

Épistème y Dóxa en Platón

La naturaleza del conocimiento, una aproximación desde Menón

JOHAN MANUEL MÉNDEZ REYES

<https://doi.org/10.17163/abyaups.137.8>

Introducción

El *Menón* de Platón representa una obra importante para la epistemología, pues en ella se sientan las bases para un debate sobre la naturaleza del conocimiento. En este diálogo, Platón aborda el tema de la reminiscencia (ἀνάμνησις), que sustenta los fundamentos de una especie de teoría del conocimiento. Platón enfatiza la necesidad de definir la ἀρετή (virtud). Tras varios intentos fallidos de definirla, Platón plantea el problema de la posibilidad del conocimiento como una teoría *a posteriori*, según la cual el conocimiento también es posible a partir de la δόξα, entendida como opinión verdadera (ὀρθὴ δόξα), que surge de la propia experiencia.

A lo largo del diálogo, también se introduce la categoría de ἐπιστήμη, entendida como un conocimiento que se caracteriza por su certeza, alcanzada a través del razonamiento causal (αἰτίᾳ λογισμῶ). La δόξα, que enriquece el concepto de saber, muestra que no todo lo que puede guiar al hombre es ἐπιστήμη o ciencia; también una idea u opinión verdadera puede hacerlo. Sin embargo, la diferencia entre δόξα y ἐπιστήμη no radica en la diversidad de sus objetos, sino en la firmeza de sus resultados. La δόξα se presenta más inestable que la ἐπιστήμη en relación con el conocimiento.

Este ensayo, desde una perspectiva hermenéutica, tiene como objetivo analizar la ἐπιστήμη y la δόξα en Platón, a partir de una revisión del diálogo *Menón*. Se busca dilucidar la correlación y divergencia entre estas dos categorías platónicas, con el fin de comprender mejor la naturaleza de cada tipo de conocimiento y determinar su valor relativo. El *Menón* resulta especialmente relevante para este análisis debido a su exploración de la posibilidad de enseñar la virtud, un tema estrechamente ligado a la naturaleza del conocimiento.

De la dóxa a la épistéme. La naturaleza del conocimiento

En su diálogo *Menón*, Platón explora la naturaleza del conocimiento y establece una clara distinción entre dos tipos: *dóxa* y *épistéme*. El mundo sensible, aquel que percibimos con nuestros sentidos, pertenece al ámbito de la *dóxa*. Este tipo de conocimiento es incierto y cambiante, basado en nuestras experiencias individuales y susceptible de errores.

La *dóxa* aparece en este diálogo cuando Sócrates explica a su interlocutor Menón en qué consiste la teoría de la reminiscencia (ἀνάμνησις). Durante la interrogación al esclavo de Menón, Sócrates comenta:

En lo que desde ese estado de perplejidad va a encontrar también investigando conmigo, sin que yo haga otra cosa que preguntar, y no enseñar; y vigila tú a ver si me coges enseñándole y explicándole en vez de interrogarle sobre sus ideas (δόξας). (*Men.* 84d)

Más adelante, añade: “Estaban, desde luego, en él estas ideas (δόξαι)” (*Men.* 85c). De este modo, Sócrates muestra cómo el conocimiento no se transmite desde fuera, sino que brota a partir de lo que ya está presente en el alma del individuo.

Por ello, Platón destaca que cada alma posee un conocimiento innato de la verdad última en su interior, el cual solo requiere ser traído a la reflexión consciente para ser reconocido. Esto implica que el

conocimiento de las ideas es realmente un acto de recordar, ya que estas fueron conocidas en alguna existencia anterior. Tal perspectiva sugiere la existencia de ideas o conocimientos *a priori*.

Este ejemplo del esclavo ignorante —completamente ajeno a la geometría— que llega a formular el teorema de Pitágoras bajo la influencia de las preguntas de Sócrates, demuestra que el conocimiento está intrínseco en el alma y no depende únicamente de la experiencia.

