

'Αλήθεια y sus usos y significados en Platón

Óscar Velásquez
Universidad de Chile

Me propongo examinar ciertos usos lingüísticos de 'verdad' y 'verdadero', como un modo de establecer quizá con mayor claridad la amplitud y complejidad de su significado. La palabra naturalmente se muestra en compañía de otras, sea en expresiones breves o en oraciones. Como sujeto o predicado en una frase, 'verdad' va mostrando en el discurso con qué tipo de verbos, adjetivos u otras partes de la oración suele mezclarse. Así, en el devenir del pensamiento de Platón van apareciendo modos expresivos que van dando cuenta de cuál pudo ser la significación de 'verdad' en sus escritos. El estudio está hecho considerando los diálogos como un todo, sin dar una importancia mayor a una posible evolución del concepto, de un antes y un después. Se quiere saber algo de qué pensó Platón que era la verdad.

La verdad y su sentido espacial

Algunos textos de Platón presentan la verdad como algo que está en una parte y se puede ir a buscar. Está consagrado en nuestros idiomas la idea de 'buscar la verdad'. Ahora bien, hay en el mito del *Fedro* una planicie que atrae en tumulto a las almas deseosas de verla. Es la "pradera de la verdad" (τὸ ἀληθείας... πεδῖον, *Fdr.* 248b) donde crece el pasto para la parte mejor del alma, y que nutre el ala que le da su ligereza. Se supone que allí existen al menos ciertas realidades inteligibles como la justicia, la templanza, que son específicamente nombradas, y en especial la belleza (cf. 250b-d). El alma es el coche, o mejor dicho, el auriga y sus dos caballos que se esfuerzan por alcanzar, más allá del movimiento circular, el espacio exterior del cielo (εἰς τὸν ἔξω τόπον). Junto con algo que comer, hay además algo que ver; y el alma en ese instante "mientras se haya perturbada por los caballos, apenas puede también mirar los objetos reales" (τὰ ὄντα). La verdad, entonces, parece relacionarse en esta imagen con lo que está y se ve allí, aunque ella misma no es otra cosa que una suerte de contorno. De ahí que se pueda hablar de cercanías y lejanías con respecto a ella. Pues así como "la especie del sofista" se muestra como algo "difícil y arduo de capturar" (*Sof.* 218d), y por tanto el objeto de la cacería puede acercarse o alejarse de nosotros, así

también se puede estar “lejos (πόρρω) de los asuntos propios de la verdad” (*Sof.* 234c). Sea cual sea la relación que se mostrará que hay entre la verdad y el ser, es entendible en consecuencia que todo el activo movimiento de la Caverna es representativo de los espacios que la famosa alegoría concede a los niveles de realidad. Después de volver el cuello y mirar hacia la luz, podemos ver ahora a uno de los liberados, “hallándose un poco más cerca (ἐγγυτέρω) del ser”, realizar un giro hacia objetos más reales y ver con mayor justeza (*Rep.* 515d). Se levanta, se vuelve el cuello, se camina, se mira hacia aquello como si fuera una cierta cosa. De un modo semejante la verdad puede *escapársele* a uno. Es Parménides que en estos términos pone en guardia a Sócrates, empeñado en definir antes de ejercitarse en la dialéctica: que mientras es aún joven se esfuerce, le dice, porque “si no la verdad se te escapará” (*Parm.* 125d). Y no es otro que Calicles el que enrostra a un Sócrates ya maduro (si podemos colocar la fecha dramática del *Gorgias* ya pasado el 427 a. C.) el que pase haciendo justamente lo que mucho antes —según la ficción de Platón— el filósofo de Elea le había recomendado, es decir, *buscar* (διώκειν) la verdad (*Gorg.* 482e). No deja de ser interesante el uso de un verbo tan propio de la épica y de la caza en relación con un asunto de las características de la verdad. Parece asociarse a su búsqueda la idea de que el objeto se nos puede escapar de nuestra persecución (cf. *Fil.* 66b), y que elude con cierta facilidad nuestros intentos de alcanzarlo.

