdad (511d6-e4). La verdad no es concebida aquí como una propiedad de enunciados sobre la realidad, sino como el atributo esencial o el modo de ser propio de los objetos, en virtud del cual tenemos opinión o conocimiento. En otras palabras, el grado de verdad del objeto se identifica aquí con el grado de realidad o plenitud de su esencia: ser en el caso de las Formas y mezcla de ser y no ser en el caso de las entidades sensibles. Ahora bien, si, como argumenta Kahn (1981, p. 113), el valor predicativo del verbo “ser” no es independiente de su valor verídico, el valor de verdad del enunciado se encuentra fuertemente vinculado con el modo en que la entidad referida 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 verdadera como falsa.

En suma, en el símil de la línea se simbolizan grados de conocimiento en directa correspondencia con los grados de verdad de sus objetos:<sup>11</sup> la  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  tiene por objeto el devenir, mientras que la inteligencia refiere a la

---

<sup>11</sup> La correlación entre grados de ser y grados de verdad es afirmada también en el contexto de la alegoría de la caverna (cfr. 515c1-2, 515d1-7, 517a8-d2 y 516b4-c2). El ascenso por la caverna implica un tránsito de un estado

esencia (534a). Para Platón, las Formas, en tanto modelos, constituyen el ser pleno, la instancia absoluta de una cualidad; de allí que sean consideradas entidades verdaderas, eternas, inmutables, etc. Por el contrario, las cosas sensibles son y no son, es decir, poseen cualidades opuestas, por lo que no pueden considerarse verdaderas, pues son corruptibles, mutables y relativas. Puesto que lo verdadero en sentido estricto se identifica con lo que es realmente (las Formas inteligibles), podemos afirmar que ser y verdad constituyen dos caras de la misma moneda.<sup>12</sup>

En el contexto de la crítica a la poesía tradicional (*Rep.* X, 597a-e), Platón contrapone la Forma (en tanto esencia creada por Dios<sup>13</sup>) con los artefactos (copias en primer grado producidas por los artesanos) y con las imitaciones (copias en segundo grado realizadas por los imitadores): las realidades inteligibles constituyen lo real, mientras que sus copias son meras apariencias.<sup>14</sup> De allí se sigue que las entidades sensibles se

---

cognoscitivo a otro en directa correspondencia con el nivel de realidad y de verdad de los objetos de los ámbitos sensible e inteligible.

<sup>12</sup> En palabras de Vallejo Campos (2018, p. 192): “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”.

<sup>13</sup> Cfr. 599a7, 599d3, 600e5 y 601b9 sobre el imitador y 598b8, 599a7 y 605c3 sobre su objeto. En *Rep.*, Platón emplea indistintamente términos emparentados con μίμησις, φάντασμα y εἶδωλα para referirse a las imitaciones o copias producidas por los artistas imitativos (pintores y poetas), enfatizando su naturaleza eminentemente falsa y sugestiva. En este y otros contextos, εἶδωλον tiende a ser sinónimo de φάντασμα en la medida en que también denota engaño e ilusión; cfr. *Lysis* (219d3), *Gorg.* (432d2 y e4), *Fed.* (66c3), *Rep.* (586b8, c4, 597c9 y d6), *Teet.* (150b1, c2 y e6), *Pol.* (303c2) y *Tim.* (71a5). Como veremos en la sección siguiente, recién en *Sofista* Platón distingue terminológica y conceptualmente las diferentes clases de imágenes. Sin embargo, vale aclarar que nunca mantiene un uso fijo y consistente de los términos “imitativos”; cfr. las siguientes cuatro notas.

<sup>14</sup> Ambuel (2007, pp. 70-82) realiza un rastreo de las apariciones de los términos εἶδωλον, φάντασμα y εἰκόν en varios diálogos platónicos, especialmente *Rep.*, y concluye que la distinción conceptual de estas nociones es suprimida por Platón o, más precisamente, que en el transcurso del *Sofista* la figura es reducida a simulacro: toda imagen, en la medida en que se asemeja pero no es el original que imita, es (semejante) y no es (es diferente) del modelo. El término más abarcativo, εἶδωλον, en la medida que implica copia deficiente o mero reflejo, se opone a un modelo genuino como la verdad a la falsedad. En

encuentren a dos grados y las imitaciones artísticas a tres grados de la verdad.

En *Rep. X*, el imitador es definido como un “artesano de imágenes” y, correlativamente, el producto de su arte mimético es denominado εἶδωλον (“imagen”) o φάντασμα (“apariencia”):<sup>15</sup> puesto que imita la apariencia de lo fabricado por el artesano, el estatus ontológico de su objeto corresponde al nivel de realidad más bajo de la línea (εἰκόνες). A diferencia del producto del artesano —que trata de reproducir lo más fielmente posible la realidad o el verdadero ser—, el imitador produce la mera apariencia de la realidad verdadera (la Forma). Nuevamente, aquí Platón asocia la verdad con el grado de plenitud y estabilidad de la esencia correspondiente a cada objeto y afirma explícitamente que la degradación ontológica correspondiente a los objetos artísticos y al discurso poético se debe a su estatus imitativo: la imagen es “algo semejante a lo real, que no es real” (597a5), es decir, es semejante a lo verdadero pero no es verdadero.

En esta línea, Platón afirma que los poetas producen apariencias de la virtud que se encuentran alejadas tres veces de lo que es (599a1-3), es decir, que carecen de un vínculo real con el ser de las cosas, razón por la cual sus composiciones se realizan desde el desconocimiento de la verdad (600e5-6). Si los poetas tuvieran auténtico conocimiento, no se dedicarían a producir simulacros sino objetos reales (599b4 y 602b2): de allí que su verdadero arte consiste en producir imágenes verosímiles que, en virtud de suscitar emociones, engañan y corrompen el alma de los oyentes (605a5-6 y 605b3-8), consolidando un régimen injusto que tiende

---

este sentido, arguye el autor, εἶδωλον y φάντασμα son intercambiables en el vocabulario platónico. En la sección final, argumento contra la interpretación de Ambuel.

<sup>15</sup> Para algunos especialistas, con el término ἔτερον Platón pretendió expresar más que mera diferencia u otredad, quizás “incompatible con” (Lorenz y Mittelstrass, 1966, p. 142), “en contraste con” (Moravcsik, 1962, p. 69) o “contrario a” (Cornford, 2007). Por su parte, Frede (1992, p. 420) sostiene que con ἔτερον Platón se refiere al conjunto de enunciados falsos que pueden formularse respecto del sujeto de enunciación. 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, p. 5) en que ἔτερον significa meramente “otro” o “diferente” y que no hay evidencias textuales que apoyen estas teorías incompatibilistas.

a producir conductas inmorales de acuerdo con esa falsa concepción de la virtud (605b-c). El poder y la seducción de la poesía estriba en que embellece las imágenes que produce, haciendo que el alma tome por verdaderas meras apariencias distorsionadas de la virtud.

En suma, la concepción ontológica de la verdad emerge de la ontología platónica, en la cual se identifica ser y verdad (lo que es plenamente F es verdaderamente F) y se equipara la apariencia o imitación con la falsedad (lo que es y no es constituye una copia devaluada de lo verdadero).

## II. Las imágenes/imitaciones en tanto mezcla de ser y no ser en *Sofista*

La crítica al discurso poético en *República* y al discurso sofístico en *Sofista* guardan un estrecho paralelismo: en tanto imágenes o representaciones inadecuadas, estos discursos tergiversan la realidad. Sin embargo, la obra de vejez avanza sobre el estatus ontológico y mimético del lenguaje en general en estrecha vinculación con la conceptualización de la verdad predicativa y del parricidio de Parménides.