Platón estaba profundamente convencido de que el conocimiento verdadero era alcanzable. Para él, dicho conocimiento debía ser certero e infalible, enfocado en lo que realmente es real. Lo real, según Platón, no era el mundo físico —cambiante y perceptible a los sentidos—, sino el mundo ideal: un reino de entidades perfectas, fijas y permanentes. Esta distinción entre lo real y lo aparente lo llevó a rechazar las posturas de aquellos filósofos que afirmaban que todo conocimiento proviene de la experiencia sensorial (Chacón, 2017).

En cambio, el mundo inteligible —el mundo de las ideas— es el dominio de la *épistème*; este conocimiento es absoluto e infalible, pues se basa en la comprensión de las ideas, las entidades perfectas e inmutables que dan origen a todo lo que existe (Chacón, 2017).

Para Platón, el verdadero conocimiento solo podía alcanzarse a través de la *epistème*, ya que esta se dirige al Ser, la esencia inmutable de las cosas. Las ideas, como causas directas de la existencia, representan la verdadera realidad que subyace al mundo físico. Conocer, para Platón, era recordar, pues el alma humana había estado en contacto con las ideas en un pasado lejano y solo mediante la reminiscencia podía recuperar ese conocimiento verdadero (Chacón, 2017).

El conocimiento (*epistémē*, ἐπιστήμην) que posee una persona siempre ha estado presente en ella; si alguna vez lo adquirió, no fue en su vida actual. Aunque nadie se lo haya enseñado, conserva estas

ideas (*dóchai*, δόξαι) (*Men.* 85d9–e8). Por lo tanto, Sócrates justifica la transición de la *dóxa* a la *epistémē* únicamente a través del acto de cuestionar, ya que, durante su existencia como ser humano y también durante el tiempo en que no lo es, alberga ideas verdaderas (*dóchai*), las cuales, al ser despertadas por las preguntas, se convierten en conocimiento (*epistémē*) (*Men.* 86a4–9). Esto se debe a que el alma adquirió estos conocimientos en algún momento anterior a su llegada a la vida presente.

Con esta idea, Platón introduce la noción de que en el alma siempre reside la verdad de las cosas y que el alma es inmortal. Por lo tanto, es necesario que aquellos aspectos que actualmente desconocemos —es decir, lo que no recordamos— sean investigados y recordados con confianza (*Men.* 86b1–5).

Por otro lado, la estabilidad del conocimiento se logra a través del razonamiento de causalidad, conocido como *aitías logismō* (αἰτίας λογισμῶ), que se presenta como el instrumento fundamental en este proceso. Platón parece equiparar este razonamiento con la noción de reminiscencia (*anámnesis*, ἀνάμνησις), que ha estado discutiendo anteriormente (*Men.* 81 y 86). Por lo tanto, se puede inferir que Platón ha reducido la *epistémē* a la reminiscencia. Este proceso se puede dividir en tres fases distintas:

1. Una primera fase catártica (*Men.* 82d14), donde la reminiscencia alcanza su culminación mediante el razonamiento causal.
2. Una segunda fase, puramente doxástica, en la cual el esclavo se libera de su pretensión de saber lo que no sabe (*Men.* 84d3).
3. Una tercera fase epistémica final, donde se alcanza el conocimiento propiamente dicho, tras obtener una opinión verdadera (*orthē dóxa*, ὀρθή δόξα) (*Men.* 84d–85b11).

Es decir, Platón parece sugerir que la reminiscencia está intrínsecamente ligada a este proceso visto en tres fases, y que el razonamiento causal, aunque corresponde principalmente a la última etapa, es el instrumento fundamental para llevar a cabo todo el proceso de alcanzar el conocimiento.

Este transitar epistémico se inicia con la fase catártica (*Men.* 82d-84d), durante la cual el sujeto cognoscente se libera de sus falsas opiniones, especialmente de su ignorancia sobre ellas (Bravo, 1998); gracias a esto, toma conciencia de su propia ignorancia y siente placer en buscar conocimiento (*Men.* 84b10).

