

ACOTACIONES A LOS CONCEPTOS
PLATONICOS DE "ΔΟΞΑ" Y "ΕΠΙΣΤΗΜΗ" (I)
Julián Carvajal Cordón

Julián Carvajal Cordón
Facultad de Letras de la U.C.L.M.
Ciudad Real

"Y, en efecto, las opiniones verdaderas, en cuanto duran, son una cosa bella y todo lo hacen bueno; pero no gustan de permanecer mucho tiempo, sino que se escapan del alma del hombre, y así no valen gran cosa hasta que las encadena con la explicación causal. Pero eso es, amigo Menón, la reminiscencia (...)

Y una vez que están encadenadas, en primer lugar se convierten en ciencias y después se hacen permanentes, y precisamente por ello la ciencia es más venerada que la opinión recta, y la ciencia difiere de la opinión recta en la atadura."

Platón, *Menón* 97e 98a.

I. PLANTEAMIENTO GENERAL DEL TEMA DEL CONOCIMIENTO EN PLATÓN

El tema de la distinción entre la *δόξα* y la *ἐπιστήμη* ocupa un lugar privilegiado en el pensamiento de Platón. Este tema lleva anejo, como patentiza el texto que encabeza nuestro artículo, el de la *ἀναμνησις*.

¿Qué son, para Platón, la *ἐπιστήμη* y la *δόξα*? En un primer acercamiento, queda claro que *δόξα* y *ἐπιστήμη* constituyen ante todo dos niveles de conocimiento. ¿Cómo establece Platón esta diferencia de niveles cognoscitivos? Nuestro autor distingue diversos niveles de conocimiento a partir de la distinción entre diversos niveles de ser. Este hecho es manifiesto a lo largo de toda su obra.

En Platón es absolutamente imposible plantear el tema del conocimiento al margen del tema del ser, la gnoseología al margen de la

ontología; pues aquella se torna totalmente incomprensible cuando se separa de ésta. Si pretendemos acercarnos a la comprensión de la filosofía griega, lo primero que hemos de hacer es ser plenamente conscientes de que, en la base de la cultura griega, se encuentra una pasión de *totalidad*. Así lo podemos ver en la concepción parmenídea del ser como la totalidad de una esfera bellamente circular.⁽¹⁾ Para Parménides, el ser es “totalidad indiferenciada” (οὐλοφύεζ).⁽²⁾ Platón no es, en modo alguno, un fenómeno al margen de la cultura griega: la filosofía platónica es un pensamiento de la totalidad. Por este motivo no puede analizarse su pensamiento aislando compartimentos estancos, separados unos de otros, sin hacer pedazos su sistema, donde la proporción, la armonía introducidas por la visión de la totalidad es lo fundamental. El resultado de un proceder semejante no sería otro que la absoluta incomprensión.

Así pues, en Platón, el tema del conocimiento se ha de estudiar en estrecha relación con el tema del ser. Es imposible separar ambos aspectos.⁽³⁾ De esta relación podemos hallar incontables ejemplos a lo largo de la obra entera de Platón:

A) Las páginas finales del *Cratilo*. Es éste un diálogo difícil de datar, por la ausencia de toda referencia explícita al momento de su composición y al momento en que pudo mantenerse la conversación reproducida en él. Es menester recurrir a los caracteres de su estilo

(1) Cfr. PARMENIDES, *περὶ φύσεως*. D-K. 28 B 8, vv. 42-45.

(2) Así nos dice Parménides: “οὐ γὰρ ξην, οὐκ ἔσται ὁμοῦ πᾶν, ἔστι δὲ οὐλοφύεζ” (D-K. 28 B 8, vv. 5-6). Evidentemente esta lectura, establecida por Mario Untersteiner, no es la comúnmente admitida, de acuerdo con la cual el ser de Parménides es ξν y no οὔλον. Son muchos los doxógrafos que atribuyen el predicado “uno” al ser de Parménides, pero su fidelidad en la interpretación, por lo que se refiere a este aspecto del ser parmenídeo, es dudosa. El uno (ξν), lógicamente y epistemológicamente demostrado, con independencia de cualquier experiencia religiosa, es una conquista de Meliso. Este es quien demuestra la unidad del ser a partir de su infinitud, cosa que no pudo hacer Parménides, para quien el ser era finito. Simplicio es quien da, para el fragmento VIII verso 6, la lectura “ ξν, συνεχές ”, que seguiría la doxografía posterior; pero esta no tiene visos de ser la auténtica lectura de este fragmento, sino la transmitida por Asclepio (in *Metaph.* 42, 30-31) que ofrece, para el fragmento VIII versos 5-6, la lectura que hemos presentado al comienzo de esta nota. En ella, “οὐλοφύεζ” sustituye a “ ξν, συνεχές ”, desapareciendo así el predicado “ ξν ”, original de Meliso. Por tanto, el ser de Parménides es οὐλοφύεζ (totalidad indiferenciada): el ser que, en ningún momento, puede ser una combinación de partes es, en su φύσις, un βλον. Cfr. M. UNTERSTEINER, *Parmenide, testimonianze e frammenti*. Firenze: La Nuova Italia, 1958, pp. XXVII-L.