La verdad como algo que se habla

‘Decir la verdad’ no tiene nada de extraño como expresión, pero esta y otras locuciones semejantes pueden proporcionar algún material al examen del tema. La verdad es algo que se habla y no solamente un asunto de lo que se habla. Recorro nuevamente al mito del *Fedro*. El espacio supraceleste jamás ha sido cantado por ningún poeta de aquí abajo de una manera digna; así entonces, “uno debe atreverse por tanto a decir lo verdadero (τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν) dice Sócrates, sobre todo cuando se está hablando sobre la verdad” (περὶ ἀληθείας λέγοντα, *Fdr.* 247c). Por supuesto que Platón está lleno de frases del estilo de ‘decir verdad’ sea mediante el sustantivo, el adjetivo o el adverbio, o bien, incluso con el verbo ἀληθεύω. En nuestra tradición occidental tenemos además el impacto del lenguaje bíblico, sobre todo a través de la Septuaginta griega y la Vulgata latina. Y si bien el vocablo hebreo *emet* reúne el triple significado de ‘firmeza’, ‘lealtad’ y ‘verdad’, estos sentidos tuvieron diversos modos de

acomodarse al interior de nuestra cultura. Así, lo que, por poner un ejemplo, en el texto hebreo de Génesis 24, 48 está como ‘camino seguro’, en la Septuaginta es ἐν ὁδῷ ἀληθείας y en la Vulgata —volviendo de algún modo al hebreo— es ‘recto itinere’; o bien, caminar ‘en lealtad’ del texto hebreo en Isaías 38, 3 es μετὰ ἀληθείας e ‘in veritate’. Y por supuesto ‘decir la verdad’ es una expresión que encontramos en la biblia hebrea. Para utilizar un solo ejemplo, vemos en 2 Crónicas 18, 15 donde el rey de Israel conmina a Miqueas a no decir más que la ‘verdad’. La biblia griega usa ἀλήθεια con el verbo λαλῶ, y la latina usa *verum* con el verbo *loquor*.

Ahora bien, naturalmente Platón recoge un uso muy antiguo del lenguaje griego que se remonta a Homero. Esto tiene su interés en todo caso, pues nos revela un aspecto más originario del significado del grupo de *aletheia*. Lo que se afirma inicialmente con expresiones como ‘decir verdad’ es hablar sin nada que ocultar, es un manifestarse sin encubrimiento, es decir, lo verdadero aquí es lo opuesto de lo falso. Se niega lo erróneo y lo mentiroso (ψευδής) con esa actitud de ‘desocultamiento’ en el hablar: ‘dijo verdad’. De ahí que el sentido arcaico del adjetivo ἀληθής (en lo que respecta a este tipo de expresiones, y tratándose especialmente de personas) es hablar sobre algo real, no lo meramente aparente que resulta por ello ser falso. El sentido de ‘veracidad’ como profesión de verdad, según nos informa Liddell & Scott, es posterior a Homero. Es como ser honesto. En ese contexto se explica mejor, según creo, el proverbio de Alceo οἶνος καὶ ἀλήθεια, *in uino ueritas*. La sentencia acumula de alguna forma los dos sentidos: con el vino está la verdad y su ausencia de falsedad, y además la franqueza de la veracidad del ebrio. Los niños suelen poseer esos rasgos de carácter, de ahí que Platón pone en boca de Alcibíades (en una variante quizás del proverbio, en *Banquete* 217e) el dicho “el vino con niños y sin niños”. Ambos, el niño y el ebrio comparten esa veracidad que él proclama es también la de su cuento (τὸ λεγόμενον/ἀληθής). Vemos por otra parte que, recogiendo el uso sobre todo de los trágicos, se quiere significar la condición de verdadero y real de cualidades y sucesos. El sustantivo experimenta una parecida evolución. Nos hallamos así ante una ‘verdad’ en la que por decir así subyace un opuesto, ‘mentira’, o ‘falsedad’. Es posterior a Homero el significado ‘verdad’ como afín a ‘realidad’; y si hay opuesto, es un equivalente o similar a ‘apariencia’. De aquí parte todo, y deberíamos suponer que los significados por lo general se van superponiendo y enriqueciendo, sin que ello impida en su momento (como se verá pronto en el caso de nuestro autor) una cierta

especialización en los sentidos de este conjunto semántico. Aquí ya es posible ver que se insinúa una cierta relación entre verdad y realidad.

