



DR. VICTOR MARTIN
MARACAIBO

EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN PLATON

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION

El pensamiento de los eleatas, anclado en el Ser, no pudo llegar a dar razón de la presencia del error. Esta dificultad se volvió decisiva con la sofística y fue utilizada con fines erísticos principalmente por la escuela megárica. Ante la cuestión de saber como es posible el error, cuestión que habrá de ser formulada en términos de la posibilidad o imposibilidad de "decir error" (*pseude legein*), de decir lo que no es (to me ón), Platón afirma en *El Sofista* que "lo lleno de dificultad siempre, tanto antes como ahora", es la apariencia ("parecer y aparentar y no ser", es decir la manifestación de lo que no es) y el error ("decir cosas que no son verdad", es decir la afirmación de lo que no es) (1). Ello presupone la existencia de un discurso sobre lo que es, es decir que se da por supuesto que el *logos* y el pensar dicen lo que es y que la articulación del lenguaje puede manifestar la articulación de las cosas.

En Platón —y, también en Aristóteles— la instancia primitiva o situación originaria es una instancia de *verdad* que se funda en la capacidad del *logos* para decir lo que es, concepción en la que no es difícil hallar una resonancia parmenídea y que trae a la memoria la conocida sentencia del filósofo de Elea sobre el pensar y el ser. Presupuesto este estar en la verdad como punto de partida, la dificultad consiste en poder dar razón de la existencia del estado opuesto a la verdad, es decir del error. Si es posible decir error, ¿no aparecerá el error mismo como un no-ser que es? La posibilidad del error precisamente concebido como afirmación de lo que no es habrá de encontrar su solución definitiva desde el punto de vista platónico en los últimos diálogos, particularmente en *El Sofista*, escrito que entrega los elementos fundamentales para la comprensión del pensamiento de Platón sobre la verdad, prefigurados ya sin embargo en algunos de los diálogos anteriores.

Los momentos de la reflexión platónica

La filosofía de los últimos diálogos de Platón encierra un cierto número de aspectos que han hecho posible su interpretación como sistema orgánico y que responde a un proyecto de conjunto. Sin entrar a considerar

1) PLATÓN, *El Sofista*, 236 E ss.

la delicada cuestión de una sistematización rigurosa de la filosofía de los últimos diálogos, interesa aquí señalar el sentido en el que es posible orientarse para hallar las articulaciones fundamentales del pensamiento platónico acerca de la verdad.

Es posible considerar que el proyecto de conjunto al que responden los últimos diálogos de Platón se encuentra ya en cierto modo enunciado y contenido en la "visión fundamental" (*Grundvision*) que exponen las alegorías del sol, la línea y la caverna de los libros VI y VII de *La República* (2). Según esta interpretación, la alegoría de la caverna, célebre comienzo del libro VII, muestra el doble movimiento del pensamiento del hombre, tematizado en los últimos diálogos. En el ascenso hacia el Principio, este mismo autor distingue una primera etapa analítica, a la que corresponden el *Cratilo* y el *Teeteto*, y una segunda, sintética, en la que se ubican *El Sofista* y *El Político*. El examen de algunos elementos significativos del contenido de estos diálogos podrá iluminar el sentido de la verdad y de la respuesta al problema del error en Platón.

1. *La República*

En el pensamiento de Platón *alétheia* es el mundo de las Ideas (3), el ser verdadero es el ser de las Formas y el discurso verdadero es el que habla de las Formas. La coincidencia que establece Platón entre la dimensión de la verdad y la esfera de las ideas se encuentra manifiesta de un modo particular en los LIBROS VI y VII de *La República*. Es esta identificación la que preside la distinción propuesta por Sócrates al final del libro VI, entre lo inteligible y lo sensible (4) y la bipartición de ambos segmentos según el símil de la línea allí empleado. El grado de claridad es el criterio para clasificación de los segmentos obtenidos por la bipartición, grado de claridad que depende de la medida en que participan de la verdad los objetos a los que se aplican cada uno de los segmentos (5).

