

# LA DISTINCIÓN ENTRE OPINIÓN Y CONOCIMIENTO (DOXA vs EPISTEME): LA FUNDAMENTACIÓN DEL ESTADO EN PLATÓN

THE DIFFRENECE BETWEEN OPNINION AND KNOWLEDGE (DOXA VS EPISTEME): THE GROUNDS OF PLATO'S STATE

Nahir Hurtado. Universidad Central de Venezuela  
nahir.eliph@gmail.com

## RESUMEN

En el presente ensayo se discuten a la luz de la doctrina platónica las características del Estado "perfecto" propuesta por Platón. Se realiza un recorrido entre la propuesta ontológica y epistemológica del autor, para tal propósito es necesaria la revisión de la distinción entre doxa y episteme que son principios neurálgicos del pensamiento filosófico desarrollado por el ateniense. De tal manera, que todo su pensamiento político estará vinculado también por estas nociones.

Es precisamente esta revisión la que se trata de abordar en esta aproximación teórica.

**Palabra claves:** Estado, Platón, Doxa Episteme  
Palabras claves: Infancia, poesía, maravilla, belleza, gracia, canto de vida

## ABSTRACT

In this essay are discussed in the light of the Platonic doctrine the characteristics of the "perfect" state given by Plato. A journey is between the ontological and epistemological proposal of the author, for the purpose reviewing the distinction between doxa and episteme that are neuralgic principles of philosophical thought developed by the Athenian is necessary. So that all his political thought is also crossed by these notions and it is this revision which is addressed in this theoretical approach.

**Keywords:** State, Plato, Doxa Episteme  
Key words: lexicography; electronic dictionary; venezolanism; lexicographical description.



## Exordio

Platón siguiendo la doctrina socrática, en la búsqueda de universalidades, intentó fundamentar un Estado<sup>1</sup> que fuera distinto al establecido en la Grecia antigua, es decir, un Estado capaz de ser imperecedero e inalterable. Su lucha se centró básicamente en restablecer los valores perdidos de su época, representados hasta ese entonces por dos costumbres: el *ethos* homérico, encarnado por un Estado donde imperaba el poder del más fuerte y el *ethos* sofista, caracterizado en un Estado democrático en donde imperaba el relativismo moral.

Para establecer este Estado “perfecto”, Platón (2003) cimentó su teoría en la ontología y la epistemología. Así, heredando la idea sofista, al decir que nuestros sentidos nos engañan, el autor nos plantea un mundo de la *verdad*, un mundo de las Ideas (República VII 514a- 517a), del cual el mundo que llamamos “real” es una copia. El acceso al mundo de las ideas no puede hacerse más que por una vía ascendente en búsqueda de la superación de aquello que nos presentan los sentidos hasta la contemplación de las formas reales de las cosas. En términos epistémicos, no podremos conocer las ideas sin primero desechar el conocimiento falible acerca de la copia.

El mejor de los Estado para Platón debía ser aquel que proporcionara a cada sujeto las tareas que le correspondiese según sus aptitudes. Esta república ideal debía tener un orden armónico según la jerarquía de los hombres: los gobernantes-filósofos, los guerreros y la casta de los trabajadores productivos (Bobbio,s/f,21). Aquellos que logren superar todos los estadios y logren vislumbrar las cosas verdaderas, las Ideas, serán los más capacitados para gobernar.

En lo que sigue plantearemos con mayor detenimiento la distinción de los conceptos que acá estudiamos y veremos cómo están presentes en toda la construcción ontológica, epistemológica y política de la teoría filosófica de Platón.

### Dos conceptos antagónicos pero necesarios

La distinción entre *doxa* (δόξα) y *episteme* (ἐπιστήμη), opinión y conocimiento verdadero, no sólo se remonta a los diálogos platónicos; ya en Parménides parece haberse advertido tal diferencia al hablar de

1 Al hablar de ‘Estado’ en la obra de Platón haremos referencia sólo a la teoría expuesta en el diálogo “República”, aunque consideramos de vital importancia el estudio de los diálogos posteriores. Nuestra argumentación no versará sobre lo expuesto en el diálogo las “Leyes”, dado que ambas teorías difieren.

la vía de *lo que es*, de la verdad y la vía de *lo que no es*, la opinión. Parménides (1983) caracteriza la *doxa*, a la opinión, como un camino de apariencia contingente de orden engañoso en donde los mortales están inmersos. Todo aquello que los mortales dan por verdadero no es más, dice Parménides, que un conjunto de nombres que designan dualidades y opuesto que no pertenecen ni al *ser*, ni al *no ser*; el camino de la opinión no hace más que fragmentar el camino de la verdad. Citando a Parménides (1983):