(3) Esta afirmación resulta corroborada por la autoridad de importantes estudiosos de la filosofía de Platón: cfr. L. ROBIN, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*. Paris: P.U.F., 1957, passim; MISMO AUTOR, *Platon*. Paris: P.U.F., 1968, cap. II; A. DIES, *Autour de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1972², libro V, cap. II.

y a su contenido con el fin de establecer su datación. Actualmente nadie admite que sea una de la primeras obras de Platón, como afirmaba Stallbaum, para quien fue redactado antes de la muerte de Sócrates, hacia el 402 a. C. El *Cratilo* debe ser posterior al *Eutidemo*⁽⁴⁾, pero muy cercano en el tiempo. En él aparece la teoría de las Ideas, y Platón demuestra aquí por primera vez que el carácter inmutable de las Ideas es una *conditio sine qua non* de su conocimiento. Pero no se encuentra en él todavía la gradación que, según el *Banquete*, debe conducir del objeto sensible a la Idea inteligible, ni la correspondencia entre niveles de conocimiento y niveles del ser que se establece en la *República*. El *Cratilo* es, por tanto, anterior al *Banquete*, compuesto éste último hacia el año 385 a. C.⁽⁵⁾ Si, por otra parte, es posterior al *Eutidemo*, compuesto sin duda hacia el año 386 a. C., su fecha de composición debe situarse entre 386 y 385 a. C.⁽⁶⁾

En las páginas finales del *Cratilo*⁽⁷⁾, Platón formula por primera vez, con tanta fuerza como precisión, las condiciones necesarias para que sea posible el conocimiento. Estas condiciones consisten en la estrecha relación entre el conocimiento y el ser. Platón rechaza la tesis de que un conocimiento bien fundado, es decir, un conocimiento que se atiene a lo real, es sólo un lenguaje bien construido, y que tal es el lenguaje que nosotros hablamos; puesto que es o bien un producto de la naturaleza, o bien un regalo de los dioses. Esto es falso para Platón: no hay un ajustamiento natural de los nombres y las cosas y, aun cuando se supusiera legisladores-filósofos en el origen del lenguaje, multitud de causas contrarias habrían corrompido su obra con el tiempo.

Para Platón, las palabras no son otra cosa que imágenes de las cosas:

“SO. – (...) Y los hombres, ¿no hemos reconocido varias veces que, cuando están bien establecidos, se parecen a los objetos que designan y son las imágenes de las cosas?// CR. – Sí”⁽⁸⁾

Por tanto, si se aspira a conocer la realidad de las cosas, es mucho mejor dirigirse a las cosas mismas, al modelo, que a las copias; por otra parte, sólo el modelo puede instruirnos acerca del valor de las copias:

(4) WILAMOWITZ-MOLLENDORF, U., *Platon, sein Leben und seine Werke*. Berlín: Weidmann, 1948³, Band I, p. 286.

(5) ROBIN, L., *Le Banquet. Notice*. In: PLATON, *oeuvres complètes*. Tome IV, 2^e Partie. Paris: Les Belles Lettres, 1970, p. XI.

(6) MERIDIER, L., *Cratyle. Notice*. In: PLATON, *Oeuvres complètes*. Tome V, 2^e Partie. Paris: Les Belles Lettres, 1969²; pp. 46-47.

(7) *Cratilo*. 438 e-440 d.

(8) *Ibidem*, 439 a.