2) PLATÓN, *La República*, 506 d-521b. Cf. E. A. WYLLER, *Der späte Platon*. Tübingen Vorlesungen 1965, Hamburg, 1970, en especial pp. 9-28.

3) — Cf. I. DURING, *Aristotle on ultimate principles from "Nature and Reality"*, en *Aristotle and Plato in the midfourth century*, Symposium Aristotelicum Oxford 1957, ed. I. DURING and G. E. L. OWEN, Goteborg, 1960, p. 39.

4) — PLATÓN, *La República*, 509d-511e.

5) — *Ibidem*, 511e.

La argumentación conduce a la afirmación de la heterogeneidad de lo inteligible y de lo sensible, campos que son determinados respectivamente como zonas de luz y de oscuridad.

Esta distinción y la manera misma según la cual Platón la lleva a cabo dejan ver la significación ontológica que reviste en estos pasajes la noción de *alétheia*. Si el dominio de lo inteligible aparece como zona de luz, lo es precisamente en cuanto se trata del ámbito propio de la verdad; *alétheia* constituye la luminosidad misma que propaga la Idea del Bien a todo lo que reside en aquel dominio. A él pertenecen las Ideas, que, en cuanto se hallan en el ámbito de dicha luminosidad, son lo verdadero. Ahora bien, ni la verdad ni el ser son realidades incondicionadas o absolutas sino que encuentran su fundamento en el Bien; no pensamos la verdad sino en la verdad, señala E. A. Wyller (6), y ella constituye un medio para alcanzar el Bien. En efecto, si lo verdadero son las Ideas, es la Idea del Bien la que aporta la verdad a las Ideas y al pensamiento del hombre la capacidad de conocer la verdad (7). Del mismo modo que el sol, iluminando la zona de oscuridad, otorga a los objetos sensibles la posibilidad de ser vistos, a las Ideas u objetos inteligibles de el Bien la posibilidad de ser conocidos por la mente humana. La verdad permite así la aprehensión de las Ideas en la región inteligible. En la significación que estos pasajes ponen de manifiesto, *alétheia* es para Platón dimensión ontológica que coincide con la esfera de las Ideas.

Los importantes resultados a los que llega Platón en *El Sofista* no aparecen, por así decirlo, de improviso sino que se encuentran en cierto modo preparados por lo ya adquirido en algunos diálogos anteriores (8). Así, por ejemplo, en *La República*, escrito en el cual —según la interpretación de E. A. Wyller— es posible hallar los elementos que prefiguran el proyecto de conjunto al que responderían los últimos diálogos, la crítica a los sofistas que se lleva a cabo en los libros VII y X (9) presagia ya al-

6) — E. A. WYLLER, *Der. spate Platón*, p. 15.

7) — PLATÓN, *La República*, VI 508 e: "lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce, es la idea de bien". Traducción de J. M. PABÓN y M. FERNÁNDEZ GALIANO, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969 (reimpresión de la primera edición de 1949).

8) — Cf. A. DIES, Noticia previa a la edición francesa de *El Sofista*, París, Les Belles Lettres, 1925, p. 270 (señala las numerosas remisiones a otras obras de Platón).

9) — PLATÓN, *La República*, VII 514 b; X 598 b ss.; 602 b ss.

gunas de las definiciones posteriores de *El Sofista*. Este diálogo habrá de constituirse como el momento decisivo de la crítica de Platón a los sofistas y como la respuesta definitiva, desde el punto de vista platónico, al problema por ellos planteado en torno a la verdad y al error.

