

Francisco Bravo\*

## La distinción entre *doxa* y *epistêmê*. Del *Menón* a la *República*

### Resumen

Retomo, en este artículo, la conocida distinción platónica entre *doxa* y *epistêmê*, hecha principalmente en el *Menón* y la *República*. Pero subrayo con énfasis particular la diferencia de criterios, de un diálogo a otro. Mientras que en el primero predomina el criterio lógico de la estabilidad de *epistêmê* y la inestabilidad *dóxa*, debida respectivamente a la concatenación (*desmós*) y la falta de concatenación de sus elementos, el segundo enfatiza el criterio ontológico de los objetos: la misma cosa no puede ser aprehendida por la ciencia y la opinión, pues la primera concierne al ser absoluto, identificado con las Formas platónicas, y la segunda a algo que es intermedio entre el ser absoluto y el no-ser absoluto. Después de objetar que Platón no logra demostrar su división tripartita de la realidad, sostengo que la diferencia de criterios aquí analizada se debe a la ausencia de la Teoría Platónica de las Formas en el *Menón*.

*Palabras clave:* Platón, *Doxa*, *Epistêmê*, Distinción, Criterios

### Abstract

I return in this paper to the well-known Platonic distinction between *doxa* and *episteme*, drawn mainly in *Meno* and *Republic*. However, I stress now the difference in criteria from one dialogue to the other. While in the first prevails the logical criterion of stability of *epistêmê* and unstableness of *dóxa*, owing respectively to the concatenation (*desmós*) and the lack of concatenation of their elements, the second emphasizes the ontological criterion of objects: the same thing cannot be apprehended by science and opinion, for the former concerns to absolute being, identified with Platonic Ideas, while the latter to something which is halfway between absolute being and absolute not-being. After objecting that Plato fails to demonstrate his tripartite division of reality, I claim that the difference of criteria hereby analyzed is due to the absence of Plato's Theory of Ideas in *Meno*.

*KeyWords:* Plato, *Doxa*, *Epistêmê*, Distinction, Criteria

---

\* Universidad Central de Venezuela.

La primera manera en que Platón aborda el problema de la naturaleza del conocimiento es estableciendo la diferencia entre δόξα y ἐπιστήμη. Después de sostener, en el *Menón*, que «investigar y aprender no es otra cosa que recordar»<sup>1</sup>, distingue dos etapas en el proceso de la reminiscencia: la que culmina en la opinión verdadera y la que termina en la ciencia<sup>2</sup>. Sólo en el *Teeteto* pregunta directamente qué es la ciencia como tal (ἐπιστήμην αὐτὸ ὅτι ποτ' ἐστίν<sup>3</sup>). Pero también aquí, la meta de la segunda definición de ἐπιστήμη es —como observa J. Barnes— «mostrar que el conocimiento no es lo mismo que la opinión verdadera»<sup>4</sup>. Sócrates rechaza, en efecto, que ἐπιστήμη pueda definirse como una ὀρθὴ δόξα<sup>5</sup>. En el *Menón* y la *República* el problema de la naturaleza se plantea de manera indirecta, dando por supuesto que «la ciencia y la opinión no son la misma cosa» (μη τὸ αὐτὸ εἶναι ἐπιστήμην τε καὶ δόξαν<sup>6</sup>) y tratando de explicar «por qué se las distingue entre sí (δι' ὅτι τὸ μὲν ἕτερον<sup>7</sup>)». La principal dificultad para obtener la respuesta de Platón es que los criterios de la distinción no son los mismos en el *Menón* y en la *República*. Peor aún, los del segundo diálogo parecen contradecir a los del primero. Otra dificultad consiste en la polisemia de δόξα y ἐπιστήμη, tanto en la lengua griega, en general, como en el peculiar vocabulario de Platón. Empezaremos esbozando esta segunda dificultad.

### I. La Polisemia de 'Δόξα' y 'Ἐπιστήμη'

La polisemia de 'δόξα' es aún mayor que la de 'ἐπιστήμη'. Platón mismo parece inseguro incluso de su etimología, pues primero la deriva de διόξις, dando a entender que es la prosecución por el alma de la naturaleza de las cosas, y luego de τόξον, el arco, o más exactamente el golpe de arco, concibiéndola como

<sup>1</sup> *Men.* 81d5.

<sup>2</sup> Cf. *Men.* 85c-d.

<sup>3</sup> *Teet.* 147a2.

<sup>4</sup> J. Barnes, «Socrate et le Jury: de quelques aspects paradoxaux de la distinction platonicienne entre connaissance et opinion vraie», en Monique Canto-Sperber (Ed.), *Les paradoxes de la connaissance*, Paris, 1991, p. 257.

<sup>5</sup> Cf. M. Burnyeat, en M. Canto-Sperber, o.c., p. 237.

<sup>6</sup> *Rep.* V, 477e5.

<sup>7</sup> *Men.* 97d2-3.

el impulso del alma hacia su objeto<sup>8</sup>. Ahora bien, aunque manifiesta alguna preferencia por la segunda, tanto ésta como la primera sólo se entienden –como recuerda Y. Lafrance<sup>9</sup>– a la luz de la tesis del movilismo universal, expuesta en *Cratilo* 411b-c. Los nombres habrían sido conferidos a las cosas dando por supuesto que éstas son presa del «flujo». Ahora bien, la contrapartida epistemológica de este supuesto ontológico es que el conocimiento no va más allá de las apariencias<sup>10</sup>. De ahí que la etimología más plausible de δόξα no sería ninguna de las propuestas explícitamente por el *Cratilo*, sino la que la deriva de δοκέω (parecer, aparecer), como sugiere modernamente J. Sprute<sup>11</sup>, y la vincula con δοξάζειν (crear, pensar o sostener una opinión). Platón mismo la relaciona con este último verbo, por ejemplo en *República* 476d5-9. Δόξα tendría, pues, dos significados etimológicos fundamentales: (a) objetivamente, el de «lo que aparece» (τὸ δοκοῦν), designando la mera apariencia; (b) subjetivamente, el de opinión, parecer o creencia (τὸ δοξάζειν). A partir de estos significados etimológicos fundamentales, se han constituido varios otros, literarios. E. des Places clasifica cinco de éstos en Platón<sup>12</sup> e Y. Lafrance señala una veintena de ellos<sup>13</sup>. ¿Cuál de estas acepciones está en juego cuando Platón hace la distinción entre ‘δόξα’ y ‘ἐπιστήμη’?