“SO. – Por tanto, si puede adquirirse por los nombres un conocimiento de las cosas tan perfecto como es posible y, si puede adquirírselo también por las cosas mismas, ¿cuál de estas dos formas de conocimiento será la más bella y la más exacta? ¿deberá partir de la imagen para aprender; estudiándola en sí misma, si es bella, y conocer al mismo tiempo la verdad de que ella es imagen, o de la verdad, para conocerla en sí misma, y ver a la vez si su imagen ha sido convenientemente realizada? // CR. – Me parece que es necesario partir de la verdad.”⁽⁹⁾

El conocimiento debe, pues, partir de la verdad, de las cosas mismas, y no de las imágenes: debe partir de lo que las cosas *son* y no de lo que parecen. Esto quiere decir que, si debe haber conocimiento, éste debe fundarse en la consistencia y la estabilidad del ser; porque si todo fuera mudable, cambiante, no podría haber conocimiento; ya que, “al aproximarse quien quisiera conocerlo, se convertiría en otro y diferente, de modo que nunca podría saber qué es o cuál es su estado. Evidentemente, ningún conocimiento conoce el objeto al cual se aplica, si nunca permanece en un estado determinado”.⁽¹⁰⁾

No puede haber conocimiento de ninguna cosa si no es estable, y no puede ser estable sin la permanencia del ser. Sin esta permanencia, el conocimiento mismo, en cuanto conocimiento, es inconcebible. Dado que el conocimiento es una cosa determinada, tiene su forma distintiva, su *εἶδος*; si la forma no es en cada caso estable sino cambiante, la forma del conocimiento se transformará también en cada caso y no habrá conocimiento de lo que se cree conocer. Aún más: si se piensa que esta transformación ha de ser perpetua, el conocimiento mismo se desvanecerá y con él, el sujeto cognoscente y el objeto conocido. En consecuencia, para que haya conocimiento, es necesario que haya *ser*, esto es, una realidad capaz de constituirse en una forma definida. Así lo afirma claramente Platón en el texto siguiente:

“Pero, si la forma misma del conocimiento cambia, se transformará en otra forma que el conocimiento y, de golpe, no habrá conocimiento. Y, si ella cambia continuamente, jamás habrá conocimiento; de donde se deduce que no habrá ni lo que debe conocer ni lo que debe ser conocido. Si, por el contrario, existe siempre lo cognoscente, existe lo conocido, existe lo bello, existe lo bueno, existe cada ser en particular, esto de lo que hablamos me parece que no ofrece ninguna semejanza con un fluir y una movilidad.”⁽¹¹⁾

(9) *Ibidem*, 439 a-b.

(10) *Ibidem*, 439 e-440 a.

(11) *Ibidem*, 440 a-c.

Estos pasajes del *Cratillo* ponen de manifiesto la necesidad de estudiar el conocimiento en íntima conexión con la consideración del ser.

B) También se pone de relieve la necesidad de estudiar el conocimiento en estrecha relación con el ser en las páginas finales del libro V de la *República*. Aquí Platón vuelve a señalar la íntima conexión entre el ser y el conocer; pero precisa todavía más esta idea, haciendo hincapié en el paralelismo jerárquico del conocimiento y del ser, en el enlace entre grados de conocimiento y grados de ser⁽¹²⁾. Platón pregunta: "Dínos: el que conoce ¿conoce algo o no conoce nada?"⁽¹³⁾. El conocimiento es siempre conocimiento de algo que es (τὸ ὄν), puesto que lo que no es, no es cognoscible; por consiguiente, "lo que es totalmente es totalmente cognoscible y lo que no es en modo alguno, completamente incognoscible".⁽¹⁴⁾

Sobre lo que es, hay, pues, conocimiento (γνῶσις) y sobre lo que no es, ignorancia (ἀγνοῦσα) y sobre "aquello que es intermediario entre lo que puramente es y lo que no es en absoluto",⁽¹⁵⁾ hay algo intermediario entre la ciencia y la ignorancia (περὶ τὰ ἐν ἀγνοῦσῃ τε καὶ ἐπιστήμῃ).⁽¹⁶⁾ Este algo es la δόξα, la cual es más oscura que el conocimiento, pero más luminosa que la ignorancia.⁽¹⁷⁾ Paralelamente a la δόξα, que no puede confundirse con el auténtico saber, la ἐπιστήμη, hay un modo de ser que no es el ser, ni el no-ser, ni uno y otro a la vez, ni tampoco finalmente ninguno de los dos. Es, pues, una realidad intermediaria y, en consecuencia, no es una realidad consistente, sino una realidad vagabunda, cuyo peculiar modo de existencia es oscilar continuamente entre los dos extremos. Este dominio de la movilidad como tal es el de la multiplicidad: multiplicación indefinida de la misma esencia, multiplicación infinita de sus caracteres, pues puede presentar los suyos propios y sus contrarios.⁽¹⁸⁾