2. *Entidemo. Cratilo*

La sofística aparece entre los griegos como una forma de pensamiento fundamentalmente centrada sobre lo ambiguo, elaborando su teoría en el plano racional y constituyéndose como instrumento para la acción eficaz en el plano mismo de la ambigüedad. El dominio del sofista lo constituye un plano de pensamiento que corresponde a la contingencia y a la ambigüedad (10), es decir al mundo de la doxa. Sofistas y retóricos afirman "no cuidarse en lo más mínimo de la verdad, sino de la persuasión" (11), el logos no apunta en absoluto en este plano a decir la verdad y es así que Platón los considera diestros en el presentar como lo verdadero las ficciones que enseñan con visos de realidad (12). Es allí, en el hacer parecer verdadero lo que es falso y viceversa, donde se manifiesta el poder del discurso del que hablan sofistas y retóricos. El logos es aquí por cierto un instrumento, pero no para conocer lo real: él es una realidad en sí, nunca el signo de algo distinto de él mismo (13): no hay ninguna distancia entre la palabra y el ser. Es la no-diferenciación entre la realidad de las cosas y la realidad de los nombres la que conduce a Antístenes a la afirmación de que todo discurso, en cuanto dice el ser, es verdadero, con lo que se excluye la posibilidad de lo falso y del decir lo falso.

En algunos pasajes del *Entidemo*, Platón denuncia esta reducción de la realidad de las cosas a la realidad de las palabras que las expresan, según la cual es imposible decir lo falso (*psuedesthai*) puesto que decir es decir algo (*legein ti*), o sea lo que es, y es, entonces, decir lo verdadero (14); decir lo falso equivaldría a decir lo que no es, y ello es imposible (15); es la tesis defendida por ambos erísticos con argumentos tomados del eleatismo.

10) — Cf. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, p. 97 ss.

11) — PLATÓN, *Fedro*, 272 d-e. Cf. E. DUPREEL, *Les Sophistes*, Neuchâtel, 1948, p. 72.

12) — PLATÓN, *El Sofista*, 234 b-c. Este pasaje puede ser puesto en relación con los ya citados de *La República*, X 598 b-d y 602 b.

13) Cf. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 100.

14) — PLATÓN, *Entidemo*, 284 a.

15) — *Ibidem*, 284 c.

Los argumentos que emplean luego ambos personajes parecen ser de Antístenes: es imposible contradecir (16), dos proposiciones referidas a una misma cosa no pueden contradecirse, deben decir lo mismo o —en caso contrario— se refieren a cosas diferentes. La respuesta a las dificultades que se han suscitado no se cumple aquí, pero ciertas consideraciones del *Eutidemo* —como cuando se afirma que decir lo falso es, en cierto sentido, decir cosas que son, pero no como son (17) y del *Cratilo* ofrecen ya un esbozo de las soluciones que, apoyadas en un amplio desarrollo metafísico, habrá de dar *El Sofista*.

El objeto del *Cratilo* es la naturaleza de los nombres y la relación de éstos con el pensamiento y con la realidad. Cuestión ampliamente discutida en el ambiente de la sofística, Platón examina aquí las tesis opuestas de la naturalidad o de la convencionalidad de los nombres, posiciones de inspiración parmenídea y heraclítica respectivamente; es, en efecto, con relación a Parménides y a Heráclito que, como lo señala E. A. Wyller (18), Platón define su propio pensamiento en el movimiento ascendente de los diálogos del período último. La crítica de ambas posiciones conduce a plantear el problema de un método de investigación acerca del ser (*ousia*) de las cosas que proceda antes bien de las cosas mismas que de los nombres (19), que permita alcanzar el ser más allá de los nombres, lo que dará sentido al lenguaje mismo. El poder ir más allá de los nombres condiciona la rectitud de éstos en relación con las cosas. La necesidad de llegar a la *ousia* aparece al final del *Cratilo* en un pasaje en el que se muestra con claridad el significado ontológico de *alétheia*: ante la discordia entre los nombres que se pretenden verdaderos unos contra otros, "es claro que debemos recurrir fuera de los nombres a otras cosas que indicarán, sin el auxilio de aquellos, cuales entre ellos son verdaderos, porque mostrarán con evidencia la verdad de las cosas" (20).

16)— Sobre la cuestión de la inspiración parmenídea o heraclítica de los diferentes autores o corrientes de la sofística, ver lo indicado por P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 144, n. 1.

17)— PLATÓN, *Eutidemo*, 286 a Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 29, 1024 b 33. Acerca de la alusión a Antístenes y su relación con Protágoras, ver L. Meridier, Noticia previa a la edición francesa del *Eutidemo*, Paris, Les Belles Lettres, 1935, p. 129. También P. AUBENQUE, *Op. Cit.*, p. 104 n. 1.