La misma pregunta cabe con respecto a ἐπιστήμη. También este término puede significar, además de conocimiento científico<sup>14</sup>, conocimiento en general<sup>15</sup>

---

<sup>8</sup> *Cratilo*, 420 b-c.

<sup>9</sup> Y. Lafrance (1981) 21.

<sup>10</sup> Cf. *Teeteto*, 152a-153a.

<sup>11</sup> J. Sprute, *Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie*, Göttingen, 1962, pp. 35-36.

<sup>12</sup> E. des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1970, vol. I, pp. 144-146. Tales son los de: (1) apariencia, (2) opinión en general, (3) opinión (3.1.) personal, (3.2) común y (3) la una y la otra; (4) reputación, gloria, (5) decisión.

<sup>13</sup> Lafrance (1981) 22-27. Según este autor, en torno al sentido objetivo de apariencia (obvio en *Banquete* 218e-219a, por ejemplo), giran los de reputación (*Apol.* 29d-e, *Gorg.* 486d), gloria (*Rep.* 581b, *Pol.* 310e), vanagloria (*Rep.* 499a), prestigio (*Gorg.* 457a-b, *Pol.* 290d), renombre (*Menex.* 247a-b, *Banq.* 208d), dignidad (*Apol.* 35b) e ilusión (*Fedr.* 275a). Entre los 14 que giran en torno al subjetivo de opinión, destacan los de doctrina (*Prot.* 324b, *Leyes* 907b), noción (*Pol.* 278c), pensamiento (*Crit.* 49d, *Rep.* 346a), sugerencia (*Fil.* 61d), creencia (*Fed.* 66b, *Leyes* 888b-c, manera de ver (*Carta VII*, 324a), convención (*Rep.* 367c-d) y juicio (*Teet.* 190a, *Sof.* 264a).

<sup>14</sup> Cf. *Rep.* 477b y *Pol.* 301b, *Fil.* 55d.

<sup>15</sup> Cf. Sófocles, *Antífona* 721, Platón, *Sof.* 233c y *Banq.* 208a.

y simple intelección<sup>16</sup>. Además, al referirse al conocimiento en general, puede denotar la aprehensión del objeto, la simple familiaridad con él o la pericia en su manejo<sup>17</sup>, que puede ser una pericia profesional<sup>18</sup> y dar lugar al significado de profesión<sup>19</sup>. Es precisamente esta amplia gama semántica de ‘ἐπιστήμη’ la que dificulta la intelección de la tesis socrática de la ἀρετή-ἐπιστήμη. John Gould<sup>20</sup> cree que la mayoría de las interpretaciones defectuosas de esta tesis radica en la mala intelección del término ‘ἐπιστήμη’, y que esta mala intelección ha alterado, no sólo la tesis socrática misma, sino también la doctrina moral que en ella se funda<sup>21</sup>. Hay que evitar que esto vuelva a ocurrir, tratándose de la relación entre δόξα y ἐπιστήμη. ¿Cómo deben entenderse estos términos, en el seno de esta relación? Parece que no hay otro modo de saberlo fuera del contexto.

## II. La Dóxa y la Epistêmê que se hallan en juego

El contexto del *Menón* es de carácter epistemológico. Epistemológica es, en efecto, la tesis de la reminiscencia, concerniente al origen del conocimiento. Según ella, «la investigación y el aprendizaje no son otra cosa que reminiscencia (τὸ γὰρ ζετεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν: 81d5-6). La verificación de esta tesis, recurriendo a un problema geométrico (cf. 82b-85b), se sitúa en la misma línea. Cada aproximación a la respuesta se considera como resultado de una investigación (ζήτεσις) (cf. 86c6-7 y se sitúa en un nivel propiamente teórico (cf. 85c9-d1). No menos teórico es el resultado final de la investigación llevada a cabo por el esclavo, a saber, que la línea del cuadrado que duplica su superficie es la diagonal. El nivel teórico-epistemológico se mantiene cuando se trata de resolver el problema de la enseñabilidad de la virtud, pues

<sup>16</sup> También puede traducirse por ‘ciencia’, aunque se prestaría al equívoco, pues ante este término el lector contemporáneo no puede evitar pensar en «una disciplina construida de manera axiomática»: M. Canto-Sperber, *Les paradoxes de la connaissance. Essai sur le Menon de Platon*, Paris. Ed. Odile Jacob, 1991, p. 38.

<sup>17</sup> Cf. *Fil.* 55d.

<sup>18</sup> Cf. *Gorg.* 511c.

<sup>19</sup> Cf. Liddell-Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1968, p. 660.

<sup>20</sup> J. Gould, *The development of Plato's Ethics*, Cambridge, CUP, 1955, p. 3.

<sup>21</sup> Cf. F. Bravo, «What is the meaning of ‘ἐπιστήμη’ in the Socratic Proposition ἀρετή ἐπιστήμη ἐστίν?», in M. Migliori et al. (Ed.), *Plato Ethicus. Philosophy is life*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004, pp. 49-61.

Sócrates postula que se proceda por hipótesis (ἐξ ὑποθέσεως), a manera de los géometras (cf. 86e-87b): si ἀρετή es una ciencia al igual que la geometría, será enseñable o memorable (ἀναμνηστόν: 87b6)<sup>22</sup>. Podemos, pues, concluir que la δόξα de *Menón* 96d-98c se mueve en el plano teórico-epistemológico, aunque al comienzo de este pasaje también es considerada en el dominio de la acción (cf. 97b). Su significado fundamental es, pues, el subjetivo o epistemológico de opinión o creencia, que implica cierto grado de aproximación intencional de un sujeto a un objeto. Este significado se mantiene en *República* V. Uno de los propósitos de este libro es marcar el contraste entre el filósofo, que ama la contemplación de la verdad (τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονες: 475e5), vale decir de la realidad, y el curioso (φιλοθεάμων: 475d2, e5), ávido de espectáculos, que es como decir de puras apariencias. El retrato del primero, detallado más adelante (cf. 484a-487b), nos lo muestra como el hombre que «conoce el ser de cada cosa (ἕκαστον τὸ ὄν: 484d6) y está siempre enamorado de la ciencia (μοθηματὸς γε αἰεὶ ἐρωσιν: 485b1). Todas éstas son expresiones que hacen pensar en el conocimiento propiamente dicho –en el νοεῖν del poema de Parménides<sup>23</sup>– y, por contraste, en una δόξα que, a su manera, se mueve también en un plano fundamentalmente cognoscitivo. Podemos, pues, concluir que la distinción que nos ocupa es entre la δόξα en tanto opinión o creencia y la ἐπιστήμη en tanto ciencia *stricto sensu*.