... y en cuanto a aquella otra por la que se lanzan los mortales ayunos de saber, que marchan errantes en todas direcciones, cual si de monstruos bicéfalos se tratase. Porque es la perplejidad la que en el pecho de esto dirige su espíritu vacilante. Y así se ven llevados de aquí para allá, sordos, ciegos y llenos de asombro, como turba indecisa para la cual Ser y No-Ser parecen algo idéntico y diferente, en un caminar en pos de todo que es un andar y un desandar continuo.(p.51)

La aceptación del cambio supondrá que algo en algún momento *no es* y ahora *es*, lo cual es una contradicción, pues no se puede suponer a la nada como punto de partida para algo que *es*. El camino de la opinión será el camino del *no ser* de lo cual nada se puede conocer porque el *no ser* no puede nunca llegar a *ser*; no se puede pensar; no se puede decir; no se puede nombrar porque de la *nada* nada puede decirse y por tanto nada puede conocerse. Por ello, el camino de la opinión es vacío, inaceptable. La única vía que nos queda para conocer será el camino de la verdad, el camino del *ser*.

A continuación Parménides (1983) pasa a hablarnos de un camino verdadero que se caracteriza por una serie de señales, conjuntos de predicaciones: perfecto, único, inmóvil, indestructible, imperecedero. El camino de la verdad, de lo que *es*, coloca al *ser* como único, distinto al cambio y al devenir; el *ser* tiene que ser ingénito porque de crearse o de destruirse ya no sería. Dice Parménides (1983), "*jamás fuerza alguna someterá el principio: que No-ser sea*".

Sólo nos queda ahora el hablar de una última vía, la de la existencia del Ser. Muchos indicios que ella nos muestra permiten afirmar que el ser es increado e imperecedero, puesto que posee todos sus miembros, es inmóvil y no conoce fin. No fue jamás ni será, ya es ahora, en toda su integridad, Uno y continuo... (VII, v.1)

Vemos que el término *doxa* queda relegado por los griegos a la mera vociferación, opinión que no tiene ningún tipo de fundamento;

su connotación termina trayendo un sentido negativo, pues alude a la ilusión, a la probabilidad; se entrafia bajo las relaciones culturales que refiere en la mayoría de los casos a las creencias populares repetidas una y otra vez por los individuos, esto es, supuestos que son visto como plausibles por las comunidades y son aceptados por una comunidad en particular (James, 2005). En cambio, el término *episteme* refiere al conocimiento certero que tiene en sí mismo garantizado su validez, pues demuestra sus propias afirmaciones, estructurado a partir de un sistema de axiomas, en donde todos son necesarios y ninguno puede ser sustituido o cambiado (Abbagnano, 1966, p.163).

Sin embargo, la gran distinción presente en los dos términos antes expuestos empieza a ser reivindicada con Platón en sus diálogos. En Teeteto (1998), el carácter negativo de la *doxa* parece atenuarse cuando Sócrates le da un carácter activo; ya no es simplemente la adopción pasiva de la creencia de otras personas, sino que empieza a implicar una decisión; quien opina jamás dirá que *una cosa es otra*; siempre se inclinará por una u otra opción:

Sócrates: A esa palabra que el alma va diciéndose para sí misma acerca de lo que considera. Te lo declaro como ignorante, porque me figuro que, al pensar, no hace sino conversar, preguntándose y respondiéndose a sí misma. Mas si habiendo, por fin, definido algo más o menos despacio o de prisa se pronuncia ya sin dudas sobre ello, podremos que tal es su opinión. De manera que yo a opinar llamo “empalabrar”; y a la opinión, “palabra dicha” (190a)

Sócrates: Según esto: si hablar para sí mismo es opinar, nadie que hable u opine sobre uno y otro, palpándolos a ambos con el alma, diría y opinaría que el uno es el otro. Hay que licenciar también esa expresión de “uno y otro”. Digo con esto que nadie opina que lo feo es bello o cosas por el estilo. (190 a y d)

Otra muestra de la reivindicación parece hallarse en el diálogo Menón (1998), con el término *aléthês doxa* (96e- 98e) (ἀληθής δόξα) u opinión verdadera. En el fragmento sobre el camino a Larisa (97b), Sócrates le muestra a Menón que el resultado es el mismo de aquel que recorre el camino con conocimiento verdadero y aquel que lo recorre con opinión verdadera. En términos prácticos el saber de la opinión verdadera es comparable con la *episteme*, pues el resultado que se deriva de ambas siempre será el mismo.