Ahora bien, si hallamos a Sócrates (ese hombre “hábil en hablar”) diciendo “ustedes van a escuchar de mi toda la verdad” (*Apol.* 17b; cf. 20e, 33c) entenderemos que no solo él no pretende ocultar nada, sino también quiere dar un testimonio de su honradez. Es su defensa, y es fundamental por tanto ser claro en el lenguaje y volver al lecho básico del idioma. Este es el caso también de Eutifrón, la vida de cuyo padre podrá estar pronto en peligro por la acusación de su hijo. Es Sócrates ahora el que exige claridad: “Por tanto tenemos que examinar otra vez desde el principio qué es lo piadoso, porque en lo que de mí depende no cederé hasta que lo sepa. Pero no me desdeñes, sino que aplicando a todo tipo de aspecto tu mente lo más posible, dime ahora la verdad” (ὄνν εἰπὲ τὴν ἀλήθειαν, *Eutifrón* 15d). Esto es equivalente en primer lugar a decir, ‘no me ocultes la verdad’ que tú crees saber. Porque Sócrates bien sabe que Eutifrón cree saber “con precisión lo que es piadoso y lo que no” (*ibid.*). Es un llamado a ser sincero. Ahora bien, como para Sócrates saber sobre una virtud es la vía correcta para llegar a ser virtuoso, el conocer qué es en realidad la piedad es a la vez el modo de conocer la verdad de lo piadoso y la posibilidad cierta de alcanzar esa virtud. La actitud doctrinaria, acusatoria y poco compasiva de Eutifrón no parece armonizar con el modo de actuar de un hombre piadoso, por lo que la indagación de Sócrates va directo al grano. Cuando busca saber si Eutifrón es capaz de definir lo piadoso, mediante la verdad de lo definido descubrirá que este sabe, y por tanto, conocerá que *es* como lo que sabe. Pero mientras se demuestra que no sabe, no solo está claro que no debe acusar a su padre; queda también en duda su piedad.

Esa cosa llamada verdad

Uno también posee cosas que tienen carácter de intangibles, como tener un saber o una virtud; así se puede a su vez *poseer* la verdad. Eso está en nuestro lenguaje como lo estaba entre los griegos. El ‘participar de la verdad’ (cosa de la que el orador no se ocuparía; cf. *Fdr.* 272d) significaría que ella es algo que trasciende nuestra propia individualidad y se puede compartir con otros. Así entonces, el orador del *Fedro* “no tiene necesidad alguna de ser partícipe <del conocimiento> de la verdad”. Ahora bien, eso indicaría que en estos casos la verdad es concebida como una especie de acerbo que se comparte o no. Una verdad doctrinal, por ejemplo, tiene algo de eso. De ahí tal vez la

idea de que la verdad es algo que se puede suministrar o proporcionar a otros; o bien hacer un don errado de ella, como Thamus de Egipto le señala al dios Theuth, inventor de la escritura: “Una apariencia de sabiduría proporcionas (πορίζεις) a tus discípulos, no una verdad” (*Fdr.* 275a). Por otra parte, al hablar de los poetas en el libro X de la *República*, el filósofo se refiere a los imitadores de imágenes de virtud, que no ‘alcanzan’ (οὐχ ἄπτεισθαι, *Rep.* 600e) la verdad. El verbo ἄπτω transmite esa idea casi física de tocar (voz media); la verdad es aquí algo a lo uno se puede sujetar.