Tras definir al sofista como mago ilusionista, el Extranjero caracteriza su arte como la producción de imitaciones (μιμήματα) de los verdaderos objetos (233c10-235b6). Por medio del arte de la imitación (μίμησις), el sofista engaña a los jóvenes incautos que toman la imagen sonora (εἶδωλα λεγόμενα) como si fuera el objeto real (en virtud de su semejanza). Ahora bien, dentro del género amplio de los εἰκόνες (“imágenes” o “copias”),<sup>16</sup> podemos distinguir dos especies, producto de dos técnicas imitativas opuestas: la técnica figurativa (τέχνη εἰκαστική), que da origen a las εἶδωλα (“figuras” o “semejanzas”),<sup>17</sup> y la técnica

---

<sup>16</sup> Cfr. Marcos (1995, pp. 193-198).

<sup>17</sup> Tal es la polémica entre los especialistas por la función de las imágenes en el pensamiento platónico: si bien Platón critica la poesía tradicional por el uso de metáforas, él mismo las emplea para dar cuenta de cuestiones que, por su dificultad, escapan a la argumentación propia del entendimiento discursivo. González (2017, p. 64) sostiene que las imágenes, en particular las bellas, poseen una ambigüedad constitutiva: la belleza, en tanto trascendencia inmanente, puede producir atracción hacia la imagen (los amantes de los espectáculos y los poetas) o una búsqueda trascendente hacia el modelo que la imagen imita (el filósofo). La percepción de la imagen, en el segundo caso, capta algo que trasciende la imagen misma pero no alcanza a captar racionalmente toda la realidad. Para la posición opuesta, cfr. Van Riel (2017, pp. 118-119, n. 29). Por

simulativa (τὲχνη φανταστική), propia de los sofistas, que produce φαντάσματα (“apariencias” o “simulacros”).<sup>18</sup> A diferencia de la figura —imitación que se asemeja al modelo original en virtud de reproducir fielmente las proporciones del objeto imitado—, las apariencias consisten en imitaciones que no tienen por finalidad asemejarse al modelo, sino hacerse pasar por este (235c8-236d3). El productor de simulacros deja de lado la verdad y las proporciones reales del objeto para conferir rasgos más bellos que el modelo original, introduciendo de este modo elementos engañosos y sugestivos en las imágenes que produce. Las apariencias o simulacros constituyen ilusiones que aparentan ser lo que no son, es decir, pretenden ser reales.<sup>19</sup> En otras palabras, el discurso sofisticado *simula* reflejar o asemejarse a la realidad pero, en verdad, dice algo distinto de lo que es, dice falsedades.

Sin embargo, el Extranjero advierte que el sofista podría objetar la caracterización previa argumentando que no hay algo así como imágenes y falsedades:

En realidad, bienaventurado joven, estamos ante un examen extremadamente difícil, pues asemejarse y parecer, sin llegar a ser, y decir algo, aunque no la verdad son conceptos, todos ellos, que están siempre llenos de dificultades, tanto antiguamente como ahora. Pues afirmar que realmente se pueden decir y pensar

---

nuestra parte, consideramos que hasta que se produzca el conocimiento de las Formas, no hay modo de acceder a ellas si no es por medio de imágenes, ya sea habladas o escritas (Sol, línea, caverna y otras imágenes en los diálogos dan sustento a esta posición). Si el lenguaje se originó para nosotros en virtud de la combinación mutua de las Formas, entonces constituye el único medio legítimo de alcanzarlas, ya sea mediante la formulación de hipótesis, aplicando el método de divisiones o dialéctico, o contando mitos.

<sup>18</sup> Bonderson (1976) sostiene que las imágenes, los enunciados, las creencias, el pensamiento y la percepción sensible son “verdaderos” y “falsos” en distintos sentidos.

<sup>19</sup> El nombre —en tanto imagen (εἰκόν)— no debe ser el duplicado exacto de su objeto para asemejarse y remitir a este (432a5-d9): la imagen presupone alguna(s) desemejanza(s) con la cosa que imita, puesto que, si fuera el duplicado exacto, entonces desaparecería la distinción ente copia (nombre) y original (lo nombrado) y habría dos objetos idénticos. Si un dios creara un duplicado vivo de Crátilo, afirma Sócrates, habría dos individuos idénticos.

falsedades, y pronunciar eso sin incurrir necesariamente en una contradicción, es, Teeteto, enormemente difícil (236d9-237a).

¿Por qué es contradictorio afirmar la existencia de imágenes (algo que es pero aparenta ser lo que no es) y la posibilidad de la falsedad (decir algo, aunque no la verdad)? El Extranjero señala que ambas afirmaciones violan la ontología parmenídea (237a8-9): lo que no es, no es *absolutamente* y es imposible de investigar (no puede ni pensarse ni decirse). Puesto que la falsedad implica la existencia del no ser (decir o pensar lo que no es), quien afirme su posibilidad sostiene también —contradiciéndose a sí mismo— que lo que no es es. En otras palabras, la contradicción radica en atribuirle ser al no ser absoluto, es decir, en combinarlos.

Las imágenes en general y las imágenes habladas en particular, en tanto *loci* de la falsedad y del no ser, presentan las mismas dificultades que aquellas nociones: su conflictivo estatus ontológico consiste en una combinación ilegítima de ser y no ser (240b12-240c5 y 240d6-241b3). En efecto, en tanto imágenes, semejanzas o representaciones, son algo existente; pero, en tanto imitaciones, difieren del modelo que imitan, es decir, no son lo que aparentan ser. Ante la acusación de producir simulacros engañosos (*φαντάσματα*), el sofista contraatacaría señalando que es imposible producir algo que es (una imagen) y no es (lo que aparenta ser): nuestra acusación presupone la contradicción de combinar ser y no ser. En otras palabras, valiéndose del *dictum* parmenídeo, el sofista niega que exista algo así como las apariencias, y, en consecuencia, que el arte sofístico consiste en producir ilusiones engañosas. Por lo tanto, si la definición del sofista como mago ilusionista ha de mantenerse en pie, el Extranjero y Teeteto deben dar cuenta de la posibilidad de las imágenes y de la falsedad, “poniendo a prueba el argumento paterno” (237a8-b3 y 241d5-7), es decir, refutando la concepción parmenídea del no ser,<sup>20</sup> para lo cual deben demostrar que

---

<sup>20</sup> Van Riel (2017, pp. 118-119) afirma que, para Platón, las imágenes nos permiten decir algo de los dioses pero que, simultáneamente, nos impiden acceder a un conocimiento directo de la divinidad. No podemos hablar de los dioses prescindiendo de símiles o alegorías; sin embargo, las imágenes representan la divinidad y, a la vez, producen una distancia infranqueable entre nosotros y ella. La misma conclusión podríamos extrapolar al ámbito inteligible, en la medida en que las Formas son caracterizadas como divinas. Puesto que

el no ser, de algún modo, existe, y que es lícita la combinación de ser y no ser (241d5-7).

### III. Parricidio y abandono de la verdad ontológica en *Sofista*

En esta sección mostraremos que el parricidio del *Sofista* implica simultáneamente la dilucidación de un sentido alternativo de no ser (la Diferencia) —sobre el que se fundamenta el discurso falso— y el abandono de la identificación entre ser y verdad, es decir, de la concepción ontológica de la verdad.