En la segunda fase doxástica de la reminiscencia (*Men.* 84d–85b), el esfuerzo de búsqueda, hábilmente impulsado por el interrogatorio mayéutico y la construcción de ciertos diagramas, permite al esclavo formular algunas opiniones verdaderas (*orthé dóxa*) y, finalmente, resolver el problema planteado: encontrar la línea diagonal. Esta solución emerge como un destello de comprensión (*Men.* 85c9). En esta explicación, a través de Sócrates, se inicia la conexión entre *dóxa* y *epistémē*, mostrando cómo la opinión puede evolucionar hacia el conocimiento. Al mismo tiempo, señala lo siguiente:

... y ahora en él, como si fuera un sueño, estas ideas (*dóxai*) han comenzado a surgir; pero si seguimos, interrogándolo repetidamente sobre estos mismos temas y de diversas maneras, sabes que eventualmente adquirirá un conocimiento (*epistésetai*) tan preciso como el de cualquier otro. (*Men.* 85c9–13)

Finalmente, en la tercera fase, llamada epistémica (*epistésetai*), Sócrates indica que, al ser interrogado repetidamente y de diversas maneras sobre los mismos temas, uno puede adquirir un conocimiento tan preciso como el de cualquier otra persona. La condición final será la concatenación de las opiniones verdaderas alcanzadas hasta ahora, a través del razonamiento causal (*aitías logismō*) (*Men.* 98a4). Este pro-

ceso se llevará a cabo por sí mismo, es decir, mediante la propia fuerza del individuo (*Men.* 85d4). Inicialmente, estos conocimientos emergen como sueños, pero con la repetición de los interrogatorios, uno llega a entender estas cuestiones como parte integrante del mundo.

Este conocimiento es adquirido por el propio sujeto y, por lo tanto, debió aprenderse en un tiempo diferente, cuando aún no era humano. Platón llama a este momento el “tiempo eterno”. Durante este tiempo eterno, existía el alma, por lo que la verdad de las cosas reside en ella, ya que es inmortal. Así, lo único innato es la capacidad del sujeto para conocer: en todos los momentos de su existencia, el alma es capaz de razonar y, por lo tanto, de llegar a todas las verdades necesarias a partir de sus propios recursos (Bravo, 1998).

Por lo tanto, la adquisición del conocimiento (*epistésetai, ἐπιστήσεται*) se logra mediante el cuestionamiento, sin necesidad de que alguien lo enseñe, lo cual permite que el individuo extraiga el conocimiento (*epistémēn, ἐπιστήμην*) de sí mismo (*Men.* 85d2-3), lo que implica un acto de recuerdo (*Men.* 85d5). Este método de interrogación utilizado por Sócrates se denomina mayéutica: el arte de “parir” ideas, en el cual existe una relación de discontinuidad y continuidad entre la opinión (*dóxa*) y el conocimiento (*epistémē*). Así, es posible transitar de la opinión al conocimiento mediante un proceso causal (Bravo, 1998).

Estos temas tratados en el diálogo constituyen una invitación de Platón a reflexionar sobre la naturaleza del conocimiento, estableciendo tanto una relación como una clara distinción entre *dóxa* y *epistémē*. La *dóxa* se presenta como un tipo de experiencia que se sitúa en un punto intermedio entre la ignorancia y la ciencia. Es un modo particular de afirmación en el que el individuo se inclina por una tesis, pero siempre con la incertidumbre de que la alternativa podría ser verdadera. En otras palabras, la *dóxa* se caracteriza por su carácter probable, ya que el juicio que la sustenta se basa en las apariencias y no en las causas profundas (Muñoz Medina, 2022).