Entre las expresiones que mejor se prestan para explicar este aspecto de la verdad están aquellas que se construyen con alguna forma del verbo ἔχω. El Sofista tiene una sabiduría que es solo apariencia, pero no es alguien “que posee la verdad” (οὐκ ἀλήθειαν ἔχων, *Sof.* 233c). Esta posesión entraña un conocimiento, como se verá luego; y eso es lo que le falta al sofista. Carece en suma de un saber acerca de las Ideas. Si no existen esas entidades auto-subsistentes, son los objetos sensibles los que las suplantán. En consecuencia, como lo afirma en el *Timeo*, en ese caso todas las cosas “que percibimos mediante el cuerpo son las únicas que poseen tal calidad de verdad” (51c). Se insinúa un aspecto de la verdad que habrá que tratar, es decir, el que haya cosas que *tienen* verdad. Hombres y cosas pueden poseer la verdad, aunque todavía no hemos visto cómo. Hay que añadir a estos dos, en todo caso, una ‘verdad’ que se adquiere al interior del discurso. Dos discursos, no uno, puesto que los *logoi* de los que habla, por ejemplo, en *Timeo* 53c, son los relativos a los cuatro cuerpos geométricos más bellos, y que constituyen la generación de los respectivos cuerpos primarios del mundo. Obtendremos la verdad si logramos explicar esas constituciones corporales. Es la verdad que está en un saber ‘verosímil’, que es ciencia sobre el mundo, el que una vez obtenido nos permite ‘tener’ a su vez esa verdad relativa a lo sensible. La verdad que está en el discurso verdadero tendrá que ser analizada también, aunque no ahora. Las cosas pueden ser a su vez acontecimientos, ‘hechos que sucedieron’, y cuya investigación se ha realizado “no sobre algo vacío, sino sobre algo que ha acontecido y que posee una verdad” (*Leyes* III 684a). Debido a que los acontecimientos históricos estudiados tienen su verdad (ἔχον ἀλήθειαν) el estudio acerca de ellos no es algo vano. Queda abierta entonces una interrogante fundamental que habrá quizá que examinar: “¿Es posible en consecuencia alcanzar la verdad sin alcanzar también su ser?” (*Teet.* 186c).

La visión de la verdad

Y resulta que también *vemos* la verdad. Hay al parecer objetos que la verdad y el ser alumbran (καταλάμπει, *Rep.* 508d). Queda en claro en todo caso aquí que es el alma la que al fijarse en algo así “lo comprende, lo conoce y muestra poseer entendimiento”. Por tanto, si vemos la verdad es que lo hacemos con nuestras capacidades espirituales, no las corporales. Según el mito del *Fedro*, “toda alma que mientras se encontraba en el séquito del dios pudo vislumbrar de algún modo las realidades verdaderas (κατίδη τι τῶν ἀληθῶν), queda libre de pruebas hasta la revolución siguiente, y si ella fuera capaz de hacerlo siempre, para siempre queda exenta de daño” (248c). Después de mil años las almas eligen una segunda existencia. Escogen a su gusto entre existencias animales o humanas; y se añade: “porque el alma que jamás ha visto (ἰδοῦσα) la verdad no se encaminará hacia una forma humana” (*Fdr.* 249b). Ahora bien, verdad es algo apropiado al alma; y si según el *Fedón* el cuerpo es considerado un impedimento (ἐμπόδιον: ‘algo que obstaculiza’) respecto de la adquisición de la sabiduría (τῆς φρονήσεως, 65a), este no garantiza la verdad que mediante él se pudiera obtener. Hay en consecuencia una visión espiritual, que se continúa expresando en un lenguaje que tiene mucho de sensorial. Así, los que deben volver a la Caverna después de haber salido de ella, una vez que se habitúen a la oscuridad, verán (ὄψεσθε, *Rep.* 520c) mil veces mejor que los de allí. Esta acción supone el uso de la vista para mirar, pero es una visión que se entiende que es realizada por almas que han experimentado el periplo completo de la Caverna. Para el caso de la transformación de la ciudad, que es lo que se les pide ahora a los retornados, se utilizará precisamente esta ventaja que los coloca muy por encima de los prisioneros: “Y conocerán qué es cada simulacro y su proveniencia, porque han visto (έωρακένοι) la verdad concerniente a las cosas bellas y justas y buenas” (*ibid.*). Lo que han visto son los seres inteligibles en cuanto iluminados por el Bien. Es evidente entonces que la verdad *se ve*; pero esta visión se origina claramente en dos elementos. Primero, es una verdad que atañe a esas realidades inteligibles, ‘cosas’ ideales, y que ella está, por decir así, ‘cerca de’, ‘en torno a’ ellas (πέρι). ¿La verdad que circunda los inteligibles? Ese puede ser el caso, es decir, lo que de ellas aparece y se muestra al intelecto. Por lo visto, no hay verdad así no más; porque la verdad parece ser algo que acompaña y está con todo ser inteligible. Habrá que investigar qué pasa con esto. En segundo lugar, para ver la verdad hay que tener un alma que ha aprendido a experimentarla. El ojo es el órgano