Tras fracasar en su intento por refutar el no ser parmenídeo (237b7-239c3), el Extranjero y Teeteto convienen en establecer un nuevo punto de partida de la discusión que gira en torno a la noción de “imagen” (239b-242a).<sup>21</sup> Luego de que Teeteto presenta algunos ejemplos particulares de imágenes (239d6), el Extranjero le hace la pregunta socrática: ¿qué tienen en común la multiplicidad de imágenes particulares que has nombrado? (240a5). Lo que nombramos con un nombre en común (“imagen”) comparte también una misma esencia. La definición que formula Teeteto será el puntapié inicial para la refutación de Parménides:

1. Una imagen (εἶδωλον) es algo que ha sido producido como semejante de lo verdadero pero diferente (240a7-8), es decir, la imagen es simultáneamente semejante y diferente de lo verdadero.
2. En tanto semejanza y en tanto diferente de lo verdadero, la imagen no es verdadera (240a9-b2). A continuación los interlocutores asumen

---

las imágenes son producidas desde una perspectiva humana, no constituyen un producto de la técnica imitativa sino de la simulativa. El autor sostiene que incluso si pudiésemos producir figuras y no apariencias, tampoco podríamos franquear la distancia y acceder a la revelación de la verdadera naturaleza divina. De acuerdo con su interpretación, todas las imágenes —no solo las divinas— se caracterizan por la limitación de la perspectiva humana —que no puede representar proporcionalmente la divinidad desde su perspectiva—.

<sup>21</sup> Es preciso aclarar que, tal como señala Fronterrota (2013), el estatus ontológico del objeto de discurso sí determina la modalidad veritativa del enunciado; cfr. notas siguientes.

dos supuestos cruciales para la continuidad de la discusión:

- a. Por un lado, el Extranjero sostiene que lo verdadero es lo que es realmente, es decir, que verdad y ser se identifican: ser es ser verdadero (240b3). Aquí Platón implica fuertemente que aquello que es verdaderamente, existe.
  - b. Por otro lado, presupone que la negación implica contrariedad: si la imagen no es verdadera, entonces es lo contrario de lo verdadero (240b5). Así como ser y no ser, verdadero y no verdadero constituyen contrarios.
3. La conclusión a la que arriba el Extranjero a partir de los supuestos anteriores es irreprochable: si Teeteto sostiene que lo que se parece (la imagen en tanto semejanza) es algo que no es verdadero, entonces debería afirmar también que no es; sin embargo, afirma que existe (240b7-8).
  4. La contradicción es inmediatamente percibida por el joven: ¿cómo es que existe lo que no es? (240b9). En otras palabras, si lo contrario de lo verdadero no existe, ¿cómo puede existir la semejanza?
  5. De acuerdo con los supuestos asumidos, la semejanza debería quedar relegada al ámbito de lo que no es y, sin embargo, unas líneas después se afirma lo contrario: la imagen no es de un modo verdadero; no obstante, existe *en tanto imagen* (240b10-11).
  6. Ante esta afirmación, el Extranjero le pregunta a Teeteto si la imagen no debería ser parte de lo que no es, ante lo que el joven responde que el no ser

se encuentra entrelazado con lo que es mediante una combinación (συμπλοκή) insólita (240b12-c2). En otras palabras, la imagen (en tanto semejante y diferente de lo verdadero) se encuentra combinada con lo que es (con lo real). El sofista “de muchas cabezas” ha forzado a los interlocutores a admitir que lo que no es, en cierto modo, es (240c3-5).

7. Ante la pregunta por la existencia del no ser en tanto objeto de pensamiento (240d-e), Teeteto responde que no es cierto que el no ser no exista: por el contrario, es necesario que exista de algún modo si alguien piensa algo falso respecto de algo (240e1-4).

La objeción que el Extranjero plantea a Teeteto (3), lo obliga a abandonar la concepción ontológica de la verdad —la identidad entre ser y verdad (2b)— porque lo conduce a una contradicción patente (4); sin embargo, dicha objeción descansa sobre uno de los valores posibles del verbo “ser” (el sentido existencial). Cuando Platón afirma que lo verdadero es lo que realmente es, podía haber optado por implicar el sentido predicativo del verbo ser, identificando la verdad, no con la existencia real, sino con un determinado modo de existencia. En otras palabras, aquí Teeteto podía haber permanecido fiel a la concepción ontológica de la verdad esbozada en *República* para evitar caer en la contradicción que supone la existencia del no ser (absoluto), pero opta por seguir el planteamiento del Extranjero que identifica “ser” con “existencia” sin más.

En este punto se produce un cambio importante en la perspectiva de análisis del pensamiento (o discurso) falso:<sup>22</sup> la falsedad no radica

---

<sup>22</sup> ¿Por qué Platón sostiene que hay lenguaje en virtud de la combinación de Formas y luego emplea ejemplos que involucran individuos para dar cuenta de los enunciados verdaderos y falsos? Para Cornford (2007), no habría incompatibilidad alguna porque todos los enunciados, incluso aquellos que versan sobre cosas individuales, deben contener al menos una Forma. Bluck objeta la lectura de Cornford sobre la base de que el término συμπλοκή en 259e5-6 alude a una pluralidad de Formas. Ross (1951, p. 116) concuerda con Cornford y también Frede (1992) y Moravcsik (1960), quienes sostienen que el sujeto del juicio (Teeteto) instancia una Forma (la Forma de un “ente existente”).

en pensar el no ser absoluto, lo cual sería imposible y estaría sujeto a paradojas irresolubles; por el contrario, el pensamiento falso consiste en pensar algo que no es respecto de lo que es. Este cambio de perspectiva queda sellado cuando el Extranjero dice que el discurso falso consiste en decir de lo que es, que no es y de lo que no, que es (240e10-241a1). El abandono de la premisa 2a implica que la verdad no es concebida como una propiedad de lo que es, sino de los discursos y pensamientos que tienen por objeto lo que es.

Resumiendo la argumentación platónica, podemos decir que la negación no implica contrariedad, sino diferencia (257b3-4 y 257b9-c3): el “no ser” es un ser otro que lo negado, tan real como aquel (258a9-b3 y 258b8-c4). El “no ser” mentado en el pensamiento y expresado en el discurso falso no alude a un no ser absoluto, sino a un “no ser” relativo, es decir, un ser diferente al negado. De acuerdo con la concepción predicativa de la verdad, el discurso falso expresa lo que no es en el sentido de que enuncia cosas diferentes<sup>23</sup> de las que son (263b7-12), es decir, representa inadecuadamente la realidad. El discurso falso consiste en una imagen distorsionada de la realidad que muestra como efectivas relaciones discursivas que no tienen contrapartida en el plano ontológico. La imagen falsa constituye una combinación de ser y no ser (240b12-240c5 y 240d6-241b3): es (porque es una imagen existente), pero no es (porque su contenido refiere a algo diferente de lo efectivamente real). En esta línea, la imagen no constituye un no ser absoluto sino un no ser relativo: lo representado en la imagen *no es* en relación con el plano ontológico (240e10-241a1).

---

Ackrill (1965, p. 205) y Moravcsik (1960, p. 120) sostienen que la combinación o mezcla de Formas no se encuentra necesariamente en todo enunciado, sino que el discurso presupone el entramado de relaciones entre las Formas. Para Bluck (1957, pp. 182-183), las relaciones entre las Formas constituyen un prerrequisito para la verdad de los enunciados que involucran entidades individuales.