Las admirables páginas con que finaliza el libro V de la *República* nos enseñan, por tanto, que, para Platón, hay una escala del ser y, consiguientemente, grados del ser y, como el conocimiento depende del ser, también habrá una escala del conocimiento y, por tanto, grados de conocimiento.⁽¹⁹⁾

(12) *República*, V, 475 e-480 a.

(13) *Ibidem*, V, 476 e.

(14) *Ibidem*, V, 477 a.

(15) *Ibidem*.

(16) *Ibidem*, V, 477 b.

(17) *Ibidem*, V, 478 c-d.

(18) Cfr. *Ibidem*, V, 478 e-479 d.

(19) Cfr. A. DIES, *Autour de Platon*. Essais de critique et d'histoire. Paris: Les Belles Lettres, 1972¹⁰, pp. 472-475; L. ROBIN, *Platon*. Paris: P.U.F., 1968, p. 50; A.

C) En este sentido se expresa también el *Filebo*. Aquí Platón identifica claridad, pureza, verdad, estabilidad: “ τὸ σαφές καὶ τὸ καθαρὸν... τὸ τε βέβαιον καὶ τὸ καθαρὸν καὶ ἀληθές καὶ ὃ δὴ λέγομεν ἐλλικρινές”. Estas notas del conocimiento corresponden a la identidad invariable, a la pureza sin mezcla del objeto: “περὶ τὰ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἀμεικτότατα ἔχοντα”.⁽²⁰⁾

D) Otro texto significativo para analizar la relación que nos ocupa pertenece al *Timeo*. En él se establece que hay un parentesco entre las cosas mismas de las que los discursos son expresión y éstos discursos. Los discursos que se refieren al objeto que tiene la estabilidad, la inmutabilidad de una realidad bien conseguida, serán también estables, inquebrantables, refractarios a toda posible refutación. Este es el discurso propio del objeto que tiene el carácter de modelo (παραδείγμα). La copia es todo lo contrario y, por consiguiente, los discursos relacionados con ella no aspiran a otra cosa que a ser imágenes de lo verdadero, verosímiles, es decir, mitos. Así pues, lo que el ser es en relación con el devenir, la verdad lo es en relación con la opinión. Esto nos dice Platón en el texto siguiente:

“Admitiremos, por consiguiente, en relación con la distinción entre la copia y el modelo, lo siguiente: como los razonamientos tienen un parentesco con los objetos mismos que explican, por una parte, los razonamientos que se refieren a lo que permanece, a lo que es fijo y translúcido para el pensamiento, deben ser fijos e inquebrantables, y en la medida en que sea posible a razonamientos del ser, irrefutables e invencibles. En cuanto a los razonamientos que se refieren a lo que es copia de este ser y no es, por tanto, más que una imagen del ser, serán verosímiles, en proporción a la verdad de los primeros. Pues lo que el ser es al devenir, la verdad es a la creencia”.⁽²¹⁾

A la vista de estos textos me parece innecesario insistir más en la necesidad de plantear el problema del conocer en relación con el problema del ser.

II. ANALISIS PLATONICO DE LA δόξα

¿Qué es δόξα para Platón? La respuesta a esta cuestión es clara en sus diálogos. Entresacaremos de ellos dos textos muy significati-

LEVY-VALENSI, *Les niveaux de l'être*. pp. 29-53; J. MOREAU, *Réalisme et Idéalisme chez Platon*. Paris: P.U.F., 1951, p. 25.

(20) *Filebo*, 58 c y 59 c.