‘más parecido al Sol’ (ἡλιοειδέστατον, *Rep.* 508c) de todos los instrumentos del sentido, y recibe de él, a modo de un don desbordante, el poder que posee. Se necesita por tanto la luz como algo intermediario, y entonces hay Sol y luz, ojo y visión. De manera análogo el alma tiene su propio poder, que es el entendimiento; el Bien es la fuente originaria de todo, y lo inteligible es el equivalente de la luz. Este espacio inteligible es compartido por las Ideas, que son el ser, y la verdad.

La verdad desde la perspectiva del Bien

En *República*, ya en el proceso de ver cómo se habrá de organizar y gobernar la ciudad, Sócrates declara que el guardián debe saber “de qué modo son buenas” esas cosas justas y hermosas que están entre las Ideas centrales de su proyecto político (*Rep.* VI 506a). Por aquí comienza el examen más importante de toda la obra—que conduce a las grandes alegorías del Sol, la Línea y la Caverna—, y se inicia a modo de un análisis sobre la relación entre los inteligibles y el Bien: “En consecuencia, dice, nuestra constitución tendrá su perfecta y definitiva organización solo cuando este tipo de guardián, que conoce de esas cosas <inteligibles>, cuide de ella” (*ibid.*). Porque las opiniones sin conocimiento son defectuosas, y el gobernante debe poseer un saber acerca de esas realidades superiores que llevan a la verdad, más allá de la opinión. Y esas realidades son de por sí cognoscibles, es decir, inteligibles. Pero con el Bien hay un problema de conocimiento, cuya aclaración radical Platón prefiere no emprender, pero que parece dejar en claro al menos en un nivel de alegoría. No se podrá entonces explicar el Bien a diferencia de la exposición que sí se pudo hacer de los inteligibles. Se puede hablar la verdad pero no el Bien, que sin más se toma en un principio por indefinible. Las razones de esto las deberíamos solo comprender *a posteriori*. Hablará del hijo del Bien, y se considera necesario ahora reagrupar los acuerdos a que se ha llegado de las discusiones anteriores. Por lo menos en lo que respecta al hijo no puede seguir usando tácticas dilatorias. Así entonces, se dice que hay ciertas cosas como las ‘cosas bellas’, que son muchas; que hay una sola cosa como lo ‘bello en sí’, que corresponde a una sola Idea (κατ’ἰδέαν μίαν, 507b). Se nombran por supuesto otros inteligibles.