<sup>23</sup> Fonterotta (2013, p. 217) destaca que el análisis de la verdad y la falsedad no se limita a evaluar las relaciones entre sujeto y predicado en el lenguaje, debido a que este presupone el nivel en el que estas relaciones se establecen (inteligible o sensible). El primer caso involucra verdades o falsedades necesarias y *a priori* pero que carecen de vinculación con el ámbito sensible; en el segundo, se trata de enunciados que plantean la relación entre entidades sensibles y Formas, pero deja la determinación del valor de verdad a la verificación empírica y contingente establecida por un juicio basado en la percepción sensible.

Habiendo identificado el no ser con lo diferente, Platón procede a demostrar que el discurso no se limita a expresar la verdad (lo que es tal cual es) (261c8-9), es decir, que tiene la posibilidad de enunciar algo que no es (una imagen falsa) porque se comunica con la Forma de la Diferencia (260c1-2): puesto que el lenguaje consiste en una combinación de términos (261d-262e), puede producir tanto un enlace que reproduzca las combinaciones efectivas en la realidad (discurso verdadero) o puede formular una composición diferente, es decir, que no coincida con el plano ontológico (discurso falso) (263d1-4). En otras palabras, la función predicativa del lenguaje posibilita la atribución de algo que no es (un predicado) a lo que es (el sujeto de enunciación), es decir, introduce el no ser en el discurso y, por ende, la falsedad. En el ejemplo “Teeteto, con el que ahora estoy hablando, vuela”, Platón muestra que es posible hablar significativamente acerca de algo que es (Teeteto) pero atribuyéndole algo que no es (el volar). En esta línea, podemos afirmar que es intrínseca a la naturaleza del lenguaje su vinculación con la Forma de la Diferencia:<sup>24</sup> en tanto imagen (εἰδωλον), 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.

#### IV. El lenguaje en tanto imagen en el *Sofista*

A diferencia del planteo de *República* —donde Platón concibe la verdad y la falsedad como propiedades de entidades que determinan el grado de conocimiento que les corresponde—, en *Sofista* conceptualiza los valores veritativos como cualidades de enunciados que refieren a la realidad. El giro en la determinación conceptual de la verdad presupone cambios profundos en los fundamentos ontológicos de la teoría de las

---

<sup>24</sup> Esta afirmación parece contradecir la caracterización de las Ideas como ingeneradas (o eternas) o, en el mejor de los casos, anula estas características. Sobre esta cuestión, Vallejo Campos (2018, p. 299) sostiene que se trata de una consecuencia argumentativa que extiende al primer nivel ontológico el análisis de la mimesis basada en el modelo productor artesanal. En otras palabras, así como el pintor copia la cosa sensible producida por el artesano, este copia la idea producida por Dios. Esta estrategia argumentativa del libro X tiene por finalidad devaluar el producto de la imitación; por ello, fuera de este contexto, no se encuentra en los diálogos platónicos ninguna afirmación que contradiga el carácter eterno de las Ideas.

Formas y, por ende, en la concepción platónica de la imagen. En los diálogos medios, la imagen es empleada como metáfora de la noción de “participación”, pero en *Sofista* la metáfora misma es abordada y problematizada. La metáfora de la imagen es especialmente conveniente para Platón porque implica una dependencia ontológica entre copia y modelo: las cosas sensibles no alcanzan a ser tan reales o tan perfectas como las Formas en las que participan, y dependen de su existencia para asemejarse.

Antes de adentrarnos a analizar cómo se aplica la concepción de la imagen del *Sofista* a las cosas sensibles, es importante advertir que la noción de “imagen” en el pensamiento platónico constituye en sí misma un amplio campo de disputas interpretativas que exceden los límites de esta presentación,<sup>25</sup> por lo que procuraremos ceñirnos a la relación entre imagen y verdad.

En la *República*, las cosas sensibles eran concebidas como imágenes o copias: su deficiencia imitativa era explicada en términos de copresencia de opuestos (mezcla de ser y no ser). En *Sofista*, el lenguaje mismo es concebido como imagen y, especialmente el discurso falso, como combinación de ser y no ser (comunicación con el ser y con lo diferente). Detengámonos a reflexionar en cómo se aplica la metáfora de la imagen en el discurso y luego en las cosas sensibles: así como un retrato puede calificarse como verdadero en virtud de asemejarse adecuadamente a lo retratado, las cosas sensibles son verdaderas por imitar las Formas; el discurso, por su parte, es verdadero por representar correctamente su objeto. Por tanto, las imágenes verbales falsas constituyen distorsiones: al igual que los malos retratos, no representan correctamente su objeto.

Sin embargo, la metáfora se torna oscura cuando indagamos el modo específico en que la pintura y el discurso constituyen representaciones, en particular de lo que no es.<sup>26</sup> En el caso de la pintura, se trata de una “falsedad pictórica”: la imitación no alcanza a representar fielmente

---

<sup>25</sup> Como señala Marcos (1995, p. 107, n. 12), εἶδωλον, εἰκῶν y φάντασμα se emplean en los juicios reprobatorios al arte y a la sofística, ubicando la imagen o la copia en un plano inferior al modelo que imitan. No obstante, las apariencias o simulacros ameritan una crítica mayor: son capaces de engaño, es decir, de hacerse pasar como reales y auténticos.

<sup>26</sup> Branwood (1976) registra que el *locus* con mayores apariciones del término εἰκῶν es el *Crátilo*, obra dedicada al tratamiento del lenguaje como *mimesis* de la realidad. Puesto que allí casi no aparecen εἶδωλον o φάντασμα,

su objeto al distorsionar sus proporciones reales. En esta línea, las representaciones visuales admiten grados de adecuación o corrección: hay retratos mejores que otros y, por ende, retratos más verdaderos que otros. Por el contrario, el discurso no admite grados de verdad: si dice lo que es el caso, es verdadero, y si enuncia lo que no es el caso, es falso. Esta diferencia importante tiene por fundamento el diverso modo en que las pinturas y los discursos refieren a lo que no es: mientras que el primero representa algo inadecuadamente, el segundo dice algo de algo incorrectamente. En otras palabras, cuando el discurso dice lo que no es, dice algo diferente de lo real, mientras que las imágenes —a pesar de que no representan lo que es tal como es— lo representan con cierto grado de semejanza. En el discurso falso se produce un divorcio total entre la representación y lo representado, mientras que en el caso de las pinturas no ocurre lo mismo: siempre que el retrato guarde una mínima semejanza con lo retratado, refiere a su objeto.

Para ilustrar esta diferencia, es conveniente comparar lo que sucede en diferentes casos de representaciones visuales y verbales. Supongamos que hay dos retratos de Teeteto: en el primero, el joven aparece pelado, narigón y orejudo, mientras que en el otro se lo representa más alto y más delgado. Claramente la segunda pintura es más verdadera que la primera porque lo representa más adecuadamente, es decir, se aproxima más al modelo original. Sin embargo, ambas representaciones son sobre Teeteto en la medida en que este constituye el sujeto de imitación: si la primera pintura no se pareciera en nada al individuo retratado, entonces no podríamos comparar ambas pinturas e, incluso, tampoco podríamos afirmar que el primer retrato versa sobre Teeteto.