### III. La tesis de la diferencia

La tesis de la diferencia entre δόξα y ἐπιστήμη proviene, en realidad, de la tradición presocrática. Parménides la da por descontada cuando pasa –como dice Simplicio<sup>24</sup>– de la vía de la verdad (ἀπὸ ἀληθείας), que es la vía de las cosas pensables (τῶν νοητῶν)<sup>25</sup>, a la vía de la opinión (ἐπὶ δόξαν), que es la vía de las cosas sensibles (τὰ αἰσθητά), que son meramente opinables. Se encuentra igualmente implícita en el agnosticismo de Jenófanes, Meliso y Protágoras. Según el primero de estos filósofos, nunca hubo ni habrá nunca hombre alguno

---

<sup>22</sup> Cf. *Men.* 87c12-13.

<sup>23</sup> Cf. *Parm.*, frg. 3.

<sup>24</sup> *Física* 30, 14.

<sup>25</sup> Cf. *Fig.* 2, v. 4; 3, v. 1; 8, vv. 50-52.

que posea conocimiento de los dioses<sup>26</sup>. Sobre ellos sólo tienen opiniones. Meliso, por su parte, opone el conocimiento puramente doxástico de la divinidad al conocimiento propiamente dicho del ser. Y es que, tanto para él como para su predecesor, los dioses forman parte del mundo fenoménico y se hallan entre las cosas sensibles, mientras que el ser es el inteligible por excelencia. Protágoras invierte el fundamento de su agnosticismo<sup>27</sup>: si es imposible conocer tanto la existencia como la no-existencia y la naturaleza de los dioses –sostiene– ello se debe a que la única fuente de conocimiento es la percepción sensorial<sup>28</sup> y a que los dioses están fuera de su alcance. Queda en todos los casos claro que la δόξα, resultante de la αἴσθησις, es otra cosa que la ἐπιστήμη, que proviene de la νόησις. En cuanto a Platón, introduce esta distinción ya en el *Gorgias* (454d), aunque sirviéndose de ‘πίστις’ en lugar de ‘δόξα’, y de ‘ἐπιστήμη, sustituida a veces por ‘μάθησις’. Lo hace con esta pregunta de Sócrates a Gorgias: «¿te parece acaso que saber y creer (μεμαθηκέναι καὶ πεπιστευκέναι) son lo mismo (ταὐτόν) o que el conocimiento y la creencia (μάθησις καὶ πίστις) son distintos (ἄλλο τι)?» (454d1-2). Su interlocutor responde sin dudar que son distintas (ἄλλο), y Sócrates le da la razón, haciéndole reconocer que la creencia puede ser falsa o verdadera (πίστις ψευδῆς καὶ ἀληθῆς), mientras que el conocimiento (ἐπιστήμη) es siempre verdadero (454d5-10). Es a todas luces un neto progreso con respecto a la filosofía anterior. Recordemos que el eleatismo considera los objetos de la opinión –a saber, las cosas sensibles– como meros nombres<sup>29</sup> y, correlativamente, la opinión misma como siempre falsa y sinónimo de ignorancia (ἄγνοια). El protagorismo, por su parte, ontológicamente anclado en el heracliteísmo y su tesis del «todo fluye», sostiene que todas las opiniones –que son las únicas epistemológicamente posibles– son verdaderas (παντ’ ἀληθῆ)<sup>30</sup>. En el *Menón*, la distinción entre δόξα y ἐπιστήμη ha alcanzado ya el

<sup>26</sup> Cf. Sexto Emp., *Adv. math*, VII 49, 110.

<sup>27</sup> «Acerca de los dioses no puedo saber ni si existen ni si no existen ni cuál es su naturaleza. Muchas cosas me lo impiden saber: la oscuridad de la cuestión y la brevedad de la vida» (Digo. IX, 51).

<sup>28</sup> Cf. A. Cappelletti, «El agnosticismo de Protágoras», in *Diánoia* (1982) 52-53.

<sup>29</sup> Parm. Frg. 8, v. 38: παντ’ ὄνομ’ ἔσται.

<sup>30</sup> SEXTO E., *Adv. Math.*: (Prot.) φησὶ πάσας τὰς φαντασίας καὶ τὰς δόξας ἀληθεῖς ὑπάρχειν. Semejante es la fórmula del *Teeteto* (158e6), que evoca a su vez la de *Cratilo* 386c: «todas las creencias, sean las que sean, son verdaderas para el sujeto que cree (τῷ δοκοῦντι εἶναι ἀληθῆ).

estado de certeza: «que la opinión verdadera y la ciencia sean diferentes –dice Sócrates– es a mi modo de ver más que una conjetura; y si algo creo saber (y no creo saber mucho), esto se hallaría en el primer rango» (98b2-5). No así el modo cómo se distinguen entre sí: «en cuanto a este punto –añade el portavoz de Platón– no pretendo saberlo a ciencia cierta (οὐκ εἰδὼς λέγω), sino que hablo por conjetura» (98b1). Cabe, pues, el largo proceso de su determinación, sobre todo el que tiene lugar entre el *Menón* y la *República*.

#### **IV. Los fundamentos de la distinción**

¿Cuáles son los criterios de la distinción entre δόξα y ἐπιστήμη? Como hemos dicho, no son los mismos en el *Menón* y la *República* V. Más aún, los de *República* V parecen oponerse a los del primero de estos diálogos. ¿A qué hay que atribuirlo?