18)— E. A. WYLLER, *Der späte Platon*, p. 38.

19)— PLATÓN, *Cratilo*, 439 b.

20)— *Ibidem*, 438 d.

Es en las cosas mismas y no en los nombres donde es preciso buscar y estudiar las cosas. El mejor y más claro conocer es el que conoce a partir de la verdad (*lektes alétheias*) y la da a conocer en sí misma para después estudiar su imagen y asegurarse si es tal como debe ser (21). Aunque el *Cratilo* no da aun de manera explícita, una solución acabada al problema en discusión, la instancia en la que este aparece situado es la del "hablar de modo correcto (*orthos légein*), que consiste en decir "en los modos y con los medios según los cuales la naturaleza quiere que las cosas se digan y sean dichas" (22). Sin entrar en la consideración de los diversos aspectos de esta cuestión, que estará en el centro de la reflexión aristotélica sobre el discurso verdadero, será suficiente indicar que si en el *Eutidemo*, después de determinar que verdad es "decir lo que es", se ha indicado que el decir lo falso es en cierto sentido decir lo que es pero no como es, la sustancia del *orthos légein* que aparece diseñada en el *Cratilo* designa el tipo que consiste en decir las cosas como son: "el discurso que dice las cosas como son es verdadero, dice lo verdadero, y el que las dice como no son, es falso" (23). La distinción de ambas formas del decir se encuentra en la base de la posibilidad de llamar a la primera discurso verdadero (*logos aléthēs*) y a la segunda discurso falso (*logos pseudēs*), separando aquel fundado en las cosas del que se halla alejado de éstas. Esto es retomando en *El Sofista* donde Platón —como posteriormente también Aristóteles— considera las condiciones del discurso verdadero.

Ante los discursos engañosos de la Sofística Platón, en el *Cratilo*, busca la solución en un lenguaje conforme a las cosas, un "lenguaje real" en los que las palabras sean expresivas de las cosas. Se encuentran ya esbozados aquí algunos de los desarrollos significativos que para el estudio del problema de la verdad ofrecen más tarde el *Teteto* y *El Sofista*.

3. *Teteto*

En los diálogos del último periodo Platón retoma y profundiza, tomando posición y sometiendo a crítica las teorías de sus contemporáneos, algunas de las aporías esbozadas en el *Eutidemo* y en el *Cratilo* acerca de la verdad y del discurso verdadero, aunque esta vez con argumentos metafísicos de fundamental importancia que comportan la solución definitiva —

21) — *Ibidem*, 439 a-b. En este pasaje, *alétheia* debe ser entendida con el sentido de *realidad*. De esta manera lo traduce, entre otros, L. ROBIN en la edición del *Cratilo* de la Pléiade (Cl. ad. loc.).

22) — *Ibidem*, 387 b.

23) — PLATÓN, *Cratilo*, 385 b.

en el marco de pensamiento— de aquellas aportas. Es necesario aquí señalar los momentos significativos de la articulación de dicha solución en el *Teeteto* y particularmente en *El Sofista*.

En el *Teeteto* Platón trata sobre la ciencia y elabora una crítica del fenomenismo y del relativismo de Protágoras que hace del hombre la medida de todas las cosas y de la teoría heraclítica del movimiento que los funda. Según la interpretación de Platón, tal tesis conduce a afirmar que es cada uno quien juzga la verdad de lo que se le aparece (*faínelai*), con lo cual la posibilidad del error resulta eliminada y la filosofía misma imposible en cuanto búsqueda de la verdad. No es posible en esta filosofía alcanzar la ciencia (*epistémē*), cosa que ya el *Cratilo* había esbozado, pues sensación y opinión son solamente un momento del conocimiento que necesita de la actividad del pensamiento para llegar a ser ciencia. En la marcha hacia la determinación de aquello en lo que consiste la ciencia, se descubre que es solamente en la *doxa* como acto judicativo donde residen lo verdadero y lo falso (24), afirmación que reaparecerá más tarde en Aristóteles (25). La distinción entre *doxa* verdadera y *doxa* falsa implica la cuestión de la posibilidad de esta última, es decir del error, cuestión que resulta problemática tanto en el plano del *logos* y del conocimiento como en el plano del ser. Hay que notar, sin embargo, que la concepción del *logos* que pone de manifiesto la tercera definición de la ciencia difiere de lo dicho al respecto en el *Cratilo* y se vincula con *El Sofista*.