En este contexto, es crucial recordar que el filósofo, en el pensamiento clásico, no busca la *dóxa*, sino que se dedica a la búsqueda de la sabiduría (*sophía*) y de la *epistēmē* (es decir, la naturaleza de las cosas). El filósofo no se contenta con el simple acontecer fenoménico, sino que busca comprender las estructuras fundamentales que subyacen a la realidad, y Platón no escapa de esta preocupación (Muñoz Medina, 2022).

En este sentido, en el *Menón* encontramos la posibilidad de que una opinión correcta se transforme en conocimiento, a través de una profunda convicción socrática en el progreso del saber. El conocimiento no es un estado estático, sino un proceso dinámico que se nutre de la refutación y de las opiniones verdaderas. La refutación actúa como un catalizador que cuestiona las creencias preexistentes y obliga al ser humano a buscar fundamentos más sólidos. Así, la *dóxa* representa un punto de partida desde el cual se puede construir un conocimiento más profundo y elaborado: la *epistēmē* (Tonelli, 2011).

La areté y su relación con el conocimiento: entre la dóxa y la épistème

Platón procura una reflexión sobre la *areté* (*ἀρετήν*) y su relación con el conocimiento, situándola entre la *dóxa* y la *epistēmē*. Sócrates, mediante la indagación, busca que sus interlocutores cuestionen sus propias nociones sobre la virtud, las opiniones verdaderas y el conocimiento. La *areté* (virtud) no solo se basa en el conocimiento verdadero, sino que también requiere la capacidad de discernir los elementos que la constituyen como tal.

En gran parte de la obra, Platón insiste en la búsqueda de la definición de la virtud (*areté*). Siendo un bien, se plantea la posibilidad de que la virtud sea una ciencia, aunque esta constituye apenas una primera hipótesis. Sin embargo, sin conocimiento, sin la guía del espíritu, virtudes como el valor no podrían existir y serían meramente actos de auda-

cia. La felicidad se alcanza mediante la reflexión. No obstante, la virtud no puede ser adquirida a través del conocimiento, ya que no puede ser enseñada; la educación puede producir oradores, pero no sabios.

Por lo tanto, Platón comienza a examinar si la virtud es una ciencia o si es algo diferente. Se plantea que, si existe algún bien que sea independiente y separado de la ciencia, entonces la virtud no puede ser considerada ciencia; pero, si no hay ningún bien que la ciencia no abarque, entonces sería razonable sospechar que la virtud es una ciencia (*Men.* 87d4-7). En este contexto, se identifica principalmente la virtud como prudencia, sabiduría o sensatez (*Men.* 89a1-4), ya que no se considera su aspecto técnico o disciplinario, sino únicamente su capacidad de guiar la conducta. Por ende, la virtud no es una ciencia o sabiduría en su forma más elevada, ya que esta es la única que puede ser enseñada.

Por otro lado, según Platón, aquellos que poseen conocimiento (*epistēmēs*, ἐπιστήμης) conducen correctamente sus asuntos y alcanzan la bondad en todas sus acciones, lo que sugiere que, si no reconocemos esto, podríamos perder la oportunidad de comprender cómo se vuelven buenos los hombres (*Men.* 96e3-6).

Sin embargo, para Platón, aquel que forma una idea exacta (*doxázōn*) sobre cuál es el camino, aunque nunca lo haya recorrido ni lo conozca directamente, también podría guiar correctamente (*Men.* 97b1-3). Esto se debe a que, mientras mantenga una opinión correcta —segunda hipótesis— sobre las mismas cosas de las que otro posee conocimiento, no será un guía inferior por imaginar la verdad sin poseerla, en comparación con quien sí la posee (*Men.* 97b5-7).

Aunque la *dóxa* se presenta como un nivel cognitivo inferior al de la *epistēmē*, esta distinción no se basa en la naturaleza del objeto del cual se opina, pues tanto la opinión como el conocimiento pueden referirse al mismo objeto, al menos en lo que respecta a su utilidad

práctica. No se encuentran necesariamente diferencias en los resultados prácticos de una acción motivada por una opinión correcta y otra motivada por conocimiento (*Men.* 97b10-d11), ya que ambas son útiles (*ōphelimon*) para obrar adecuadamente. La distinción entre ambos estados cognitivos reside en la fragilidad de la opinión en comparación con la estabilidad del conocimiento (Tonelli, 2011).