No obstante, la defensa por la *doxa* como algún tipo de conocimiento tiene sus límites, así lo muestra Platón (1998) con el ejemplo de las estatuas de Dédalo:

Sócrates: Porque no has puesto atención a las estatuas del Dédalo. Tal vez no la haya entre vosotros

(...)

Porque, si no se la atan, se evaden y vuelan: mas si se las atan, se quedan.

(...)

Que poseer suelta una de sus obras no resulta cosa de gran valor, cual esclavo furtivo, pues no se queda. Empero, atada, vale mucho más; que son obras grandemente bellas ( ) las opiniones verdaderas son, durante el tiempo que en nosotros permanezcan, posesión bella y causa de todo bien; mas no les gusta permanecer, sino vuélanse del alma del hombre, de manera que no resultan de gran valor, a no ser que se las ate con razonamiento causal (...) Empero una vez atadas, resultan, primero ciencia; después, permanentes. Esto es por lo que ciencia es de mayor valor que opinión recta; y ciencia difiere por encarnada de opinión recta (97d-e y 98a).

La igualdad entre *alêthê doxa* y *episteme* sólo se da en términos prácticos no en términos teóricos, pues la *alêthê doxa* siendo *doxa* siempre tendrá la posibilidad de errar. Las opiniones son iguales que las estatuas de Dédalo, al estar unidas son bellamente apreciables, pero separadas tienden a la equivocación; si no están unidas al alma y atadas por razonamientos causales nunca llegarán a hacer conocimiento verdadero.

Aquí radicaría el límite de la distinción *doxa* – *episteme*: la opinión por sí misma no tiene fundamento, puede llegar a ser fácilmente comparable a la adivinación, porque no tiene certeza del origen de su planteamiento, pero de concatenarse con razonamientos causales pueden llegar a ser *episteme*. La *doxa* ya no es terreno del *no ser*, como podría pensarlo Parménides, sino que se convierte en una posible vía para alcanzar al conocimiento verdadero. De este modo, por primera vez Platón (2003) le da un carácter gnoseológico a la opinión. Como dice en República V:

¿Se opina entonces sobre lo que no es, o es imposible opinar sobre lo que no es? Reflexiona: aquel que opina tiene una opinión sobre algo. ¿O acaso es posible opinar sobre nada?

No, es imposible

¿No es, más bien, que el que opina, opina sobre una cosa?

Sí

Pero lo que no, es no es algo, sino nada, si hablamos rectamente. Enteramente de acuerdo.

A lo que no es hemos asignado necesariamente la ignorancia, y a lo que es el conocimiento.

Y hemos procedido correctamente.

En tal caso, no se opina sobre lo que es ni sobre lo que no es.

No, por cierto

Por ende, la opinión no es ignorancia ni conocimiento.(478 a-c)

Con Platón, tal como comenta Gómez Robledo (1974,p.243), se establece la brecha entre Heráclito y Parménides: el ser no está ni únicamente en reposo, ni únicamente en movimiento, sino que está en un camino intermedio, una especie de comunión, donde tanto el reposo como el movimiento se encuentran participando del ser. Comparable es la *doxa* que no versa sobre el *ser*, ni sobre el *no ser* sino que está en una camino intermedio navegando entre una y otra, participando en menor medida del conocer sin llegar a ser no conocer.

La *episteme*, por el contrario, será la completa identificación con el ser, es el conocimiento riguroso, universal y necesario que es susceptible tanto en la práctica como en la teoría. Platón en el símil de la línea (509d) subdivide a la *episteme* en dos grado: diánoia (διάνοια) y nóesis (νόησις); uno referente al conocimiento dialéctico y el otro a la intelección.