¿La opinión falsa es la que tiene por objeto lo que no es, el no-ser? No parece posible, afirma Platón, pues opinar es opinar algo que es y opinar el no-ser no es opinión alguna (26). Afirmando que la opinión falsa no consiste en pensar el no-ser, el *Teeteto* religa el problema del error con el del no-ser. Si aquí aparece negada la posibilidad de pensar lo que no es, en *El Sofista*, en cambio, la manera diferente de concebir el no ser hará posible admitirla en un cierto sentido; aun cuando encierra ciertos elementos que prefiguran ya esta nueva concepción del no ser como lo *diverso* o lo *otro* — tal el intento de explicar la opinión falsa como un "juzgar-otro" (*allo-doxia*), opinión diversa que cambia un ser por otro —, el *Teeteto* no elabora aún una solución tal.

24)— PLATÓN, *Teeteto*, 194 b. Cf. *La República*, VI 508 d.

25)— Cf. L. M. REGIS, *L'opinion selon Aristote*, Paris-Ottawa, 1935, pp. 76 ss.

26)— PLATÓN, *Teeteto*, 189 a.

Planteados el problema de lo verdadero y de lo falso en relación con el problema del no-ser, interesa aquí llamar la atención sobre el significado que reviste la noción de verdad en este diálogo. En diferentes pasajes del *Teeteto*, *alétheia* aparece en relación con el método de la investigación y con el sentido de rectitud frente a lo falso (27), pero la relación fundamental que estos ponen de manifiesto se establece entre *alétheia* y ser: así, por ejemplo, hablando de la tesis de Protágoras, se dice que —según ésta— cada hombre “piensa cosas que para él son verdaderas y reales” (28); y, un poco más adelante, pregunta Sócrates: “¿puede alcanzar la verdad quien no llega hasta el ser?” (29); para añadir en seguida: “¿podrá uno tener conocimiento de aquello de lo cual no alcanza la verdad?”; o cuando, por último, se afirma que no es en las impresiones sensibles sino en el razonamiento sobre ellas que es posible alcanzar “el ser y la verdad” (30).

Los pasajes del *Teeteto* a los que pertenecen las expresiones citadas revelan que *alétheia* se halla en estrecha unión con *ser* (*Ousia*) (178 b, 186 c) y *rectitud* (*orthé*) (161 d) y en oposición con *apariencia* (*eidolon*) (150 c) y *falsedad* (*pseudós*) (150 c, 161 d). Platón establece en ellos una correlación entre verdad y ser, significación ontológica de lo verdadero que ya se ha mostrado en otros textos platónicos pero que aquí aparece inserta en la trama de la argumentación metafísica que habrá de encontrar su apogeo en *El Sofista*.

El problema del error y de lo verdadero no recibe en este diálogo una solución satisfactoria (31). Una vez planteado el problema, Platón propone distintas soluciones que a continuación desecha como inadecuadas dejando abierta la cuestión, modo de proceder que no es extraño al método empleado y a los fines perseguidos en este diálogo. Si el *Teeteto* muestra que es posible el error aún en el ámbito de los objetos inteligibles (32) cuando la mente juzga de manera inadecuada y que ello implica en cierto sentido

27) — PLATÓN, *Teeteto*, 150 c y 161 d.

28) — *Ibidem*, 175 b.

29) — *Ibidem*, 186 c.

30) — *Ibidem*.

31) — Cf. F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, 6ª ed., London, 1964, pp. 110-111. Ver igualmente A. LEVI, *Il problema dell'errore nella Metafisica e nella Gnosologia di Platone*, Padova, 1970, pp. 62-84.