Un conocimiento permanece estable en el alma del individuo sin importar la situación, mientras que una persona que solo posee opiniones correctas corre el riesgo de perderlas fácilmente. El conocimiento, por su carácter universal, puede aplicarse en todos los casos con la garantía de un resultado beneficioso. La mera opinión, en cambio, puede ser correcta en algunos casos y no en otros, o incluso puede ser abandonada por un individuo a causa de un error o un desvío (Tonelli, 2011).

En este sentido, una opinión verdadera no es menos efectiva que el conocimiento para dirigir correctamente las acciones. Este aspecto fue pasado por alto cuando Platón trató la naturaleza de la virtud, ya que afirmaba que solo el conocimiento puede guiar una conducta adecuada; sin embargo, una opinión verdadera también puede hacerlo (*Men.* 97c1-2). En este sentido, una opinión exacta (*orthé dóxa*) no es menos útil que el conocimiento (*Men.* 97c4), ya que: "... la opinión exacta no es inferior a la ciencia en nada, ni será menos útil en la acción, ni tampoco lo será el hombre que posee una opinión exacta en comparación con aquel que posee conocimiento" (*Men.* 98c1-3).

Para Platón, la opinión verdadera no es innata en los hombres (*Men.* 98d1-3). Aquellos que guían correctamente lo hacen gracias a dos cosas: la opinión verdadera y el conocimiento; y quienes las poseen, dirigen adecuadamente. Pues las cosas que ocurren bien por casualidad no dependen de la dirección humana; pero en aquellas áreas donde el hombre dirige para el bien, tanto la opinión verdadera como el conocimiento están presentes (*Men.* 99a1-6). Por lo tanto, al haber dos

cosas buenas y útiles, una no excluye necesariamente a la otra, pero el conocimiento no parece ser la guía en las actividades políticas. “... no es gracias al conocimiento que los sabios son así...” (*Men.* 99b9).

Entonces, si la virtud no se basa en el conocimiento, solo queda la opción de la buena opinión. Los líderes políticos hacen uso de esta buena opinión para gobernar los Estados, y su situación en términos de conocimiento no difiere en nada de la de los adivinos y augures; estos últimos, inspirados por lo divino, pronuncian la verdad con fluidez, pero en realidad no saben lo que están diciendo (*Men.* 99c2-5).

Por lo tanto, Platón¹ plantea, como tercera hipótesis, que “... los adivinos... logran llevar a cabo grandes empresas con sus palabras sin tener conocimiento de lo que están diciendo” (*Men.* 99d6). Por ello, se entenderá que la virtud (*aretén*, ἀρετήν) no es una ciencia en sentido estricto; en este caso, sería más bien una opinión verdadera (*orthé dóxa*), a pesar de los riesgos que implica ser solo una opinión verdadera, ya que sería intrínsecamente inestable y solo permanecería en el alma por el favor divino.

En este sentido, se plantea que no solo el conocimiento científico, sino también la opinión verdadera, son elementos que contribuyen a que las personas actúen de manera correcta y se guíen hacia el bien. Se argumenta que la *areté* (virtud) no es algo innato en las personas, ya que no puede ser enseñada de la misma manera que la ciencia o la sabiduría. Sin embargo, al ser un bien que puede influir positivamente en las acciones, se sugiere que la *areté* puede considerarse tanto

1 Bravo (1998) argumenta, y estamos de acuerdo con él, que, desde un punto de vista lógico, la tercera hipótesis del Menón se desmorona en su aspecto más débil, el teológico, a menos que tengamos suficientes elementos para percibir en ella una reductio ad absurdum de la negación de la hipótesis inicial.

como *épistēmē* y como *dóxa*. Esta última, al no ser algo inherente ni enseñable, se presenta como un regalo divino.