El caso del discurso es diferente: tal como señala el Extranjero, tanto los enunciados “Teeteto está sentado” como “Teeteto vuela” tienen como sujeto a su interlocutor (si uno de ellos no fuese sobre Teeteto, sería sobre alguien diferente). A diferencia de las imágenes visuales, las representaciones verbales no se componen únicamente de un sujeto de representación, sino también de un predicado. En otras palabras, el enunciado no es solo sobre Teeteto, sino que dice algo de él. La verdad o falsedad del discurso se funda en la correcta o incorrecta atribución del predicado al sujeto, mientras que el valor de verdad de la imagen visual se basa únicamente en el sujeto representado. Estamos en

---

εἰκόων adopta un sentido amplio de “imagen” que abarca tanto “copia” como “simulacro”.

presencia de dos diferentes clases de imágenes, cuya modalidad de representación comporta diferencias en el modo en que se establece su valor de verdad: en el caso de las representaciones visuales, se trata de una verdad “pictórica” (que se define por semejanza), mientras que en las representaciones verbales tiene lugar una “verdad predicativa” (que se define por correspondencia).

En suma, el discurso falso —en tanto mezcla de ser y no ser—, no se ajusta al modelo pictórico de la imagen, mientras que las entidades sensibles en *República* son concebidas bajo este modelo: se asemejan a lo que representan (porque tienen su cualidad característica en virtud de la participación en la Forma correspondiente) pero imperfectamente (admiten la propiedad contraria).

No obstante, a pesar de las diferencias, es importante marcar las similitudes: tanto las pinturas como el discurso —independientemente de su valor de verdad— consisten en semejanzas que no son lo imitado, en el sentido de que no son idénticas a las cosas que tienen por objeto. En efecto, si las representaciones fueran idénticas a sus objetos, entonces se produciría una duplicación de la realidad, tal como sostenía Sócrates en el *Crátilo*.<sup>27</sup> En esta línea, algunos especialistas han señalado que el lenguaje en sí mismo —no solo el discurso falso— consiste en una imagen (mezcla de ser y no ser), es decir, todo discurso se caracteriza por su comunicación con el no ser (Marcos, 1995 y Amuel, 2007). Aunque esta observación es correcta, consideramos que es ambigua y conlleva

---

<sup>27</sup> Las combinaciones posibles ejemplificadas: el movimiento *no es* lo mismo (256a3-6), pero *es* igual a sí mismo porque participa de lo mismo (256a7-8); el movimiento *no es* lo diferente (256c4-7), pero *es* diferente porque participa de lo diferente (256c7-8); el movimiento *no es* el ser (256d5-9), pero *es* porque participa del ser (256d8-9). Mientras que los enunciados negativos dan cuenta de la diferencia, es decir, la no identidad entre el movimiento y el resto de los géneros mayores, los enunciados positivos dan cuenta que la atribución de un predicado determinado al movimiento se funda en su participación en otros géneros mayores. El sentido de alteridad mentado no es equivalente al sentido implicado en la afirmación “movimiento *no es* reposo” (255e11-15), puesto que allí el Extranjero afirmaba la inmezclabilidad y la contrariedad entre los géneros en cuestión. En efecto, si movimiento y reposo participaran el uno del otro, se suprimirían entre sí al obligar a su contrario a adoptar una naturaleza contraria (255a10-b1). Esta limitación no tendría lugar solo en el ámbito inteligible, sino también en el sensible, puesto que son las cosas sensibles las que participan de movimiento y reposo, no estos géneros entre sí.

un problema interpretativo: si en la esencia del discurso se encuentra su mezcla con el no ser, entonces no se diferenciaría en nada del discurso falso y, en consecuencia, se borraría la diferencia entre figuras y simulacros trazada por el propio Platón, eliminando de este modo la posibilidad de establecer un criterio demarcatorio entre enunciados verdaderos y falsos, es decir, todo discurso sería falso en virtud de su estatus ontológico.<sup>28</sup>

Ahora bien, si Platón traza la distinción entre dos técnicas imitativas y dos clases de imágenes, ello sugiere que el valor de verdad del discurso no se deriva de su estatus ontológico peculiar (mezcla de ser y no ser), sino del modo específico en que este representa su objeto. Abordemos a continuación ambas cuestiones: (i) el problema del estatus ontológico del discurso en tanto imagen y (ii) su “ser representacional”, es decir, el valor de verdad que le corresponde en tanto imagen o representación.

(i) Tanto las representaciones visuales como las discursivas se caracterizan por remitir a realidades distintas de sí mismas: en el caso del discurso, este posee significación; refiere a un objeto diferente en el plano extra-discursivo. Las imágenes *son* en tanto participan del ser (en tanto son algo), pero *no son* en tanto se diferencian ontológicamente de aquello que representan. La comunicación con el no ser —lejos de implicar una falsedad intrínseca— constituye la condición de posibilidad que tiene cualquier cosa de existir; es decir, en virtud de participar de lo Diferente, cada cosa se distingue del resto (255e3-8, 256a10-b4 y 256d5-e3) y puede participar de otras Formas. En el caso del discurso, para que este sea significativo (para que pueda representar y, por ende, ser discurso), debe ser diferente de aquello que tiene por objeto. Del mismo modo, en el caso de las imágenes visuales, es necesario que participen del no ser (la forma de lo Diferente) para diferenciarse de aquello que representan.

(ii) La dimensión significativa del lenguaje comporta que este pueda representar lo que es tal como es o como no es. Si el discurso dice lo que es tal como es (reflejo fiel) y no oculta las diferencias entre representación y objeto representado, entonces se trata de un εἶδωλον (“figura”). Si, por el contrario, el discurso dice lo que es como no es

---

<sup>28</sup> En el pensamiento platónico, el concepto de μίμησις es empleado 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. Cfr. Tate (1928 y 1932), Verdenius (1949) y Philip (1961).

(representación inadecuada) y oculta la diferencia entre copia y modelo, entonces estamos en presencia de un φάντασμα (“simulacro”). La comunidad del discurso falso —en tanto expresión de falsedad— con el no ser (la Forma de lo diferente) no se encuentra en su estatus ontológico sino en su estatus representacional: el enunciado falso no refiere a nada efectivamente real, sino a algo diferente.

La metáfora de la imagen es útil para ilustrar las diferencias entre discurso verdadero y discurso falso: si el primero mantiene la semejanza mínima requerida para reconocer la relación de imitación entre copia y modelo, el segundo carece de cualquier parecido con aquello que pretende representar. En esta línea, la comunicación del discurso falso con el no ser es doble: en tanto discurso, consiste en una imitación; en tanto discurso falso, falla en representar su objeto. Por el contrario, el discurso verdadero —en tanto representación— se comunica con el ser, es decir, con aquello que efectivamente se presenta como el discurso afirma. La diferencia entre enunciados verdaderos y falsos no se encuentra en su estatus ontológico —ambos son imágenes o imitaciones—, sino en su “contenido representacional”. Del mismo modo, las imágenes visuales verdaderas se diferencian de las falsas en que las primeras representan su objeto con fidelidad y no engañan al observador sobre la realidad de lo representado.