##### *Los criterios del Menón*

Recordemos que el sentido primario de ‘δόξα’ en este diálogo es el subjetivo de opinión o juicio (τὸ δοξάζειν). Se debe, como hemos dicho, a que su trasfondo dominante es la teoría platónica del conocimiento, en contraste con *República* V, que desarrolla una ontología o teoría de la realidad. El esclavo, después de superar, con ayuda del interrogatorio dialéctico dirigido por Sócrates, varias opiniones que resultan falsas, alcanza una opinión verdadera relativa a la línea del cuadrado que genera el doble de su superficie. Una primera característica de esta opinión es que surge en su mente **como en un sueño** (ὡσπερ ὄναρ: 85c9). Homero utiliza ya esta expresión, oponiéndola a ὕπαρ, que es una visión de lo real<sup>31</sup>. Platón se hará eco del uso homérico en *República* V, preguntando si la vida de quienes viven de espectáculos es «realidad o sueño (ὕπαρ ἢ ὄναρ: 476d3; cf. 534c7). Pero en el pasaje del *Menón* que nos ocupa, que debe leerse en registro epistemológico y en conexión con las páginas 97c-98c, el autor quiere dar a entender que la opinión en general, incluyendo la verdadera, nace en el sujeto sin que éste sea consciente de dónde viene, es decir, ni de sus premisas, ni de las otras aprehensiones con que se vincula. Quiere dar a entender, en suma, que la opinión, incluso si es correcta, es un producto mental

---

<sup>31</sup> Odisea 19, 547 y 20, 90: οὐκ ὄναρ, ἀλλ’ ὕπαρ. Demócrito, frg. B174, hace un uso similar.

inconexo e inestable<sup>32</sup>. Así, la sola expresión ‘ὅσπερ ὄναρ’ atribuye a δόξα una situación de inferioridad con respecto a ἐπιστήμη. Ahora bien, esta inferioridad se da sólo en el dominio teórico. En el práctico, relativo a la corrección de la acción (πρὸς ὀρθότητα πράξεως), la opinión verdadera es un guía en nada inferior al conocimiento (οὐδὲν χείρων ἡγεμῶν φρονήσεως: 97b9). Puede, en efecto, al igual que éste, discernir los medios para llevarla a cabo, y evaluar los resultados que de ella se siguen. Sócrates descarta que sólo el conocimiento guíe la acción de manera correcta (ὀρθῶς): «también la opinión verdadera puede hacerlo» (97c1-2) –sostiene– de tal modo que «la opinión verdadera no es menos útil que el conocimiento (οὐδὲν ἄρα ἥττον ὠφέλιμον ἐστὶ ὀρθὴ δόξα ἐπιστήμης: 97c4). Así, mientras que en el dominio teórico el criterio de validez es la estabilidad y la coherencia, en el de la acción es la utilidad (ὠφελία), es decir, la instrumentalidad de la opinión con respecto al fin que el opinante se propone. Para que dos o más agentes sean equipolentes hace falta que ambos puedan conducir a la meta que éste se propone. Y esto es lo que ocurre con ἀληθῆς δόξα y ἐπιστήμη en cuanto al camino a la ciudad de Lárissa, a donde el viajero quiere ir. Pero Menón pretende que hay una diferencia entre ellas incluso en este dominio: ésta consistiría en «que el poseedor del conocimiento acierta siempre (ἀεὶ ἅν ἐπιτυχάνοι), mientras que quien sólo tiene opinión verdadera acierta a veces y otras no (τοτὲ μὲν ἅν τυγχῶνοι, τοτὲ δ’ οὐ)» (97c6-9). Alude, sin duda, a la infalibilidad del conocimiento, que Platón ha reconocido ya en el *Gorgias* (454d)<sup>33</sup> y que Menón niega a la opinión verdadera. Sócrates no acepta esta negación, que, para él, sólo es válida en relación con la opinión a secas. Sólo la opinión a secas es verdadera a veces y otras falsa. Pero si el δοξαστής tiene una opinión verdadera, acertará siempre (ἀεὶ ἅν τυγχάνοι), mientras ésta se mantenga verdadera (97c9-10). La infalibilidad no parece, pues, exclusiva del conocimiento, sino que también correspondería a la ὀρθῆς δόξα. Recordemos,

<sup>32</sup> Cf. Monique Canto-Sperber, *Platon Menon*, Paris, Flammarion, 1991, n. 167, p. 274-275. «En el *Menón*, la opinión verdadera (incluso si su objeto es una verdad geométrica) se opone al conocimiento de la geometría como el sueño se opone a la vigilia (por el tipo de vínculo que ella tiene con otras verdades, y no por el modo de ser de su objeto, como ocurre en la *República* y en *Banquete* 175e)» (p. 275).

<sup>33</sup> El autor vuelve a reconocerla en el *Menón*, en la *República* (477e7-8) y en el *Teeteto* (152c5-6); sólo que en el primero de estos diálogos, ella es compartida por la opinión verdadera.

sin embargo, que la infalibilidad es la imposibilidad de ser falso y que la opinión verdadera no goza de esta imposibilidad, ya que puede dejar de ser verdadera. Pero ello no suprime su utilidad, mientras sea verdadera. Y de ahí las dos certezas del Sócrates del *Menón* a propósito de la ὀρθῆς δόξα: (1) ésta difiere del conocimiento (98b2-3); (2) pese a ello, es tan útil como el conocimiento en el dominio de la acción (98b7-8). Pero la segunda certeza parece anular la primera, al menos desde el punto de vista práctico. Y así lo cree Menón, quien, en este nuevo contexto, no sólo se asombra de que el conocimiento sea mucho más valioso (πολὺ τιμιωτέρα) que la opinión correcta (97d1-2), sino que pregunta, además, «por qué se las distingue entre sí (δι' ὃ τι τὸ μὲν ἕτερον: 97d2)».