32) — Entre las referencias que pueden ser aducidas en esta línea cabe mencionar las conclusiones del *Teeteto* sobre número y totalidad numérica. Ver, por ejemplo, 204 d ss.

en no-ser, el paso siguiente será el preguntar por el puesto de éste en la esfera de las Ideas.

El pensamiento de Platón se ha enfrentado con el error como *factum*. en su camino ya se hallaba, también como un hecho, el *logos* capaz de decir las cosas como son. La pregunta es entonces, ¿qué es lo que en el lenguaje mismo hace posible que haya error? En tal perspectiva, la aporía de la verdad consiste para Platón en llegar a determinar la estructura fundamental del lenguaje que permita explicar la existencia del error (33). Resultará útil señalar que tal formulación de la dificultad reposa sobre la convicción de que verdad es el ser mismo de las cosas y de que el *logos*, en cuanto posee la capacidad de decir las cosas tal como ellas son, tiene su origen en una instancia originaria de verdad, es primeramente verdadero aunque en su interior mismo esté dada la posibilidad del error; en efecto, si bien el *logos* posee aquella capacidad de decir las cosas como son, él puede también decir las diferentes de como son, y eso consiste el decir error (*pseude legein*). Por otra parte, la concepción misma del *logos* en el que se sitúan lo verdadero y lo falso según el *Teeteto* y *El Sofista* mostrará la ulterioridad del problema del discurso con respecto al de los términos y donde la rectitud discursiva sustituirá a la de los nombres, todo lo cual se encuentra en relación con la posición que, como se verá, habrá de sostener Aristóteles acerca de lo verdadero.

4. El Sofista

Párménides, junto con Heráclito y un sector de la Sofística, constituyen el horizonte que en cierto modo limita y esclarece los diálogos de este período y en especial el *Sofista*. La tesis de Antístenes sobre la imposibilidad de toda predicación que no sea tautológica, no es, en este sentido, sino la consecuencia extrema de lo afirmado por Párménides, la superación del cual es precisamente el objetivo de Platón en buena parte de este diálogo. El problema de la predicación se planteó en un primer momento en términos de la conciliación entre lo uno y lo múltiple. Pero no ha sido Aristóteles el primero en preguntar por la posibilidad de que un mismo ser reciba predicados diferentes (34): Platón creía resuelta ya la cuestión con su teoría de la participación de los géneros o Formas entre sí, según la cual algunos géneros se comunican mutuamente y otros no y otros, como *ser* y *otro*, se extienden a todos los géneros (35). Lo más

33)— Esto es examinado especialmente en *El Sofista*, a partir de 251 a.

34)— Cf. S. MANSION, *Aristote, critique des Eleates*, en *Revue Philosophique de Louvain*, 51, 1953, pp. 183-184 especialmente.

35)— PLATÓN, *El Sofista*, 251 d-e; 252 e; 254 b-c.

propio de la solución de *El Sofista* sería "la identificación del no-ser con el otro de la diferencia ontológica" (36); el ser es uno y no es la pluralidad de otros, e implica el no-ser concebido no de manera absoluta sino como alteridad; con ello el ser se constituye como uno de los géneros supremos y lo predicación se hace posible.

En *El Sofista*, y ya en parte en el *Teteto*, la relación entre los *eide* se vuelve temática y con ella el problema de la estructura del *logos* y del lugar propio de lo verdadero y de lo falso, que sustituye al problema de las palabras. ¿Cuándo hay, propiamente, *logos*, discurso? El primero y más sencillo *logos* es el más breve entrelazamiento (*symploké*) de palabras que no sólo nombra sino que dice o determina algo sobre las cosas "poniendo juntas una cosa con una acción por medio del nombre y del verbo" (37). No es en el simple nombrar, o enunciar términos aislados, sino en dicha *symploké* donde aparece la posibilidad de lo verdadero y de lo falso (38), entrelazamiento que corresponde al de las cosas (39) y que remite a la comunicación de las ideas. Tal el proceder que conduce, previa determinación de que el *logos* es *logos* "de algo" (*tiñds*), a la distinción entre discurso verdadero y discurso falso.