(21) *Timeo*, 29 b-c.

vos. He aquí el primero:

“(El pensar es) un discurso que el alma entabla consigo misma sobre cualquier tema que esté considerando. Debes tomar esta explicación como procedente de un ignorante, mas a mí me parece que cuando el alma piensa está simplemente dialogando consigo misma, haciéndose preguntas y contestándolas y diciendo “sí” o “no”. Cuando logra una decisión, la cual puede llegar lenta o súbitamente, cuando elimina la duda y las dos voces afirman lo mismo, hablamos entonces de una opinión (*δόξα*). De este modo describiría al pensar como un discurso y a la opinión, como una afirmación no pronunciada en voz alta para los demás, sino en silencio para uno mismo”.⁽²²⁾

Y ahora, el segundo:

“EXT. Pues pensamiento y discurso es lo mismo, ya que ¿no es el diálogo interior del alma consigo misma sin voz lo que llamamos pensamiento? // TEE. Absolutamente cierto. // EXT. ¿Y la corriente que fluye de aquél y pasa a través de la boca con voz se llama discurso? // TEE. Es verdad. // EXT. Y además sabemos que en las palabras hay una cosa que es... // TEE. ¿Qué? // EXT. Afirmación y negación. // TEE. Lo sabemos. // EXT. Y cuando esto acontece en el alma en virtud del pensamiento en silencio, ¿cómo puedes llamarlo sino opinión?”.⁽²³⁾

Ambos textos dan idéntica respuesta a nuestra pregunta. En ellos, Platón describe el proceso de pensamiento (*διάνοια*) como el diálogo interior en que el alma habla consigo misma, se formula cuestiones y las responde por medio de afirmaciones y negaciones. El pensar consiste en este proceder reflexivo por que el alma sopesa las diversas alternativas, duda y oscila entre la afirmación y la negación. Pero llega un momento en que desaparece esta vacilación entre el “sí” y el “no”, y se produce esa decisión final que denominamos opinión (*δόξα*): “(...) y el pensamiento se nos mostraba como un diálogo del alma consigo misma, y la opinión como acabamiento del pensamiento”.⁽²⁴⁾ La opinión es, por tanto, un pronunciamiento último, o sea, un juicio; pero un pronunciamiento (o juicio) interno y silencioso.

La *δόξα*, para Platón, puede ser verdadera o falsa; por consiguiente, no puede identificarse con la *ἐπιστήμη*, ya que ésta es verdadera siempre; “pues, ¿cómo alguien que esté en su juicio—dijo—

(22) *Teeteto*, 189 e-190 a.

(23) *Sofista*, 263 e-264 a.

(24) *Ibíd.*, 264 a.

podría suponer que es lo mismo lo que yerra y lo que no yerra ?”⁽²⁵⁾ Nisiquiera podemos decir que la opinión verdadera (ἡ ἀληθῆς δόξα) es la ciencia; pues entonces llegamos a consecuencias absurdas, como, por ejemplo, el hecho de que la existencia de la opinión (o juicio) falsa se convierte en algo imposible de explicar.⁽²⁶⁾ Si se identifica la ἐπιστήμη con la δόξα ἀληθῆς, no hay sino dos estados posibles para el que opina (o juzga): saber o no saber. Tomar lo que se sabe por lo que no se sabe, o bien esto último por lo primero, son cosas igualmente imposibles y, como opinar (o juzgar) falsamente es hacer lo uno o lo otro, la δόξα ψευδῆς es imposible. En cambio; quien distingue entre ἐπιστήμη y δόξα ἀληθῆς, puede discernir modos o grados de ser en el ser de sus respectivos objetos, objetos que los dos son, puesto que son verdaderos. Así pues, debemos concluir que no hay identidad entre la opinión verdadera y la ciencia, tal como –desde otro punto de vista– lo hace constar el texto siguiente:

“SO. (...) hay una profesión que te probará que la opinión verdadera no es la ciencia. // TEE. ¿Cómo es eso? ¿Qué profesión? // SO. La profesión de esos portentos de inteligencia conocidos como oradores y abogados. Tienes ahí a hombres que utilizan su habilidad para convencer, pero no por la enseñanza, sino haciendo creer a la gente todo cuanto ellos quieren que crean. Difícilmente podrás imaginar maestros más hábiles para conseguir, en contados instantes, que sus oyentes estén enterados a fondo de toda la verdad acerca de algún robo o de alguna violencia que ellos no hayan presenciado. // TEE. No es fácil imaginárselo, pero, en efecto, los convencen. // (...) // SO. Cuando los jueces se han convencido de ciertos hechos que sólo pudieron haber sido conocidos por un testigo ocular, entonces, al juzgar de oídas, aceptando una opinión verdadera y sin tener ninguna ciencia, aun en el caso de que acierten con el veredicto, ¿es correcta la convicción que tienen? // TEE. Por cierto. // SO. Pero si la opinión verdadera y la ciencia son una y la misma cosa, ni el mejor de los jueces podría tener una opinión correcta sin ciencia. Parece entonces que deben ser cosas diferentes”⁽²⁷⁾

La δόξα, en primer lugar, es intermediaria entre la ignorancia y la ciencia. Este principio lo establece Platón, por primera vez, en el *Banquete*: la opinión recta (δόξα ὀρθή) no puede ser ignorancia, pues tiene un objeto; no puede ser ciencia, pues no es racional (ἀλογ-

(25) *República*, V, 477 e.