## V. Las cosas sensibles en tanto imágenes de acuerdo con la conceptualización del *Sofista*

Como señalamos previamente, en la *República* las entidades sensibles eran concebidas como imágenes o imitaciones de las Formas en la medida en que su participación conllevaba la deficiencia ontológica de admitir caracteres opuestos. De la indeterminación ontológica de las entidades sensibles se sigue una conclusión inadvertida e indeseada: puesto que los enunciados sobre lo sensible pueden ser tanto verdaderos como falsos, se encuentran veritativamente indeterminados. En cambio, en *Sofista*, el valor veritativo del discurso no se correlaciona con el estatus ontológico de su objeto: aunque consistan en imágenes (mezcla de ser y no ser), las entidades sensibles pueden ser objeto de discurso verdadero.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Cordero (en Platón, 1982, p. 383, n. 139) destaca que en este nuevo punto de partida ya no se trata de pronunciar lo que no es (237b7-8), sino de enunciar algo sobre lo que no es (239b7-10). El autor señala que esta afirmación

Lo que define el valor veritativo del discurso no es el modo de ser de su objeto sino la correspondencia lenguaje-realidad. En esta línea, en *Sofista*, Platón rehabilita el estatus de la imagen en el plano cognitivo: las figuras —en tanto guardan semejanza con lo representado— conciernen al conocimiento, mientras que las apariencias o simulacros quedan relegados al ámbito de la opinión. Esta revalorización de las imágenes compete también a las entidades sensibles: nuestro discurso-pensamiento puede tener como objeto tanto el plano sensible (las cosas sensibles) como el inteligible (las Formas). En efecto, en el *Sofista*, Platón ilustra el discurso verdadero/falso a partir de enunciados que involucran individuos (263a2 y 8)<sup>30</sup> y luego —en su definición de la dialéctica (253b-c)— 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 (255e8-257a11)—.<sup>31</sup> Así como el individuo común puede conocer y hablar con verdad sobre el ámbito sensible, el dialéctico puede realizar juicios y enunciados verdaderos sobre las Formas.<sup>32</sup>

---

implica que la discusión girará en torno a un tipo de no ser que tiene por lo menos la realidad necesaria para ser objeto de discurso y juicio. Platón replantea la cuestión que suscitó las aporías anteriores: ya no se trata de la posibilidad de “pensar lo que no es” sino de “pensar que lo que no es, es” (1982, p. 389, n. 152).

<sup>30</sup> Como bien señala Cordero (en Platón, 1982, p. 426, n. 212), la conceptualización del no ser parmenídeo, de acuerdo con la interpretación platónica, implica una determinada concepción de su opuesto, es decir, del ser (250e5-8). Si el ser parmenídeo constituye un absoluto homogéneo, entonces el no ser consiste en una nada absoluta. La estrategia platónica consistirá en mantener la oposición, es decir, en afirmar que el no ser es lo otro, lo diferente, del ser, pero relativizará ambas nociones.

<sup>31</sup> Para Cordero (2016, pp. 107-108), este pasaje tiene implicancias cruciales para la filosofía platónica: la nueva concepción del ser reconceptualiza el estatus de las Formas, la realidad real de las entidades sensibles, e implica, por lo tanto, la desaparición de la “separación” entre aquellas. Para la ontología anterior, la imagen estaba condenada al devenir (primer Platón) o al no ser (Parménides). La nueva conceptualización del ser (y del no ser) viene a confirmar la concepción de las cosas sensibles como imágenes-copias de un modelo reconociendo su genuina realidad.

<sup>32</sup> Fronterotta (2013, pp. 212-213) adopta la terminología kantiana de juicios analíticos/sintéticos y distingue las modalidades veritativas de los enunciados sobre las Formas y sobre las entidades sensibles, es decir, cómo

Es importante señalar que esta revalorización de la imagen presupone un cambio profundo en la ontología platónica: en la *República*, Platón distingue la verdad de su fundamento ontológico: mientras que la verdad-ser-esencia se identifica con lo causado (las Formas), lo que está más allá del ser y la esencia corresponde a su causa (la Forma del Bien). Allí Platón sostiene que el Bien es la causa del ser, la verdad, la determinación esencial, la unidad, la eternidad y la inmutabilidad de las Formas, mientras que las cosas sensibles permanecen disociadas del principio supremo, razón por la cual son y no son, es decir, no constituyen genuinas ni verdaderas instancias de propiedades inteligibles, son múltiples, corruptibles y mutables.

Podría argumentarse que las entidades sensibles sí participan del fundamento ontológico de modo indirecto, es decir, mediante la participación de las Formas. Sin embargo, en el *Parménides*, Platón critica la teoría de las Formas porque conduce a la separación absoluta entre las entidades sensibles e inteligibles. De acuerdo con Parménides, esta conclusión negativa de la teoría se deriva de concebir a las Formas como unidades “en sí y por sí” (133a-d), es decir, como unidades aisladas. Podemos conjeturar que, en última instancia, si las Formas carecen de relaciones y no pueden vincularse entre sí ni con las cosas sensibles ni con su fundamento ontológico, se torna imposible la comunicación indirecta de las cosas sensibles con el principio supremo del ámbito eidético. Esta misma dificultad es retomada en el *Sofista* mediante la tesis separatista (259e): nada se comunica o mezcla con nada (de lo que se sigue la aniquilación del discurso y el pensamiento). En el *Parménides*, Platón brinda un indicio de posible solución: se debe demostrar que las Formas se comunican entre sí (129d-e), tarea que es llevada a cabo por el Extranjero.

En el *Sofista* la distinción entre verdad y fundamento ontológico de la verdad es reformulada: lo fundamentado es la verdad predicativa y su fundamento es la estructura del ámbito inteligible conformado por los cinco géneros mayores que participan entre sí. En efecto, que

---

se vinculan sujeto y predicado en cada caso. En el primer caso, se trataría de enunciados analíticos *a priori* inaplicables al ámbito sensible e incapaces de producir conocimiento y verdad acerca de lo sensible; en el segundo caso, implicaría enunciados analíticos *a posteriori* cuyo criterio de verdad debe confirmarse en cada caso sobre la base de la experiencia sensible, por lo que no son capaces de conformar conocimiento y verdad universal y necesario.

“el discurso se originó, para nosotros, por la combinación mutua de las Formas” (259e5-6) implica que la significatividad del lenguaje tiene por fundamento ontológico la Forma de la Diferencia, la existencia de los cinco géneros mayores y sus combinaciones posibles. La verdad predicativa presupone que el discurso —en tanto imagen que se compone de combinaciones de términos— refiere a algo diferente de sí mismo, esto es, a las combinaciones a nivel ontológico (sensible o inteligible); en contraste con estas combinaciones ónticas se determina el valor de verdad del discurso. En suma, en el *Sofista*, Platón desontologiza el concepto de “verdad” al rechazar la identificación entre ser y verdad y, correlativamente, fundamenta la verdad predicativa en un ámbito inteligible que se encuentra estructurado de un modo diferente: ya no es la Forma del Bien el fundamento-cause de las Formas, sino los géneros mayores y las combinaciones que estas mantienen entre sí. Esta innovación en el plano ontológico implica la comunicación entre el fundamento ontológico de las Formas y las cosas sensibles: mientras que la Forma del Bien se encontraba desvinculada del ámbito sensible (de allí su oscuridad epistémica y su falta de estabilidad e identidad ontológica), aquí las cosas sensibles participan —al igual que las Formas— de los cinco géneros supremos. Mientras que, en los diálogos medios, la comunicación de las cosas sensibles con el ámbito inteligible se limitaba a las Formas, en la conceptualización del *Sofista*, el ámbito sensible se encuentra atravesado y constituido por el mismo fundamento ontológico que el del plano inteligible. En efecto, es sumamente plausible sostener que las cosas sensibles no participan únicamente de Formas específicas (como la Justicia, la Belleza, etc.), sino también de los cinco géneros supremos en la medida en que existen, en que son diferentes entre sí, que son iguales a sí mismas y que están sujetas al movimiento y el reposo. En este sentido, la ontología del *Sofista* constituye una modificación sustancial de la teoría de las Formas tal como es formulada en los diálogos medios. La participación en los géneros mayores constituye el fundamento ontológico de que las cosas sensibles posean sus cualidades correspondientes y que pueden erigirse como objetos de discurso y de pensamiento. La participación de las cosas sensibles en el no ser (lo Diferente), lejos de determinar su intrínseca falsedad ontológica, constituye la condición ontológica necesaria de su existencia: las entidades sensibles —en tanto realidades genuinamente existentes— se distinguen entre sí y se diferencian de las Formas en las que participan en virtud de la Forma de lo Diferente. En este sentido,

la participación de las cosas sensibles en el no ser también es doble: en tanto entidades existentes y en tanto diferentes de las Formas en las que participan.