...Por un lado, en la primera parte de ella, el alma, sirviéndose de las cosas entre imitadas como si fueran imágenes, se ve forzada a indagar a partir de supuestos, marchando no hasta un principio sino hacia una conclusión. Por otro lado, en la segunda parte avanza hasta un principio no supuesto, partiendo de un supuesto y sin recurrir a imágenes- a diferencia del otro-, efectuando el camino con Ideas mismas y por medio de ideas. (510b)

El primer grado, diánoia, toma como imagen aquello que para la *doxa* es una verdad y lo hace para establece una base y elevarse a nociones inteligibles. Sostiene Gómez (1974, p.177-178) que este conocimiento es comparable con las matemáticas y la geometría, pues no está de

acuerdo con ningún opinar sino que actúa con rigor intentando hallar la regularidad de los fenómenos. Pero, al estar su objeto de estudio aún atado a lo sensible, no constituye más que el primer escalafón para contemplar las Ideas puras; no será sino el segundo estadio quien logre versar sobre esto.

La *nóesis* o intelección, aunque apoyado en los primeros estadios, llega hacer “anhipotético” (Ibid.). Las conclusiones que se desprenden de esta concepción de la *nóesis* no estarán fundamentadas bajo observaciones empíricas; al contrario, serán concatenaciones esenciales que, como dijo Nettleship (Ibid.), se convertirían en algo comparable a las leyes científicas de donde se desprende toda teoría.

### La necesidad de la distinción para la ontología y epistemología platónica

El símil de la línea pretende demarcar los distintos estados de conocimiento que el hombre debe transitar para encontrar el conocimiento verdadero; es decir, pretende ofrecer un fundamento epistemológico al saber humano. En este símil se describen dos grados de conocimiento, a saber: *episteme* y *doxa*. Dentro de la primera, los dos estadios ya explicado antes. En el ámbito de la *doxa*, Platón distingue dos campos: Eikasia (εἰκασία) y Pistis (πίστις) (509e- 510a). El primero de ellos, traducido como *imaginación*, hace referencia las elucubraciones inciertas, son deducciones falsas que se hacen sobre las cosas verdaderas, las Ideas; a este estadio le corresponde el conocimiento de las sombras o las apariencias de los objetos sensibles. El segundo, traducido como *creencia*, se refiere a la percepción de los objetos sensibles. Este tipo de saber es comparable con la *alêthê doxa* y, aunque no es despreciado del todo por Platón, sigue perteneciendo al mundo del devenir. Como ya comentada Gómez Robledo (1974):

...De nada podemos predicar nada con certeza mientras no percibamos, ya no con los sentidos sino con la mente, la forma inteligible, única que puede introducir cierta fijeza en el mundo del devenir y fundar un saber más genuino. (p.181)

La descripción planteada por Platón termina por ser lineal porque el conocimiento va ascendiendo desde el nivel más bajo hasta el más elevado, desde la ignorancia hasta el conocimiento verdadero, lo cual es comparable con el paso de la oscuridad a la claridad, tal como se menciona en el *mito de la caverna*.



El *mito de la caverna* puede resumirse en pocas líneas con lo que sigue: en una cueva se encuentran unos prisioneros atados de los pies y de la cabeza con sus rostros mirando fijamente hacia la pared. Detrás de ellos se encuentra una fogata encendida y entre ellos y el fuego un gran muro detrás del cual pasan algunas personas con utensilios en su cabeza, de tal modo que las sombras de los objetos que transportan logran proyectarse en la pared de la cueva, sin que sus propias sombras se reflejen. Pongamos también que la cueva tiene un gran eco, de tal modo que las voces proyectadas por los sujetos detrás del muro se proyectan en la pared y pareciera que de ahí proviniera. Queda también un largo y oscuro trayecto entre la fogata y la entrada de la cueva. Ahora bien, imaginemos que uno de los prisioneros se libera de sus cadenas y logra a duras penas transitar el largo y escarpado camino desde la oscuridad de la cueva hasta la luz que proviene del sol, ¿acaso no se daría cuenta de que es más real lo que, con tanto dolor, experimenta ahora, que lo vislumbraba en su antigua morada?, ¿acaso no querría volver a liberar a sus compañeros cautivos en aquella morada? (suponiendo que nadie lo aprisionará). (514a)

Así con el *mito de la caverna* y el *símil de la línea*, Platón logra mostrar no sólo los diferentes grados de conocimiento, sino la posibilidad y la necesidad de ascender desde las secciones inferiores hasta las superiores, desde la *doxa* hasta la *episteme* aunque tal ascenso implique padecer las dificultades y contrariedades del alma del que asciende.