Sócrates ha podido replicar que su equipolencia es sólo práctica. También ha podido explicar que la opinión verdadera que iguala al conocimiento no es la opinión innata, alcanzada mediante la rememoración, sino la que procede de una «fuente exterior»; por ejemplo, del «se dice» que circula en una comunidad, como en el caso del camino que conduce a Lárisa<sup>34</sup>. Prefiere, sin embargo, pasar al nivel teórico de la diferencia entre δόξα (verdadera o no) y ἐπιστήμη y situarse en el marco de la ἀνάμνησις. Recurre, para ello, a dos ilustraciones tomadas del mundo griego. La primera son las estatuas de Dédalo (97d). Es sabido que, en la historia de la escultura griega, Dédalo fue el primero en liberar las estatuas de la rigidez impuesta por el canon primitivo y representar al hombre, no con las piernas juntas, sino con una adelante y otra atrás, en actitud de estar caminando<sup>35</sup>. Así estructuradas, estas estatuas dan la impresión de estar huyendo y de que hay que atarlas (δεδεμένα) para retenerlas (97d). Y de este modo, por bellas que sean, carecen de valor, si no se mantienen atadas, mientras que lo tienen muy grande si se hallan atadas (δεδεμένον δὲ πολλοῦ ἄξιον: 97e4). Sócrates ilustra su comportamiento con el de los esclavos de la época, que «no se mantenían en su lugar (οὐ γὰρ παραμένει: 97e4)» si no eran atados. Ya en el *Eutifrón* (15b), las estatuas de Dédalo representan afirmaciones que «no se mantienen en su lugar, sino que van y vienen (μὴ μένοντες, ἀλλὰ βαδίζοντες: 15b8)» en la mente de los hablantes. El rasgo común a los tres *analogata*

<sup>34</sup> Cf. M. Canto-Sperber (1991) 91-92.

<sup>35</sup> También se atribuye a Dédalo la construcción del laberinto que lleva su nombre y le fue solicitado por el rey Minos para encerrar al Minotauro (cf. P. Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1981, pp. 129-130).

–estatuas, esclavos y opiniones– es la inestabilidad. Y es ella la que hace que su respectivo valor sea efímero. Las opiniones verdaderas, en particular, son guías tan valiosos de la acción como el conocimiento y producen toda suerte de bienes (πάντ' ἀγαθὰ ἐργάζονται); pero –y en ello consiste su inferioridad respecto a ἐπιστήμη– «no consienten en quedarse por mucho tiempo, sino que se escapan muy pronto del alma humana (δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς ἀνθρώπου: 98a2). He aquí, pues, la característica fundamental de la δόξα, incluso si ella es verdadera: es esencialmente inestable. Como Platón dice en el *Timeo*, siempre puede ser modificada por la persuasión (μεταπειστόν)<sup>36</sup>.

Lo contrario caracteriza a la ἐπιστήμη, que es «incommovible a la persuasión (ἀκίνητον πειθοῖ)»<sup>37</sup> y lleva el sello de la estabilidad. Ahora bien, tal estabilidad, exclusiva de ella en el dominio epistemológico, es alcanzada por la concatenación de sus elementos, a tal punto que el *Menón* la define como una concatenación (δεσμός): «a diferencia de la opinión verdadera –dice Sócrates– (el conocimiento) es una concatenación (καὶ διαφέρει δεσμῶ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης: 98a8)». De inmediato se ve que la diferencia en cuestión afecta a las proposiciones como tales (premisas y conclusiones) y es de carácter puramente lógico. A diferencia de la proposición doxástica, que surge en el sujeto como un sueño, es decir, sin ninguna conexión con otras proposiciones, la proposición epistémica se constituye mediante y es una concatenación: una concatenación con otras proposiciones que le sirven de base o que confirman su verdad. En la misma línea dice el *Timeo* que νοῦν –la intelección, que es el acto propio de la ciencia– «se acompaña siempre de una demostración verdadera (μετ' ἀληθοῦς λόγου), mientras que δόξα «no comporta demostración alguna» (τὸ δὲ ἄλογον)» (51e4).

En el *Menón*, la concatenación definitoria de ἐπιστήμη se produce mediante un αἰτίας λογισμός, que es una de las expresiones más famosas de este diálogo<sup>38</sup> y puede traducirse por «razonamiento de causalidad». ¿En qué

<sup>36</sup> *Tim.* 51e 4-5.

<sup>37</sup> *Tim.* 51e4.

<sup>38</sup> Cf. M. Canto (1991) 311. Canto recuerda algunas de las traducciones que se le han dado: «causal reasoning» (J.E. Thomas), «calculation of the causes» (R.S. Bluck), «tie of cause» (B. Jowett), «raisonnement de causalité» (A. Croiset). Y ella misma la traduce por «un raisonnement

consiste? Como apunta Y. Lafrance<sup>39</sup>, dos lecturas se enfrentan al respecto. La primera lee *Menón* 98a3-4 a la luz de la Teoría de las Formas. Según O. Ihm<sup>40</sup>, por ejemplo, la reminiscencia del *Menón* tiene por objeto las Formas, y cuando ella es perfecta, se identifica con la ἐπιστήμη, mientras que la imperfecta se identifica con la δόξα. Da, pues, por supuesto que este diálogo cuenta ya con la Teoría de las Formas, y le asigna, en consecuencia, la epistemología de la madurez; pero olvida que en dicha epistemología las Formas no son objeto de opinión, sino únicamente de conocimiento. También R.G. Hoerber<sup>41</sup> interpreta el αἰτίας λογισμὸς como un «*insight into cause*» y da por supuesto que la causa es una Forma, recurriendo también él a una epistemología posterior al *Menón*. Su lectura y la de Ihm identifican la αἰτία con la Forma y el λογισμὸς con el movimiento dialéctico ascendente hacia la Forma<sup>42</sup>. ¿Pero contiene el *Menón* la Teoría de las Formas? ¿Posee este diálogo una concepción de la dialéctica ascendente? Parece que no. Su horizonte epistémico parece ser, como apunta el mismo Lafrance, el modelo geométrico y matemático invocado en 86e-87a. Y así lo creen también, entre otros, R.S. Bluck<sup>43</sup>, que ve en el razonamiento causal «un retorno reflexivo sobre las opiniones verdaderas». Este retorno permite entender por qué son éstas verdaderas, aprehendiendo la relación necesaria entre las premisas y la conclusión. Así, la última etapa de la ἀνάμνησις consiste aquí en un proceso de deducción, y acaso mejor de fundamentación.