Se inicia en seguida el discurso sobre el Bien, mediante semejanzas. Sucede, entonces, que la luz es un intermediario del Sol; y el ojo humano, no puede ver en la oscuridad y solo ve cuando hay luz. Ella le proporciona a la vista la facultad de ver y de

que las cosas sean vistas. No es solo porque las cosas se iluminan que el ojo ve, sino que el ojo tiene también su luz, y su facultad de ver se mantiene intacta incluso cuando no hay luz exterior. El ojo fue capaz de ver, dice Timeo en un paso que complementa el de *República*, cuando se formó un solo cuerpo unificado de luz por entre la recta dirección de los ojos, de modo que “donde fuera que la luz que salía del interior cayera sobre la luz coincidente de los objetos exteriores” (*Ti.* 45c), había visión. Una radiación que viene de la mirada y otra que proviene del brillo de las cosas iluminadas. Para eso debe haber luz; pero no hay luz sin Sol, que es otra cosa que ella. De este modo, el ojo tiene visión en último término porque hay Sol. Así, podríamos decir, la causa de la visión es el Sol.

Se dice que el ojo es el órgano *helioeidéstaton*, ‘más semejante al Sol’, para afirmar quizá dos cosas: primero por ser un órgano plenamente transparente a la luz que viene de fuera, y luego por ser él mismo fuente del fulgor de luz que sale al encuentro del mundo exterior iluminado. En consecuencia, el poder que el ojo se procura (κέκτηται, 508b) es algo ‘suministrado’ (ταμιευομένην) por el Sol, dice Platón, y aquí añade un nuevo y enigmático vocablo usado solo una vez en *República*, “como algo *infuso*” (ὡσπερ ἐπίρρυτον, *ibid.*). La frase completa dice, en forma de pregunta: “¿Y no es así que <el ojo> está en posesión del poder que tiene puesto que le está siendo suministrado desde el Sol como algo infuso?”. Me he detenido en este punto por considerarlo importante para el esclarecimiento posterior del significado de ‘verdad’.

Ahora bien, un tema decisivo tiene lugar aquí cuando Platón manifiesta que el Bien ha engendrado al hijo del Bien *ανάλογον ἑαυτῷ*, es decir, ‘a semejanza de sí mismo’. La ‘analogía’ establece una relación de semejanza entre cosas distintas, y en este caso hay una relación en que el Bien y el Sol están en correspondencia. Queda en claro, además, que esta proporcionalidad entre ambos se hace manifiesta como una ‘analogía’ de los espacios en que ejerce su capacidad uno y otro: el Bien en el *topos noetós* y el Sol en el *topos aisthetós*. Luego, como una ‘analogía’ del conocimiento, es decir, del ejercicio del poder intangible o sensible de uno y otro, del Bien sobre la inteligencia y los objetos de ella, por una parte, y del Sol sobre la visión y los objetos de visión, por otra. Si la verdad, entonces, tiene que ver con la inteligencia (νοῦν) y las cosas inteligibles (νοούμενα, 508c), ella está de un modo que habrá que esclarecer en esta ‘analogía’. La proporción es diáfana: ‘como es el Bien en la región inteligible a (πρὸς) la inteligencia y los objetos inteligibles, así es el Sol en la región visible a (πρὸς)

la visión y los objetos visibles'. La fórmula *ho ti per* indica la proporción, la preposición *pros* + acusativo expresa la relación.