Cabe aclarar que la función de las alegorías en Platón no sólo es de carácter epistémico; es sobre todo ontológico. Con la línea y la caverna, Platón plantea dos realidades distintas: un mundo sensible y uno suprasensible, donde el primero termina siendo copia del segundo. El mundo sensible constituido por un conjunto de objetos cambiantes, múltiples y de carácter perecedero, y el mundo inteligible conformado de objetos eternos, inmutables e imperecederos, siendo este último el único capaz de conocerse con certeza. En palabras de Reale (1995):

Antes que nada los distintos grados ontológicos de la realidad, es decir, los géneros del ser sensible y suprasensible, junto con sus subdivisiones: las sombras de las cavernas son las meras apariencias sensibles de las cosas y las estatuas son las cosas sensibles. El muro es la línea divisoria entre las cosas sensibles y las suprasensibles. Más allá del muro, las cosas verdaderas simbolizan el verdadero ser y las ideas y el sol simbolizan la Idea de Bien.(p.154)

## Hacia una justificación del Estado platónico desde la distinción *doxa - episteme*

Partiendo del esquema ontológico y epistemológico, Platón intentó fundamentar un esquema político. Como menciona Reale (1995), para nuestro autor el verdadero político debía ser aquel que cuidase del alma y la hiciera más virtuosa. De tal modo, que sólo el filósofo, que es capaz de salir de la oscuridad para contemplar y conocer lo inteligible, lo verdadero y lo bueno, es quien podrá guiar de manera justa a la ciudad. En este punto de la maduración intelectual de Platón (2003), se gesta la idea de que la buena filosofía coincide con la buena política.

A no ser, proseguí, que o los filósofos lleguen a reinar en las ciudades o los reyes y soberanos, así llamaremos ahora, lleguen a filosofar sincera y cabalmente, y coincidan en uno mismo poder político y filosofía, y se excluyan a la fuerza a tantos que de natural están ahora yéndose a una sola de las dos, no hay modo de que cesen los males querido Glaucón, ni en las Ciudades ni, creo, en el género humano; ni que este régimen político que ahora, hemos descrito en palabras, llegue a nacer; y, en lo posible, vea la luz.(p.149)

Detengámonos un momento acá, pero sigamos adelante ¿qué justificación tiene Platón para elevar al filósofo a la categoría de rey?, ¿acaso su teoría acerca de las Ideas es un argumento *non causa pro causa*<sup>2</sup> para justificar un nuevo *status quo*?, ¿O los motivos de tal razonamiento son otros? Para responder estas preguntas, creo, debemos primero volver nuestros rostros a la Grecia de Platón y ver si ahí encontramos algún indicio que justifique sus razonamientos.

Sabemos que la situación política de la Grecia de esos momentos estaba en total decadencia, tal como lo comenta Bravo (1998), los valores de Grecia se encontraban entre dos *costumbres* de mal provenir: una el realismo político representado en la *República* por Trasímaco; y, otra, el relativismo filosófico representado por los Sofistas.

### Entre dos *ethos* contrapuestos

Al inicio del diálogo *República* Platón (2003) discute las convicciones morales de la Grecia antigua, en donde surge un verdadero dilema con

---

<sup>2</sup> Falacia que afirma que hay una relación causa-efecto de dos eventos, siendo la causa ilegítima. Al decir que Platón que el mejor de los estado se encuentra en el mundo se la ideas y que sólo el filósofo puede contemplar este mundo; y que por tanto, sólo el filósofo sabe cual es el mejor de los Estados parece haber cometido este tipo de falacia.

respecto al tema de la justicia. Uno de los dialogantes, Trasímaco, expuso: “... afirmo yo que lo Justo no es otra cosa sino *lo conveniente al más fuerte*” (338c). Sócrates pregunta si esta fuerza se refiere a la fuerza física; Trasímaco, indignado, le dice que su referencia no es a la de un individuo sino a la justicia que, por definición, poseen los gobiernos constituidos.

Esto es, pues, óptimo, lo que digo, ser lo justo lo mismo en todas las ciudades: lo conveniente al gobierno constituido. Mas éste es el que tiene la fuerza; de manera que quien correctamente razone se hallará con que todas las partes de lo Justo es eso: lo conveniente al más fuerte. (τό τοῦ κρείττονος συμφέρον) (339a)

A esta segunda definición se le añade una tercera, como comenta Bravo (2001): τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τὸ ὄντι, τοῦ κρείττονος τε καὶ ἄρχοντος συμφέρον (es la justicia y lo justo un bien extraño: es lo conveniente al más fuerte y al gobernante) (2003, 343c). En otras palabras, lo justo respondería a los intereses del gobernante.