La cuestión de los modos y los medios de acuerdo con los cuales las cosas deben decirse planteada en el *Cratilo* (40) es aquí retomada y encuentra solución en una instancia en la que el lenguaje está formado por nombres y verbos que revelan las cosas y donde el *logos* es *logos* de lo que es. Hay que señalar, sin embargo, que si en el *Cratilo* el *logos* es combinación (*Synthesis*) de nombres y verbos (41) formalmente análoga a la *symploké* de la que habla *El Sofista*, en aquel diálogo la *synthesis* constitutiva del *logos* se limita a recibir y repetir un valor de verdad ya constituido previamente en sus términos (42) mientras que *El Sofista* distingue claramente el "decir" algo (*légein*) del "nombrar" (*onomastheîn*) (43) y reconoce únicamente al *logos* la propiedad de ser verdadero o falso.

36)— E. A. WYLLER, *Der spate Platon*, p. 73.

37)— PLATÓN, *El Sofista*, 262 c-e.

38)— *Ibidem*, 263.

39)— *Ibidem*, 262 d-e.

40)— PLATÓN, *Cratilo*, 387 b.

41)— *Ibidem*, 431 c.

42)— *Ibidem*, 451 a-c.

43)— PLATÓN, *El Sofista*, 262 d.

El discurso verdadero es el que dice las cosas como ellas son (44). El discurso falso es el que dice, en cambio, las cosas de un modo distinto a como ellas son, y aunque se refiere a un hecho existente afirma de él algo diferente de lo que es, un no-ser en el sentido de ser *otro*. De tal modo Platón, después de haber dado consistencia al no-ser (relativo) bajo la forma de *otro*, llega a explicar el juicio falso precisando que error no consiste en decir no lo que no es sino en decir lo que es, pero lo que es otro que el sujeto al que se refiere. Si la tesis sofística, probablemente de Antístenes, según la cual no hay sino verdad, todo discurso es verdadero y es imposible contradecir, fue la que estimuló la reflexión de Platón, ella resulta así superada y recuperada entonces la posibilidad de dar razón del error y, en cierto sentido, la posibilidad misma de decir la verdad.

Las consideraciones precedentes han respondido al propósito de elucidar los rasgos principales del pensamiento platónico acerca de la verdad, poniendo de manifiesto, por una parte, el alcance ontológico de su concepción y por otra, el nivel propio y los caracteres fundamentales de la aporía de la verdad y de la reflexión sobre el discurso verdadero y el discurso falso, alternativa que sobreviene con Platón (45) pero sobre la base de aquella significación ontológica previa y fundamental (46).

44)— *Ibidem*, 263 b.

45)— Es sabido que M. HEIDEGGER ve en el pensamiento de Platón una mutación de la esencia de la *alétheia*, mutación que consiste en el paso de la verdad como "des-velamiento" (*Unverborgenheit*) a verdad como "rectitud" (*Richtigkeit, orthotes*) bajo el predominio de la idea. Cf. es especial M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947, pp. 40 ss.; E. TUGENDHAT, *Ti kata tinós. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg, 1958, en particular las rectificaciones de p. 9, n. 10; L. IUGARINI, *Sulla questione heideggeriana del superamento de la metafísica*, en *Il Pensiero*, 3, 1958, 17-192, en especial 161-171; P. FRIEDLANDER, *Platon*, I, 2ª ed., Berlin, 1954; C.J. CLASSEN, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, Xetemata, XXII, München, 1959, pp. 94 ss.

46)— Sobre el significado ontológico de *alétheia* en Platón, ver entre otros O. APALT, *Platonische Aufsätze*, Leipzig u. Berlin, 1912, pp. 31-50, en especial 36; E. TUGENDHAT, *Ti kata tinós*, quien rectifica (en p. 7, n. 6 especialmente) lo afirmado por P. FRIEDLANDER, *Platon*, I, cap. XI en particular.