(26) Cfr. *Teeteto*, 187 e-200 e. Etiam F.M. CORNFORD, *La teoría platónica del conocimiento*. Buenos Aires: Paidós, 1968, pp. 110-135.

(27) *Teeteto*, 201 a-b.

ον); por tanto, es intermediaria entre la ignorancia y la ciencia.

“¿El opinar rectamente sin dar razón de ello no sabes –dijo– que no es tener ciencia (pues cómo va a ser ciencia una cosa que no se justifica), ni ignorancia (pues cómo va a ser ignorancia aquello que comprende por casualidad lo que es)? Sin duda la opinión recta es de tal clase, intermediaria entre la sabiduría y la ignorancia”.⁽²⁸⁾

La *δόξα*, en segundo lugar, es intermediaria entre el ser y el no-ser. Este principio lo establece Platón, por primera vez junto con el anterior, en la *República*. El conocimiento reclama siempre un objeto del mismo, un objeto dotado de ser, puesto que es imposible conocer lo que no es. Por tanto, lo que es totalmente ser, lo que tiene plenitud absoluta de ser, es completamente cognoscible. La ciencia (*ἐπιστήμη*), en la medida en que es conocimiento, tiene por objeto el ser: “la ciencia está ordenada a lo que es para conocer cómo es lo que es”.⁽²⁹⁾ La ausencia total de ser, en cambio, supone carencia absoluta de conocimiento: si no hay objeto, no puede haber otra cosa que ignorancia. Sin embargo, esta doble oposición totalidad de ser/nulidad de ser y ciencia/ignorancia no agota todas las posibilidades. En principio, es perfectamente posible concebir un ser que fluctuara entre el ser y la nada, un ser que al mismo tiempo sería y no sería, y, en consecuencia, ocuparía el espacio intermedio entre la plenitud absoluta de ser y la negación completa de ser. Y tampoco hay nada que impida concebir un conocimiento intermedio, aplicable a este ser intermedio, el cual sería menos conocimiento que la ciencia y menos ignorancia que la ignorancia. ¿Existen este ser y este conocimiento intermedios?

La potencia cognoscitiva intermedia existe sin duda: la opinión (*δόξα*) se manifiesta como una potencia distinta de la ciencia, ya que su acto propio es opinar (*δοξάζειν*) y se caracteriza por su falibilidad.⁽³⁰⁾ Esta potencia de conocer no puede tener el mismo objeto que la ciencia: el ser; ahora bien, tampoco puede ser su objeto la simple ausencia de objeto: la nada; porque opinar es siempre opinar algo. Como su objeto no es el ser ni tampoco la nada, la opinión es distinta tanto de la ciencia como de la ignorancia. Pero esta distinción no significa que esté más allá de la ciencia ni más acá de la ignorancia; puesto que no se diferencia de la primera por superarla en claridad ni de la segunda por sumirse en una todavía mayor oscuridad. Significa que la opinión es intermediaria entre ciencia e ignorancia, debido a que es más oscura que aquélla y más clara que ésta. La *δόξα*

(28) *Banquete*, 202 a.

(29) *República*, V, 478 a.

(30) Cfr. *Ibíd.*, V, 477 d-e.

es el *μεταξύ* en la esfera del conocer.