Las definiciones de Trasímaco han sido interpretadas por Gómez Robledo citando a Menzel (1974) como una de las primeras definiciones que defiende el positivismo político. Es la primera definición en donde se inserta la necesidad de la coacción, donde la justicia es la obediencia de las leyes; y en efecto, siendo las leyes decretadas por los gobernantes, los súbditos tendrán el deber de obedecerlas.

Este realismo político será el primer adversario de la teoría platónica. La justicia para Platón no obedecerá a los mandatos de los gobernantes, ni a aquellos con mayor fuerza. La justicia se resumirá en “*Hacer cada uno lo suyo*” (p.559), es decir, actuar según nuestras propias aptitudes.

El segundo adversario, quizás el más acérrimo, será el relativismo filosófico expuesto por los sofistas los cuales se encarnan en un Estado democrático, cuyos valores se encuentran totalmente relativizados. Señala Gómez Robledo (1974) que este relativismo moral no llega con los sofistas. Al parecer, la decadencia social de la Atenas del siglo V a.C. ya estaba anclada en los sucesos que le siguieron a las guerras médicas; los sofista no son más que el resultado de la negatividad moral presente ya en la sociedad Griega.

En todo caso, los sofistas, tal como comenta Reale (1995), utilizaban sus conocimientos con un fin ideológico o más bien político lo cual conllevó a que cayeran en exageraciones, como lo era en algunos casos la justificación de la inmoralidad. Aquí sólo expondremos dos de la propuesta sofista: la de Protágoras y la de Gorgias.

El argumento de Protágoras puede resumirse con el principio del *homo mensura* que dicta: “el hombre es la medida de todas las cosas”. A lo que Sócrates respondió: “El cerdo es la medida de todas las cosas” (2003: 161c). Protágoras deseaba negar la distinción entre el *ser* y el *no-ser* y proclamar al hombre con la autonomía suficiente para decidir y tomar una cosa o la otra. Esto supondría la relativización absoluta del conocimiento, pues el único criterio al que debería apelar el hombre es a él mismo. (1995: 78)

El relativismo expuesto por Protágoras fue así mismo el núcleo central de su enseñanza, en los términos de Robin: “Se trata de enseñar a criticar y a discutir, a organizar un torneo de razones contra razones”. Así mismo, consideraba a la virtud como el arte de hacer predominar los argumentos por encima de los otros. La tan adorada verdad que defendía Platón se ve eclipsada en los planteamientos protagóricos,; pues para Protágoras, ni la verdad, ni los valores existen.

Empero, la debilidad de tal razonamiento no se hace esperar; si bien Protágoras defendía a ultranza su relativismo, pareciese que hay un elemento común que rige todos los proceder, a saber, el carácter pragmático de la medida: “Con la vara que midas serás medido”. En términos de Reale:

...mientras que el hombre es la medida y mide realmente la verdad y la falsedad, en cambio resulta medido por la utilidad: ésta en cierto modo se presenta como algo objetivo. En definitiva: Para Protágoras, al parecer, el bien y el mal son respectivamente lo útil y lo perjudicial; lo mejor y lo peor son lo más útil y lo más perjudicial. (pp. 78- 79)

Por otro lado estaba Gorgias, quien iba más allá de Protágoras no sólo al afirmar que no existía el *ser*, sino que en realidad nada existía. Los argumentos de Gorgias se deducen de las caracterizaciones que los filósofos hacen del ser al decir que es imperecedero, inmutable, único, que nunca ha sido engendrado y destruido, por lo tanto, para Gorgias, el *ser* es *nada*. Y en el caso que fuera, tampoco podría ser cognoscible; contrapone así al pensamiento y al ser, y muestra que sí se puede pensar lo no existente, colocando como ejemplo a los seres míticos como las sirenas o los hipogrifos. Por último, en caso de que pudiera ser pensado no podrá ser dicho. Destruyendo al ser, Gorgias destruye la verdad. Así, no tomando partido por la *alethia*, opta por otro camino, no la *doxa* como era de esperarse, sino el de la descripción de los casos particulares

que se presentan a los sujetos según sus experiencias. Siguiendo así a su predecesor, consideraba que los valores respondían y cambiaban según el momento particular.