Los enunciados que Platón formula sobre individuos sensibles son significativos porque reproducen una combinación ontológica (sensible) posibilitada por la estructura del ámbito eidético. Siguiendo a Bluck (1957), consideramos que la predicación presupone una combinación anterior a nivel ontológico que la dota de sentido. En otras palabras, puesto que en la realidad algunas combinaciones son posibles mientras que otras son imposibles, el entramado de combinaciones compatibles e incompatibles determina qué enunciados predicativos tienen sentido y, por ende, verdad o falsedad. Los enunciados que refieren al plano sensible pueden referir a entidades individuales (“Teeteto está sentado”) pero siempre, en última instancia, remiten a una estructura de relaciones que involucran Formas universales. En esta línea, los cinco géneros supremos (en particular, ser, mismidad y diferencia) consisten en Formas que atraviesan y constituyen el ser de todas las entidades, ya sean individuos en el plano sensible o Formas en el plano inteligible. Puesto que todas las entidades son atravesadas por lo Diferente, se encuentran insertas en una estructura de relaciones previas: “ser” es siempre “ser diferente de” y “ser en relación con”. Aunque los enunciados sobre individuos particulares no refieran inmediatamente a una Forma universal, presuponen una pluralidad de relaciones que constituyen y hacen posible el objeto de discurso-pensamiento.

De acuerdo con la ontología platónica de los diálogos medios, las entidades individuales del plano sensible se constituyen en virtud de la participación en múltiples Formas. Los individuos consisten meramente en instanciaciones imperfectas de las Formas inteligibles. La novedad del *Sofista* consiste en ampliar la relación de participación: en el plano inteligible, las Formas participan entre sí; es decir, algunas se mezclan, mientras que otras no mantienen comunicación alguna. Tanto los individuos como las Formas participan de la Forma de lo diferente porque la relación misma de participación es posible únicamente en virtud de la comunicación con la diferencia.

Los enunciados que involucran individuos no presuponen las Formas únicamente porque consisten en instancias particularizadas de aquellas; en ese caso, presupondrían Formas aisladas sin comunicación alguna. De acuerdo con la ontología del *Sofista*, los enunciados sobre individuos presuponen también relaciones entre las Formas: de este

modo, el enunciado lícitamente construido “Teeteto está sentado” presupone y refleja la relación existente entre las Formas “hombre” y “reposo”. Puesto que estas Formas se relacionan contingentemente, la verdad del enunciado es también contingente. En el caso del enunciado lícitamente construido “Teeteto vuela”, se establece una relación entre Formas que nunca se combinan, por lo cual es siempre falso.<sup>33</sup> En suma, la participación de las entidades sensibles y de las Formas inteligibles en los cinco géneros mayores debe entenderse como la participación en una estructura inteligible en las que ciertas combinaciones ontológicas son posibles y otras imposibles.

## VI. Conclusiones

En la primera parte, reconstruimos el marco ontológico en el cual Platón conceptualiza las nociones de “imagen” y “verdad”: las cosas sensibles —en tanto copias o imitaciones— se encuentran indeterminadas en su ser y en su verdad, razón por la cual no pueden constituirse en objeto de *epistémē*. La diferencia onto-gnoseológica entre entidades sensibles e inteligibles es planteada por Platón a raíz de su modo de existencia: mientras que las Formas son esencias reales, verdaderas y estables (ser pleno), las cosas sensibles son meras copias inestables que no alcanzan a imitar plenamente la naturaleza de su modelo, puesto que constituyen una mezcla de ser y no ser. En este marco, la verdad es concebida por Platón como una propiedad de los objetos que determina su modo de conocimiento.

En la segunda parte, realizamos un sucinto recorrido por la conceptualización de la noción de “imagen” en el *Sofista* y las dificultades que pretende resolver: la distinción entre εἶδωλον y φάντασμα suscita la pregunta por el estatus conflictivo del discurso falso (y de la imagen) en tanto mezcla de ser y no ser. Para resolver estas dificultades se examina la posibilidad de la combinación de ser y no ser, es decir, se arriba al descubrimiento del no ser que es (la Forma de la Diferencia).

---

<sup>33</sup> En *Sofista*, a partir de 236a, Platón emplea εἶδωλον como sinónimo de εἰκόν (la clase más abarcativa y genérica de imágenes), en la medida que refiere a la representación o al efecto de un objeto que es imitado o reflejado en un medio diferente. Los ejemplos y la caracterización de la noción de “imagen” en 239d4 y 240a5-7 aluden a “semejanzas” de las cosas (reflejos en el agua y espejos, dibujos, etc.), que concuerdan parcialmente con los objetos que integran la εἰκασία en *Rep.* 510a y con los ejemplos de imágenes de *Rep.* VII.

En la tercera sección, comprobamos que dicho interrogante puede extenderse incluso al discurso en general en tanto εἰκών, puesto que es (una imagen) y no es (aquello que representa). La posibilidad de que ser y no ser se combinen presupone que no se trata del no ser absoluto parmenídeo sino de un sentido diferente, esto es, el no ser como alteridad. En esta línea, todo discurso refiere a algo distinto de sí mismo y el discurso falso, en particular, alude a algo diferente de lo que efectivamente es. La combinación con el no ser no implica que el discurso no sea nada en absoluto o que carezca de realidad, puesto que en el parricidio se ha establecido que ser y verdad no se identifican y que la negación no implica contrariedad sino diferencia. En otras palabras, la imagen falsa no es verdadera (no representa nada real) y, no obstante, existe (en tanto imagen): el estatus representacional del discurso no se correlaciona con su estatus ontológico, es decir, la realidad de la imagen se encuentra disociada de su valor de verdad.

En suma, al abandonar la concepción ontológica de la verdad y al disociar el estatus mimético de los objetos con un ser devaluado, Platón revalorizó el estatus de la imagen en el plano cognitivo. Esta revalorización de las imágenes se produce en el marco de una nueva ontología, en la que se introduce el no ser como Diferencia y se abandona la concepción ontológica de la verdad en favor de la verdad predicativa.