¿Hay también un *μεταξύ* en la esfera del ser? ¿hay un objeto específico de esta potencia cognoscitiva intermedia que es la *δδξα*? Oigamos al propio Platón:

“– Una vez sentado todo esto, diré que me responda ese buen hombre que cree que no existe lo bello en sí ni idea alguna de la belleza que permanezca siempre idéntica a sí misma, sino únicamente muchas cosas bellas (...) ‘Buen amigo, le diremos, ¿no hay en esa multitud de cosas bellas nada que se muestre feo? ¿ni en la de las justas nada injusto? ¿ni en la de las piadosas nada impío?’ // – No, dijo, sino que por necesidad las mismas cosas se muestran en cierto modo bellas y feas, y lo mismo ocurre con las demás cosas sobre las que preguntas. // – ¿Y qué diremos de las cantidades dobles? ¿Se nos manifiestan menos veces como mitades que como tales dobles? // – No. // – Y las cosas grandes y las pequeñas y las ligeras y las pesadas, ¿serán nombradas mejor con estas denominaciones que con las contrarias? // – No, sino que siempre participa cada una de ellas de ambas cualidades. // – ¿Y cada una de estas cosas es, o más bien no es, aquello que se dice que es? // – (...) estas cosas son también equívocas y no es posible concebir en firme que cada una de ellas sea ni deje de ser, ni que sea ambas cosas o ninguna de ellas. // – ¿Tendrás, pues, algo mejor que hacer con ellas –dije– o mejor sitio en donde colocarlas que entre la entidad y el no-ser? Porque, en verdad, no se muestran más oscuras que lo que no es para ser menos que éste, ni más luminosas que lo que es para ser más que él. // – Es verdad –dijo. // – Hemos descubierto, pues, que las múltiples creencias de la multitud acerca de lo bello y de las demás cosas van y vienen sin cesar en el espacio intermedio entre lo que es y lo que puramente no es. // – Lo hemos descubierto. // – Y ya antes convinimos en que, si se nos manifiesta algo semejante, que vagabundea en un lugar intermedio y es captado por la potencia intermedia, deberíamos llamarlo lo opinable, pero no lo congoscible.”⁽³¹⁾

Sí existe, por tanto, un objeto propio de la opinión. Platón nos dice que hay hombres que se contentan con él y no buscan otro modo de ser distinto de éste, hombres que incluso no están dispuestos a admitir otro. La muchedumbre rehúsa creer en lo bello en sí y sólo reconoce la existencia de múltiples cosas bellas. Pero este rechazo tiene importantes y graves consecuencias, puesto que, si alguien no admite la existencia de la unidad, carece de sentido que la busque en cada una de las cosas que componen esa multiplicidad. En efecto cada una de las partes de esta multiplicidad es una dualidad esencial:

no hay objeto bello, grande, justo, santo... que no parezca también feo, pequeño, injusto, impío... en otro respecto. De cada una de estas partes se dice que es alguna cosa, pero decir que es bello, grande... y decir que no es bello, grande... y decir que no que no es bello, grande... es decir siempre una verdad. Cada uno de estos objetos es tan ambiguo que no permite ninguna afirmación, ninguna noción firme, “porque estas cosas son también equívocas y no es posible concebir en firme que cada una de ellas sea ni deje de ser, ni que sea ambas cosas o ninguna de ellas”. Este ámbito de la multiplicidad infinita y de la ambigüedad, que es intermediario entre el ser y el no-ser, constituye el objeto de la δόξα.

Este μεταξύ en el orden del ser, este modo de ser intermedio entre el ser y el no-ser es el *devenir* (γένεσις),⁽³²⁾ que abarca todas las realidades que nacen y perecen, es decir, todas las realidades sensibles que constituyen el mundo de la opinión, según nos dice la *República*.⁽³³⁾ Aquí Platón nos pide que nos representemos el ser y el conocer por una recta y que la dividamos en dos segmentos desiguales, uno que represente el conjunto de los νοητά y otro, el conjunto de los ὄρατά; después, que subdividamos según la misma relación – ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον – cada uno de estos dos segmentos, en relación con la claridad o la falta de ella – σαφηνεῖα, ἀσαφεῖα – En el segmento de las cosas visibles, las dos subdivisiones representan, la inferior, las *imágenes* (sombras y todas las variedades de la luz reflejada), la superior, los *objetos reales* (seres de la naturaleza o productos del arte), de los que aquéllas son imágenes. Este dominio de lo visible es el dominio de lo opinable – τὸ δοξαστόν –.