Ambas especulaciones, tanto la de Gorgias como la de Protágoras, al no darle ningún tipo de valor a la *episteme*, colocan a la palabra en un nivel superior; ella se convertiría en elemento de persuasión y seducción para vencer al adversario. No habiendo conocimiento verdadero, los límites de las palabras serían borrados. La retórica toma su papel protagónico, convirtiéndose en todo un arte político capaz de amansar al más firme opositor. Ser retórico significaría, entonces, tener poder, en palabras de Gorgias (2003):

... Ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos público. En efecto, en virtud de este poder, serán tus esclavos el médico y el maestro de gimnasia, y en cuanto a ese banquero, se verá que no ha adquirido la riqueza para sí mismo, sino para otro, para ti, que eres capaz de hablar y persuadir a la multitud... (452e)

Obviamente tales consideraciones fueron rechazadas por Platón y con certeza advertía el peligro de seguir las enseñanzas sofistas. En un estado democrático, donde todos son capaces de tomar las decisiones en consenso, ya no será el guerrero o el gobernante quien imponga su poder; al contrario, será el sofista quien establezca mediante su retórica su mejor beneficio ante los demás.

### La necesaria distinción para justificar el Estado

Como respuesta a estos dos *ethos*, el sofista y el homérico, Platón construye una nueva organización social a partir de la idea de justicia. Dirá que la constitución de una buena *República* se dará según las virtudes de los sujetos, es decir, de la capacidad que tienen de conocer las verdades morales. En Platón hay una identificación entre el conocimiento y la práctica moral, esto ha sido definido como *intelectualismo ético*: “quien conoce lo justo es justo, y quien es justo hace lo justo” (460b). Por tanto, en Platón según lo expone Bravo (2001) se dará una especie de determinismo ético (p.69) en donde lo bueno se hará según se conozca lo bueno y lo malo se hará sólo por ignorancia.

La constitución del Estado en Platón estará dividida según los tipos de hombre: el trabajador productivo, el guerrero y, por último, el rey filósofo; y, según el tipo de virtud a la que su alma podrá acceder, será el tipo de hombre.

Platón clasificará el alma en tres clases: *nous* (νοῦς), *thymós* (θυμός) y *epithymía* (ἐπιθυμία). El primer término, traducido como *racionalidad*, es la parte que es capaz de contemplar la justicia y el bien, es la parte más excelsa del alma; el *thymós* o *valentía*, como puede traducirse, se refiere a la parte del alma que tiende hacia la voluntad, el valor y honor; sin embargo, como menciona Gómez Robledo (1974), si esta parte no está guiada por la racionalidad, puede caer en afán de poder o de venganza. Por último, la *epithymía* o *concupiscencia* es la parte del alma que hace referencia al apetito de los placeres sensibles, corporales, esta parte del alma debe ser sosegada bajo las dos primera partes. Así, la justicia del alma se dará en base al equilibrio que se dé entre los tres estadios de la misma (452e).

Entre las tres clases sociales y las tres gradaciones del alma habrá una correspondencia: por la racionalidad, estarían los filósofos o guardianes de la ciudad, por la valentía, estarían los guerreros y por la concupiscencia, los trabajadores productivos (p. 325). De esta manera, tal como sucede con el alma, la justicia del Estado residirá en que cada clase de hombre haga lo que le corresponda y que ninguna interfiera en el proceder de la otra (441c-442d).

Ahora, ¿cómo saber a que estadio social pertenece cada sujeto?, ¿qué determinará finalmente que un sujeto pertenezca más a una clase social que a otra? La respuesta a esta pregunta se encuentra en uno de los apartados de la *República* (1998):

¿Quieres ahora que examinemos de qué modo se formarán tales hombres, y cómo se los ascenderá hacia la luz, tal como dicen que algunos han ascendido desde el Hades hasta los dioses?

(...)

Pero esto me parece, no es como un voleo de concha, sino un volverse del alma desde un día nocturno hasta uno verdadero; o sea, de un camino de ascenso hacia lo que es, camino al que correctamente llamamos filosofía.(441c- 442d)

Para Platón será la formación propedéutica, es decir, la educación el elemento que clasificará a los sujetos dentro de la sociedad. La

educación platónica debe guiarse por el desarrollo del espíritu humano y, en esta medida, el proceso educacional dependerá de la capacidad de los sujetos de conocer y de trascender desde lo meramente sensible hasta lo inteligible.

Ahora bien, las exposiciones en este trabajo e incluso las ideas que lo motivan no serían más que un agregado de opiniones, si no se atendiese a la propia *episteme*: un conjunto de argumentos que muestren las premisas y las conclusiones que de ella se derivan. Para que estas pocas páginas aspiren, entonces, a ser conocimiento verdadero, nos vemos a la tarea de hilar los argumentos que acá se presentan, de tal modo que podamos mostrar las premisas que justifican nuestra conclusión, a saber, que la distinción *doxa-episteme* sirve de fundamento a Platón para su propuesta de Estado.