En la cuarta sección, mostramos que el fundamento ontológico de la verdad predicativa es la estructura combinatoria del plano eidético: hay discurso significativo pasible de ser evaluado veritativamente porque hay combinaciones en el plano de lo real. Destacamos que todas las representaciones (ya sean visuales o verbales) presuponen su comunicación con el no ser para distinguirse de aquello que representan. En la última sección, aplicamos la conceptualización de la imagen del *Sofista* a las cosas sensibles y argumentamos que, así como el discurso consiste en una mezcla de ser y no ser, las imágenes, lejos de ser meras ilusiones o simulacros, son lo que son por participar tanto del Ser como de lo Diferente. Por otro lado, señalamos que las cosas sensibles —en tanto objeto de discurso— constituyen parte del entramado de entidades que participan de los cinco géneros mayores. En otras palabras, en su ontología madura, Platón incluye tanto el plano inteligible como el sensible en la participación del fundamento ontológico del ser y de la verdad: las cosas sensibles se constituyen como objeto de discurso en tanto participan de los cinco géneros supremos. En esta línea, el filósofo

rehabilita el estatus onto-gnoseológico de las imágenes erigiendo a las cosas sensibles como objeto de discurso y de conocimiento verdadero.

## Bibliografía

- Ackrill, J. L. (1965). Sumploke eidon. En R. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*. (pp. 199-206). Routledge & Kegan Paul-Humanities Press.
- Ambuel, D. (2007). *Image and Paradigm in Plato's Sophist*. Parmenides Publishing.
- Annas, J. (1981). *An introduction to Plato's Republic*. Clarendon Press.
- Barnes, J. (1990). Heidegger spéléologue. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95, 173-195.
- Baltzly, D. (1997). Knowledge and Belief in *Republic V*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 79(3), 239-279.
- Bluck, R. S. (1957). False Statement in the *Sophist*. *Journal of Hellenic Studies*, 77(2), (1957), pp. 181-186.
- Bonderson, W. (1972). Plato's *Sophist*: Falsehood and Images. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 6(2), 1-6.
- Branwood, L. (1976). *A Word Index to Plato*. W. S. Maney & Son
- Cordero, N. (2016). *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*. Biblos.
- Cornford, F. M. (2007). *La teoría platónica del conocimiento*. N. L. Cordero y M. D. del C. Ligatto (trads.). Paidós.
- Cross, A. y Woosley, A. (1994). *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*. Macmillan.
- Fine, G. (1978). Knowledge and Belief in *Republic V*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 60(2), 121-139.
- Fine, G. (1990). Knowledge and Belief in *Republic V*. En S. Everson (ed.), *Cambridge Companion to Ancient Thought: Epistemology*. (pp. 85-115). Cambridge University Press.
- Ferrari, F. (2000). Teoria delle idee e ontologia. En Platón, *La Repubblica*. Vol. IV. Libro V. (pp. 393-419). M. Vegetti (ed.). Bibliopolis.
- Frede, M. (1992). Plato's *Sophist* on False Statements. En R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. (pp. 397-424). Cambridge University Press.
- Fronterotta, F. (2001). *Methexis. La teoría platónica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*. Scuola Normale Superiore.

- Fronterotta, F. (2007). Einai, ousia e on nei libri centrali della *Repubblica*. En F. L. Lisi (ed.), *The Ascent to the Good*. (pp. 115-160). Academia Verlag.
- Fronterotta, F. (2013). Theaetetus sits – Theaetetus flies. Ontology, predication and truth in Plato's *Sophist* (263a-d). En B. Bossi y T. M. Robinson (eds.), *Plato's "Sophist" Revisited*. (pp. 205-224). De Gruyter.
- González, F. J. (1996). Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in *Republic V*. *Phronesis*, 41(3), 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.
- González, F. J. (2017). The Power and Ambivalence of Beautiful Images in Plato and the Poets. En R. G. Edmonds y P. Destrée (eds.), *Plato and the Power of Images*. (pp. 47-65). Brill.
- Griswold, C. L. (1977). Logic and Metaphysics in Plato's *Sophist*. *Giornale di Metafisica*, 32, 555-570.
- 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: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 37(2), 109-150.
- Hyland, D. (2004). *Questioning Platonism: Continental Interpretations of Plato*. SUNY Press.
- 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* 251-260. *Phronesis*, 23(1), 42-62.
- Lacey, A. R. (1959). Plato's *Sophist* and the Forms. *Classical Quarterly*, 9(1), 43-52.
- Lorenz, K. y Mittelstrass, J. (1966). Theaitetos Fliegt: Zur Theorie wahrer unter falscher Sätze bei Platon. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48(1-3), 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. Rock (eds.), *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. (pp. 121-139). Northwestern University Press.
- Moravcsik, J. M. E. (1960). Συμγτλοκη Ειδων and the Genesis of Λογος. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42(2), 117-129.

- Moravcsik, J. M. E. (1962). Being and Meaning in the *Sophist*. *Acta Philosophica Fennica XIV*, (1962), pp. 23-78.
- Pappas, N. (2013). *The Routledge Guidebook to Plato's Republic*. Routledge.
- Peck, A. L. (1952). Plato and the *mégista géne* of the *Sophist*: A Reinterpretation. *Classical Quarterly*, 2(1-2), 32-56.
- Pelletier, F. J. (1975). Incompatibility in Plato's *Sophist*. *Dialogue*, 14(1), 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.
- Philip, J. A. (1961). Mimesis in the *Sophist*. *TAPA*, 92, 453-468.
- Platón. (1982). *Sofista*. N. Cordero (trad.). Gredos.
- Platón. (1986). *República*. C. Eggers Lan (trad.). Gredos.
- Platón. (2003). *Platonis Rempublicam*. S. R. Slings (ed.). Oxford University Press.
- Platón. (2004). *Banquete*. V. Juliá (trad.). Losada.
- Platón. (2007). *Sofista*. F. Fronterotta (trad.). BUR
- Platón. (2009). *Fedón*. A. Vigo (trad.). Colihue.
- Platón. (2022). *Fedro*. M. A. Fierro (trad.). Colihue.
- Ryle, G. (1939). Plato's *Parmenides*. *Mind*, 48, 129-151.
- Santas, G. (1999). The Form of the Good in Plato's *Republic*. En G. Fine (ed.), *Plato I: Metaphysics and Epistemology*. (pp. 247-274). Oxford University Press.
- Seligman, P. (1974). *An Introduction to Plato's Sophist*. Martinus Nijhoff.
- Stokes, M. C. (1992). Plato and the Sightlovers of the *Republic*. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 25(4), 103-132.
- Szaif, J. (1998). *Platons Begriff der Wahrheit*. Verlag Karl Alber.
- Tabakian, D. (2022). La concepción platónica de la verdad ontológica en la *República* a la luz de la verdad predicativa del *Sofista*. *Universitas Philosophica*, 39(79), 15-46. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph.39-79.cpvo>.
- Tate, J. (1928). Imitation in Plato's *Republic*. *Classical Quarterly*, 22(1), 16-23.
- Tate, J. (1933). Plato and Imitation. *Classical Quarterly*, 26(3-4), 161-169.
- Vallejo Campos, A. (2018). *A donde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*. Trotta.
- Van Riel, G. (2017). Perspectivism in Plato's Views of the Gods. En R. G. Edmonds y P. Destrée (eds.), *Plato and the Power of Images*. (pp. 107-120). Brill.

- 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.
- Vlastos, G. (1998). Degrees of Reality in Plato. En N. Smith (ed.), *Plato's Critical Assessments. II*. (pp. 219-234). Routledge.
- White, N. (1976). *Plato on Knowledge and Reality*. Hackett Publishing Company.
- White, N. (1992). Plato's Metaphysical Epistemology. En R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. (pp. 277-310). Cambridge University Press.
- Xenakis, J. (1957). Plato on Statement and Truth-Value. *Mind*, 66, 165-172.