Estos dos puntos de vista se corresponden exactamente: el análisis de la opinión nos conduce a reconocer un ser intermedio y la naturaleza intermediaria de este modo de ser fundamenta este género de conocimiento.⁽³⁴⁾ Del mismo modo que el dominio de lo visible (τὸ ὄρατόν) se compone de dos tipos de realidades, a saber, a) las imágenes (εἰκόνες) y b) los objetos reales de que las primeras son imágenes – “los animales que nos rodean, todas las plantas y el género entero de las cosas fabricadas”⁽³⁵⁾ –, la δόξα abarca dos operaciones del alma, a saber, a) la imaginación (εἰκασία), cuya razón está en la existencia de realidades imaginarias y que son copias y b) la creencia (πίστις), que está convencida de la realidad de su objeto.⁽³⁶⁾ El segmento inferior de la línea del ser comprende, pues, todo lo que es

(32) Cfr. *Timeo*, 29 c.

(33) Véase el símil de la línea en las páginas finales del libro VI de la *República*. 509 d-511 e.

(34) Cfr. L. ROBIN, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*. Ed. cit., pp. 12 s.

(35) *República*, VI, 510 a.

(36) *Ibidem*, VI, 509 d-510 a y 511 e.

objeto, no de ciencia, sino de opinión, y que es una suerte de realidad media, intermediaria entre una irrealidad absoluta y la absoluta realidad, de tal modo que este objeto oscila entre dos límites que no alcanza jamás, y así el conocimiento que se tienen de él no es más que un semi-conocimiento, pues es verdadero o falso, falso sin que se dude de él, verdadero sin que se sepa porqué.⁽³⁷⁾

Esta naturaleza propia de la *δόξα* que es *μεταξύ* entre la ciencia y la ignorancia y la naturaleza propia de su objeto que es *μεταξύ* entre el ser y el no-ser, es lo que nos posibilita explicar el hecho de la opinión falsa; puesto que la *δόξα* *ψευδής* consiste en decir que es lo que no es y que no es lo que es:

“Me parece que será considerada del mismo modo falsa una afirmación que diga que lo que es no es, que la que diga que lo que no es es”.⁽³⁸⁾

En el *Sofista*, Platón nos explica cómo es posible la *δόξα* *ψευδής*: no puede haber ningún pensamiento ni palabra que tenga por objeto la ausencia de objeto; por consiguiente, para que la opinión falsa sea verdaderamente falsa, es necesario que no podamos decir verdaderamente que no es aquello que ella dice que es y que no podamos decir verdaderamente que es aquello que ella dice que no es. Estamos, pues, obligados a suponer un cierto ser del no-ser y un cierto no-ser del ser. Esto sólo puede hacerse sustituyendo la noción de lo absolutamente no-ser por la de lo relativamente no-ser: mostrando que no es eso ni aquello ni lo de más allá lo que, sin embargo, es, ya que es esto; es decir, reduciendo el no-ser a lo de otro modo ser. Esta reducción exige que, en todo lo que es, se dé una participación necesaria no sólo en la Idea del Ser, que lo hace objetivo, no sólo en la Idea de lo Mismo, que lo mantiene idéntico a sí mismo, sino también en la idea de lo Otro, que lo conserva distinto de todo el resto de los seres. Esto es lo que Platón nos dice en el siguiente texto, que resume unas largas investigaciones llevadas a cabo en el *Sofista*:

“(…) los géneros pueden mezclarse entre sí, y el ser y lo otro, según van penetrando todas las cosas y mutuamente, lo otro participa del ser y es debido a tal participación, pero no es aquello de lo que participa sino otro, y siendo otro que el ser, es con toda certeza y por fuerza como no ser; y, por el contrario, el ser, al participar de lo otro, será otro respecto de los otros géneros, y siendo otro que todos ellos, no es ni cada uno de ellos, ni todos los demás, excepto él mismo; de manera que el ser, de modo indudable, no es millares y millares de veces, y los otros, tanto individual-

(37) Cfr. A. DIES, *Op. cit.* p. 475.

(38) *Sofista*, 240 e-241 a.

mente como en su conjunto, son de muchas maneras y de muchas maneras no son”.⁽³⁹⁾

Esta participación de todo lo que es en las Ideas del Ser, lo Mismo y lo Otro, supone que se da una comunicación entre las Ideas, la cual hace posible explicar la opinión falsa: del mismo modo que, cuando se unen las palabras que no son asociables entre sí, no puede elaborarse un discurso, cuando se unen Ideas que no son asociables entre sí, surge una *δόξα ψευδής*, como, por ejemplo, “Teeteto, con el que ahora estoy hablando, vuela”.⁽⁴⁰⁾

(39) *Ibidem*, 259 a-b.

(40) Cfr. *Ibidem*, 260 a-264-b.