Tenemos como primera premisa que en el Estado se da la justa ordenación de los individuos en nuestra sociedad. Esto es, como ya se había mencionado, que cada sujeto haga lo que le corresponde según sus aptitudes naturales. Siendo la educación la que determina el grado de aptitudes que posee el individuo, entonces será ella la que determine nuestra ordenación en la sociedad; y si sabemos que la educación no es otra cosa que el ascenso del momento *doxástico* al momento *epistémico*, no obtendremos otra cosa como conclusión que el Estado se ordenará según el grado de ascenso de la *doxa* a la *episteme*.

La capacidad de los sujetos para ascender desde la *doxa* a la *episteme*, es decir, desde el conocimiento de lo sensible hasta el conocimiento verdadero, determinará su ordenamiento en la sociedad. Entonces sólo aquellos que pudieran emprender un conocimiento ascendente hasta el mundo de la Ideas podría llegar a gobernar un Estado óptimo. Esto es, aquel que logre pasar del conocimiento *doxástico*, el camino de la opinión, a un conocimiento verdadero, tendrá el derecho a ser el *rey filósofo*, porque como dice Platón quien conoce lo justo hace lo justo, y el gobernante siempre debe hacer lo justo, por tanto debe conocer lo justo y lo justo sólo se conoce con certeza en *episteme*.

Queda entonces libre de riesgos el argumento inicial de que la distinción mencionada le servirá a Platón para justificar un Estado inmutable, pues si el ordenamiento del Estado no se rige más que la por la naturaleza y la aptitudes a la que pueden llegar los hombres; y siendo la naturaleza de los hombre incambiable, entonces, por silogismo hipotético, el ordenamiento del Estado tendrá que ser inmutable.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bobbio, N. *Teoría de las formas de gobiernos en la historia del pensamiento político*, Ed. FCE, México.
- Bravo, F. *Ensayos para la historia de la filosofía: De los presocráticos a Leibniz*, Ed. Fondo editorial de Humanidades, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1998.
- Bravo, F. *Ensayos de filosofía griega*, Ed. Comisión de estudios de Postgrado, FHE, UCV, Caracas, 2001
- Abbagnano, N., *Diccionario de filosofía*, Ed. FCE, México, 1966.
- Gómez Robledo, A. *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*, Ed. FCE, México, 1974.
- James, H., *Historia y Teoría de la Retórica: una introducción*, Ed. Allyn y Bacon, 2005.
- Nettleship, "Lectures on Plato's Republic", citado Gómez Robledo, A. *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*.
- Reale, G. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Ed. Herder, Barcelona, 1995.
- Robin, L. "Les Rapports de l'Être et de la Connaissance d'après Platon", citado en Reale, G. *Historia del pensamiento filosófico y científico*.
- Parménides, *Sobre la Naturaleza*, traducción del griego: José Antonio Miguez, Ed. Orbis, Barcelona, 1983.
- Platón, *Diálogos: Obra completa*, Editorial Gredos, Madrid, 2003.
- Platón: Obras completas*, traducción de Juan David García Bacca, Coedición de la Presidencia de la República y la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1998.
- \_\_\_\_\_, "Menón", en Platón, *Platón: Obras completas*, traducción de Juan David García Bacca.
- \_\_\_\_\_, "Teeteto", en Platón, *Platón: Obras completas*, traducción de Juan David García Bacca.
- \_\_\_\_\_, "Gorgias", en Platón, *Platón: Obras completas*, traducción de Juan David García Bacca.
- \_\_\_\_\_, "República I", en Platón, *Platón: Obras completas*, traducción de Juan David García Bacca.



\_\_\_\_\_, “República IV”, en Platón, *Platón: Obras completas*, traducción de Juan David García Bacca.

\_\_\_\_\_, “República V”, en Platón, *Platón: Obras completas*, traducción de Juan David García Bacca.

\_\_\_\_\_, “República V”, en Platón, *Diálogos: Obra completa*.

\_\_\_\_\_, “República VI”, en Platón, *Platón: Obras completas*, traducción de Juan David García Bacca.

\_\_\_\_\_, “República VII”, en Platón, *Diálogos: Obra completa*.