Ahora bien, una vez que éste proceso tiene lugar, es decir, una vez que las opiniones verdaderas son atadas mediante el razonamiento causal, dejan de ser tales y pasan a constituir conocimientos propiamente dichos<sup>44</sup>. Así, aunque hay un salto cualitativo de la opinión verdadera al conocimiento, un salto que va de

---

*qui en donne l'explication*». Podemos añadir la de G. Vlastos, que lo traduce por «*calculation of the reason*».

<sup>39</sup> Y. Lafrance (1981) 110-115.

<sup>40</sup> O. Ihm, *Über den Begriff der platonischen Doxa und deren Verhältnis zum Wissen der Ideen*, Leipzig, 1877, p. 40.

<sup>41</sup> R.G. Hoerber, «Platons *Meno*», *Phronesis*, 5, (1960) 78-112.

<sup>42</sup> Como observa Lafrance, (1981) 112, es frecuente asimilar el αἰτίας λογισμὸς αλ διδόναι λόγον de *Fed.* 76b6, *Banq.* 202<sup>a</sup>3-4 y *Rep.* 531e5-6.

<sup>43</sup> R.S. Bluck, «Plato's *Meno*», *Phronesis*, 6 (1961) 94-101; *Plato's Meno*, Cambridge U.P., 1961, pp. 412-413.

<sup>44</sup> *Men.* 98a5-6: ἐπειδὴν δὲ δεθῶσιν, πρῶτον μὲν ἐπιστήμαι γίνονται.

la inestabilidad de la primera a la estabilidad del segundo, tal salto o discontinuidad es impulsado por un movimiento de continuidad entre ambos, pues los objetos siguen siendo los mismos. No hay, pues, entre ellos, como dicen algunos intérpretes, una diferencia de naturaleza, sino únicamente de grado en la aprehensión de los objetos<sup>45</sup>: mientras que la opinión se limita a aprehender el **qué** de los mismos, el conocimiento aprehende también su **por qué**. En este sentido, las opiniones verdaderas son partes o etapas previas del conocimiento, el cual no podría darse sin ellas. Para llegar a la concatenación de las opiniones verdaderas, basta con urgir el interrogatorio dialéctico (85c10), el cual es, desde el punto de vista metodológico, la línea de continuidad entre la primera rememoración, doxástica, y la última, epistémica. Al anunciar la última, Sócrates expresa, en 98b1-5 lo mismo que en 86b7-c3, dos certezas y una duda. Las certezas giran en torno a la diferencia entre la opinión verdadera y el conocimiento y, pese a ella, a su equipolencia para la dirección de la acción; la duda, en torno a la naturaleza de la diferencia: «no pretendo –confiesa Sócrates– saberla a ciencia cierta, sino que hago conjeturas al respecto (οὐκ εἰδὼς λέγω, ἀλλὰ εἰκάζων: 98b1)».

#### *Los criterios de República V*

Esta situación de *open question* en que el autor del *Menón* deja la pregunta sobre el **modo de la diferencia** le lleva a retomarla en la nueva etapa de su pensamiento, representada por la *República V*. Antes de llegar a ella, empieza distinguiendo entre el filósofo, que es el hombre del conocimiento, y el amante de espectáculos, que es un φιλοδόξος o amante de opiniones. ¿Qué relación hay entre δόξα y ἐπιστήμη, en esta nueva etapa? Platón señala ante todo lo que las asemeja: la dos son facultades (δυνάμεις) o «especies de fuerzas a las que nosotros y todos los otros agentes debemos el poder hacer lo que podemos hacer»<sup>46</sup>. De ἐπιστήμη dice que es «la más potente de todas las facultades» (477e1). Pero también δόξα es una facultad: «aquella que nos vuelve capaces de juzgar acerca de las apariencias (δοξάζειν δυνάμεθα: 477e3). Es, sin embargo, una facultad diferente (ἕτερον: 478a1). Ahora bien, dos o más facultades difieren entre sí, no en virtud de sus cualidades (color, figura, etc.), sino exclusivamente en virtud

<sup>45</sup> Cf. Y. Lafrance (1981) 100.

<sup>46</sup> *Rep.* V, 477 c 1-3.

de sus **objetos** (ἐφ' ᾧ) y de sus **efectos** o resultados (ὃ ἀπεργάζεται)<sup>47</sup>. Son, pues, idénticas (αὐτὴν καλῶ: 477d4) las que tienen el mismo objeto y los mismos efectos, y diferentes las que los tienen diferentes. Quedan así en claro los criterios de la diferencia, en el diálogo que nos ocupa. A diferencia del invocado en el *Menón*, tenemos aquí un criterio ontológico, relativo a los objetos, y otro psicológico, concerniente a los efectos.

#### 4.2.1. El criterio de los efectos<sup>48</sup>

Los efectos producidos por la opinión y el conocimiento son ciertos «estados de la mente (παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ)»<sup>49</sup> caracterizados de una u otra manera. El conocimiento se caracteriza por la infalibilidad (τὸ ἀναμάρτητον), mientras que la opinión no es infalible (μὴ ἀναμάρτητον) (477e7), sino que puede ser verdadera o falsa (ψευδῆς καὶ ἀληθῆς)<sup>50</sup>. Recuérdese, sin embargo, que, según el *Menón*, quien posee una opinión verdadera «acierta siempre, mientras siga siendo verdadera»<sup>51</sup>. Por consiguiente, la infalibilidad no es un atributo exclusivo del conocimiento, sino que puede ser compartida por la opinión. Y es esto lo que no parece tener en cuenta Sócrates, en *República V*, cuando señala que un hombre sensato no confundiría «lo que es infalible con lo que no lo es» (477e7-8). Más completo es, a este respecto, el análisis del *Timeo*. Según este diálogo, el conocimiento y la opinión en tanto estados de la mente difieren entre sí de varias maneras. (1) Por su origen: ἐπιστήμη nace en nosotros por acción de la enseñanza científica (διὰ διδαχῆς), mientras que δόξα lo hace por persuasión (ὑπὸ πειθοῦς)<sup>52</sup>. (2) Por su estructura: la primera «va siempre acompañada de una genuina demostración (μετ' ἀληθοῦς λόγου), mientras que la segunda no comporta demostración (τὸ δὲ ἄλογον)»<sup>53</sup>. (3) Por su comportamiento ante la persuasión: mientras que el conocimiento es «incommovible» ante ella (ἀκίνητον πειθοῖ), la opinión puede ser modificada por ella (μεταπειστόν)<sup>54</sup>.