Desde aquí el texto de *República* se encamina a su punto decisivo, en el que todo este análisis de Platón se revela como un brillante preámbulo a su teoría de la verdad. Para llegar a ella, además, Platón ve la necesidad de recordar que inteligencia es en un alma, es decir, la inteligencia de la que habla es la del hombre dotado de razón en el ejercicio de su actividad dialéctica. Por eso ahora dice que esta comparación debe extenderse al alma (508d): “Cuando, pues, ella fija su atención en aquello de donde resplandece la verdad y el ser pudo comprender y conocerlo (es decir, al Bien), y demuestra tener inteligencia”. El ‘de donde’ (οὗ) es el Bien, que el alma acaba de conocerlo como lo ‘desde que’; pues lo conoce como el origen causal de lo demás en la región inteligible. La verdad, entonces, es una suerte de efecto, un resplandor (καταλάμπει). Pero no propiamente ella y el ser brillan —puesto que lo que se afirma concierne primero que todo al Bien, de qué modo podemos conocerlo— sino ‘cuando el alma fija sus ojos, por decir así, en el brillo desde donde lucen la verdad y el ser’, entonces ella puede comprenderlo y conocerlo. Una afirmación fundamental, curiosamente olvidada por muchos intérpretes. Se afirma en consecuencia que al Bien se le conoce aquí como proviniendo, no como siendo. Después se podrá conjeturar también que se lo puede conocer tal cual es. Mas, lo que aquí se dice es que conociéndolo en su manifestación se lo conoce como verdad y ser. El rostro visible del Bien es la verdad. Esos dos aoristos (ἐνόησε τε καὶ ἔγνω: “pudo comprender y conocerlo”) un poco incómodamente para nosotros colocados junto a un presente (φαίνεται: “y demuestra tener inteligencia”) indican un inicio y un final de esta acción por la que el alma, gracias a esta comprensión mediata del Bien, ‘demuestra <por eso> tener inteligencia’. Es un nuevo desarrollo de lo afirmado más arriba por Platón de la ‘inteligencia’ (ahora *aletheia*) y ‘las cosas inteligibles’ (ahora *to on*). Se supone que la verdad y el ser brillan según que reciben del Bien su ‘luminosidad’, al modo como las cosas del mundo visible son iluminadas por el Sol, por lo que ellas también brillan al ser iluminadas.

Es posible entonces comprender y conocer el Bien, lo dice Platón; mas parece señalar al presente un conocimiento del Bien que se ejerce “desde” los inteligibles, es decir, conjeturo, en cuanto realiza una acción semejante a ese suministrar propio del Sol de su luz sobre las cosas. Por tanto, El Bien lo hace de un modo análogo a ese “como

algo infuso” (ὄσπερ ἐπίρρυτον, 508b.), puesto que su explicación del Bien está siendo hecha sobre todo en relación con la verdad y el ser. No se debe olvidar, sin embargo, que la vía dialéctica de la Caverna señala específicamente un final (τηλευταῖον δὴ) que simboliza la comprensión del objeto superior, la obtención de ese *mégiston máthema* al que deben aspirar los guardianes. Dice en consecuencia: “Y así finalmente, creo, él sería capaz de mirar y contemplar el Sol tal como es, no en las aguas, ni sus apariciones en un cimiento extraño, sino el Sol mismo en su propio emplazamiento podría ver y contemplar tal como él es” (*Rep.* 516b).

Es preciso, entonces, entender esta teoría sobre la verdad desde su doctrina del Bien. Esto se revela en el paso de *República* VI 508e 1 ss. Traduzco: “Di por tanto que aquello que proporciona la verdad a los objetos de conocimiento y da la facultad al que conoce, es la idea de bien; y concíbela siendo la causa del saber, y de la verdad cuando se la conoce; y así, por muy hermosos que sean ambos, el saber y la verdad, juzgarás rectamente si consideras a aquello distinto, e incluso más bello que estos;”. Así, cuando conocemos al Bien en sus criaturas inteligibles, lo que conocemos es la verdad. Esta verdad así entendida es el acto de conocer de la inteligencia que ve el Bien en los objetos inteligibles. Por supuesto, eso no es comprender propiamente el Bien. Esto significaría, sin embargo, que el alma solo conoce realmente la verdad (“demuestra tener inteligencia”) cuando la ve en su relación con el Bien; y en una dialéctica ascendente, como parece ser el caso presente, este es el único modo de acceder al conocimiento final del Bien. No podemos prescindir de la verdad, entonces, si aspiramos a comprender el Bien. La verdad, por consiguiente, hasta donde la podemos discernir según estos análisis, sería la manifestación inteligible del Bien, así como ‘los seres’ (τὰ ὄντα) son su consolidación entitativa. Es, en consecuencia, esencialmente platónico decir que la verdad dice ser inteligible.

Publicado en Revista *Iter* 2005 *¿Quid est veritas?* pp. 49-59