---

<sup>47</sup> *Rep.* 477 d 1-2.

<sup>48</sup> Cf. F. Bravo, *Introducción a la filosofía de Platón*, Caracas, Ed. Eduven, 1990, p. 1004 ss.

<sup>49</sup> *Rep.* VI, 511 d 8.

<sup>50</sup> *Gorg.* 454 d.

<sup>51</sup> Cf. *Men.* 97 c.

<sup>52</sup> *Tim.* 51 e 1-2.

<sup>53</sup> *Tim.* 51 e 4.

<sup>54</sup> *Tim.* 51 e 4-5.

Se dirá que son diferencias excesivamente psicológicas y que sería preferible atenerse a las diferencias lógicas defendidas por el *Menón*. Lo son, sin duda. Pero, como observan R.C. Cross y A.D. Woozley<sup>55</sup>, «no son irrazonables», y si nos atenemos a ellas, no hay serias diferencias entre el *Menón*, la *República* y el *Timeo*.

#### 4.2.2. El criterio de los objetos

Las dificultades empiezan cuando abordamos el segundo criterio. Según *República V*, «la misma cosa no puede ser a la vez objeto de ciencia y de opinión (οὐκ ἐγχαρῆι γνωστὸν καὶ δοξαστὸν ταῦτόν εἶναι: 478b1-2)». A esta conclusión llega el autor tras dividir el mundo de los objetos en tres grupos: los que existen absolutamente (τὸ παντελῶς ὄν: 477a3), los que no existen en absoluto (μὴ ὄν δὲ μηδαμῆ: 477a4) y los que existen y a la vez no existen (εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι: 477a6). El primer grupo constituye el mundo de las Formas e incluye, por ejemplo, «la Forma de la belleza absoluta, siempre idéntica a sí misma» (479a1-2; 479e7-8). El segundo grupo se identifica con la nada: «el no-ser –dice Platón– no es algo (οὐχ ἔν τι), sino nada (μηδέν)» (478b12). ¿Pero qué seres ocupan la región intermedia (μεταξύ) entre el ser puro y el no-ser absoluto (478d6)? La respuesta del autor es que tales son los particulares sensibles, cuya característica fundamental es, según él, la constante oscilación entre dos predicados contrarios. Las cosas bellas bajo un aspecto, por ejemplo, son feas bajo otro aspecto; y las grandes en tal o cual perspectiva son pequeñas en otra perspectiva (cf. 479a-b). Los intérpretes han hecho notar que algunos de estos predicados (grande-pequeño, pesado-ligero...) son relacionales, mientras que otros (bello, feo) son no-relacionales<sup>56</sup>. Pero Platón parece considerarlos todos del tipo relacional<sup>57</sup>. Ahora bien, conviene observar que el hecho de que X participe de predicados relacionales contrarios no implica en él

<sup>55</sup> R.C. Cross & A.D. Woozley, *Plato's Republic*, London/Melbourne/Toronto, MacMillan, 1966, p. 170.

<sup>56</sup> Cross-Woozley (1966) 154.

<sup>57</sup> Cross-Woozley (1960) 157: «it looks as though Plato does not distinguish here between relational concepts like double and non-relational concepts as white». En *Rep.* I, por ejemplo, pagar sus deudas puede ser a veces justo y a veces injusto, a saber, cuando se devuelve un arma a alguien que enloqueció.

un cambio intrínseco, que incida en su ser, sino sólo un cambio extrínseco. ¿Por qué, pues, pretender que su participación en ellos implica que X es y no es? En la imposibilidad de ir aquí al fondo de este análisis, bástenos concluir con Cross-Woozley que el argumento de *República* 479a-b para identificar el tercer grupo de objetos con las cosas sensibles «es un argumento malo, y no establece nada acerca de la naturaleza contradictoria»<sup>58</sup> del mundo sensible. Pero Platón, dando por sentada la división ontológica que acabamos de esbozar, establece, a continuación, una estricta correlatividad entre estos tres órdenes de la realidad y tres estados cognitivos de la mente: lo que existe absolutamente es absolutamente cognoscibles (παντελῶς γνωστόν), mientras que lo absolutamente inexistente es absolutamente incognoscibles (πάντῃ ἄγνωστον) (477a3-4). En otras palabras, lo primero es objeto del conocimiento en sentido estricto (γνώσις) y lo segundo de la ignorancia absoluta (ἄγνωσία) (477a10). ¿A qué estado de la mente corresponde lo que es «intermedio» (μεταξύ) entre el ser y el no-ser? La respuesta abstracta es que a uno que sea «intermedio entre la ignorancia y la ciencia (μεταξύ τι ἰ ἀγνοίας καὶ ἐπιστήμης: 477b1-2). Como tal, ese estado tiene que ser «una facultad distinta de la ciencia (ἄλλην δύναμιν ἐπιστήμης: 477b7)», pero también de la ignorancia (cf. 478c8); es decir, una facultad que se halle entre ambas (ἐντὸς δ' ἀμφοῖν) y sea «intermediaria (μεταξύ) entre las dos» (478d3). ¿Cuál es *in concreto*? El autor de la *República* lo identifica con la opinión (δόξα), la cual tiene, en consecuencia, otro objeto que la ciencia: «la opinión tiene por objeto una cosa –dice Sócrates– la ciencia otra cosa» (477b9). El de la ciencia son «las cosas en sí y siempre idénticas a sí mismas (479e)», es decir, las Formas (cf. 479a1-5), las cuales, pese a ser seres en sí, mantienen múltiples relaciones, no sólo con acciones y objetos materiales, sino también entre sí (ἀλλήλων κοινωνία: 476a8). En contraste con ello, δόξα, que es facultad intermedia (μεταξὺ δυνάμει: 479d8-9), tiene como objeto las «cosas que flotan en el intermedio (τὸ μεταξύ πλανετόν)» entre el ser y el no-ser, a saber, las cosas particulares: por ejemplo, la multitud de las cosas bellas (479e1) o la multitud de las cosas justas. Platón insiste en que quienes sólo tienen opiniones «no conocen en absoluto los objetos de sus opiniones (γιγνώσκειν δὲ ὧν δοξάζουσιν οὐδέν: 479e4-5)».

---

<sup>58</sup> Cross-Woozley (1966) 156.

Los exégetas han puesto de relieve las dificultades que suscita el criterio de los objetos. La primera de ellas tiene que ver con la identificación de los mismos. Platón se refiere a quienes niegan la existencia de las Formas (479a1) y descartan, de ese modo, los que son para él los objetos de la ciencia. Trata, pues, de demostrarles su existencia e invoca, para ello, la existencia de unos seres que, al oscilar entre el ser y el no ser, no se sustentan en sí mismos y requieren de un sustento ontológico exterior a ellos. Ahora bien, el único argumento que invoca para demostrar que las cosas sensibles oscilan entre el ser y el no ser es que participan de predicados contrarios entre sí. Pero, como hemos visto, este es un «argumento malo». Los predicados relacionales –y tales parecen ser todos los predicados, según Platón– no afectan al ser de sus sujetos. Por tanto, no muestran que éstos se hallan suspendidos entre el ser y el no ser. Queda, pues, sin demostrar la existencia de seres intermedios entre el ser y el no ser, que serían los objetos exclusivos de la opinión; por el mismo hecho, queda sin demostrar la existencia de las Formas absolutas, objetos exclusivos de la ciencia. El autor ha podido invocar, a favor de la existencia de las Formas, la teoría del «flujo», que él aplica a los sensibles<sup>59</sup>. Pero no lo hace en la argumentación que nos ocupa. Otra dificultad que suscita el criterio de los objetos es el de su relación con el de los efectos. ¿Se sigue el uno del otro? Platón insiste en que todo estado de conciencia (tales son, como sabemos, δόξα y ἐπιστήμη) debe tener su propio objeto. Por consiguiente, «la misma cosa no puede ser a la vez objeto de ciencia y objeto de opinión» (479b2). Infiere, pues, el criterio de los objetos del criterio de los efectos. Pero, como observan Cross-Woozley<sup>60</sup>, no parece dar razones para esta inferencia. Al menos, no las esgrime explícitamente. Una tercera dificultad es la incoherencia entre el *Menón* y la *República*: mientras que, según el primero de estos diálogos, el mismo objeto geométrico puede ser sucesivamente objeto de δόξα y ἐπιστήμη<sup>61</sup>, en el segundo, «si el objeto de la ciencia es el ser (εἰ τὸ ὄν γνωστόν), el de la opinión será otra cosa que el ser» (479b3). La única explicación plausible parece ser la evolución de la ontología platónica: no hay aún en el *Menón* una ontología de lo trascendente, que identifica el ser real con las Formas, exteriores al mundo sensible. Para este diálogo, el ἐν εἶδος ταύτων, que es

<sup>59</sup> Cf., por ej., *Teet.* 157a-d y 159e-160e.

<sup>60</sup> Cf. Cross-Woozley (1966) 148.

<sup>61</sup> Cf. *Men.* 85 c.

el *definiendum* de la definición real, es inmanente a cada uno de los miembros de su clase, de una manera similar a la οὐσία aristotélica. Y éste es, a mi modo de ver, el argumento fundamental, si no el único, para sostener que en el *Menón* no hay aún la Teoría Platónica de las Formas. Pero la incoherencia entre el *Menón* y la *República* solucionada de esta manera, vuelve a presentarse al interior de la *República*. Según este diálogo, los Auxiliares tienen sólo opinión de aquello mismo sobre lo cual los Guardianes tienen ciencia propiamente dicha, a saber, ciencia u opinión de cómo mantener el Estado Ideal<sup>62</sup>. En efecto, al Guardián pertenece, en esta materia (ἡ φυλακή: 428d7), la única ciencia que merece el nombre de sabiduría (σοφία<sup>63</sup>); en contraste, al Auxiliar le es peculiar la virtud de la valentía (ἀνδρεία), que es una especie de conservación (σωτερίαν ἢ τινα) de la opinión (τὴν τῆς δόξης) generada por la ley y la educación en cuanto a las cosas que se han de temer (περὶ τῶν δεινῶν) con respecto al mantenimiento del mismo Estado<sup>64</sup>. Podríamos decir que la distinción entre δόξα y ἐπιστήμη desarrollada en el *Menón* es más adecuada a esta doctrina política de la *República* y otros puntos del pensamiento platónico, e incluso a los análisis de la filosofía contemporánea<sup>65</sup>. Es significativo que el *Filebo* vuelva, en cierto modo, al punto de vista del *Menón*, cuando distingue dos clases de ciencias: «una de ellas, vuelta hacia las cosas que nacen y mueren; otra, hacia los seres que ni nacen ni mueren sino que son eternamente idénticas e inmutables»<sup>66</sup>. La ciencia ha dejado de tener como dominio exclusivo el mundo de las Formas. Tanto ella como la opinión pueden ocuparse del ser y del devenir, aunque de diferente manera.

---

<sup>62</sup> Cf. Cross-Woozley (1966) 151.

<sup>63</sup> *Rep.* IV, 429a3. Es la misma que otras veces (por ej. en 433b-c) se llama φρόνησις.

<sup>64</sup> Cf. *Rep.* 429c5, 7-8, 430b2-5.

<sup>65</sup> Cf. B. Russell, Sobre el conocimiento directo y el conocimiento por descripción, in *Problèmes de la philosophie*, Paris, Payot, 1972, pp. 51-81; G. Ryle, «Knowing how and knowing that», in *The Concept of Mind*, Penguin Books, 1949, pp. 26-60.

<sup>66</sup> *Fil.* 61d10 – e3.