Diferencias entre épistème y dóxa. Distintos grados de conocimientos

A pesar de ciertas similitudes entre la *épistēmē* y la *dóxa*, en el diálogo *Menón* de Platón se revelan diferencias esenciales entre ambas. Mientras que quien posee *épistēmē* siempre acierta, quien tiene una *dóxa* correcta solo lo hace en ocasiones (*Men.* 97c5-7). Esta idea se refleja cuando Menón, no del todo convencido por el argumento que le da Sócrates sobre la superioridad de la *épistēmē*, pregunta: “Siendo esto así, ¿por qué la *épistēmē* es mucho más venerada que la *dóxa* correcta? ¿Qué las diferencia?” (*Men.* 97d1-3). Sócrates le responde recurriendo a la analogía de las estatuas de Dédalo: “Observa las estatuas de Dédalo... si no están sujetas, se escapan y desaparecen, pero si lo están, permanecen” (*Men.* 97d7-9).

Con esta metáfora de las estatuas de Dédalo, que si no se las ata huyen y se van, pero si se las ata adquieren un gran valor al convertirse en obras muy bellas, ocurre lo mismo, análogamente, con la *dóxa*. Mientras la *dóxa* permanezca sin ser atada por un razonamiento causal, aunque sea verdadera, no permanece por mucho tiempo en el alma humana y, por lo tanto, tiene poco valor. Es solo cuando se la encadena mediante un razonamiento causal que las opiniones pasan a ser ciencia. Aquí reside la superioridad de la ciencia sobre la opinión: mientras que la *dóxa* es inestable, la *épistēmē* se caracteriza por su certeza.

Platón utiliza esta analogía para ilustrar la diferencia fundamental entre la *dóxa* y la *épistēmē*. Las *dóxai* correctas, si bien son hermosas y hacen el bien, son fugaces y se escapan del alma del hombre. No son de gran valor hasta que se las “encadena” con la “consideración del fundamento” (*aitías logismō*), es decir, con el recuerdo (*Men.*

97e5-7). Una vez encadenadas, se convierten en *épistēmē* y se vuelven permanentes. Por eso, la *épistēmē* es más venerada que la *dóxa* correcta, y la diferencia fundamental radica en la “atadura” o el proceso de convertir la *dóxa* en *épistēmē* (*Men.* 98a1-5).

En otras palabras, el conocimiento pleno de una opinión verdadera se alcanza cuando se comprende el motivo lógico-ontológico que fundamenta las proposiciones contenidas en dicha opinión. No basta con afirmar proposiciones verdaderas sobre un tema para poseer ciencia sobre él; es necesario comprender por qué son verdaderas, conocer las conexiones universales y necesarias que subyacen en esas proposiciones.

Recordemos que existen dos tipos de reminiscencia que contribuyen a este proceso: la que proporciona el razonamiento causal —es decir, el cálculo del fundamento—, convirtiendo así la opinión en ciencia; y la que genera la propia opinión. De hecho, parece que las opiniones verdaderas solo pueden surgir a través de la reminiscencia. Al respecto, Platón dirá: “... y ahora en él solo, como un sueño, acaban de surgir esas ideas” (*Men.* 85c), describiendo cómo el esclavo llega a estas ideas mediante la reminiscencia. La opinión verdadera también puede considerarse como una huella del conocimiento pleno que el alma poseía en algún momento, actuando como un instrumento intermedio entre ese conocimiento anterior y el que se está recuperando gradualmente a través de la reminiscencia.

Esta distinción entre ciencia y opinión también se refleja en las palabras de Sócrates:

Desde luego que también yo hablo sin saber, y solo por conjetura; pero que son cosas distintas la opinión verdadera y la ciencia, me parece que no es solo una conjetura mía, sino que, si alguna otra cosa afirmara yo qué sé (y pocas serán las que así afirme), esta sola cosa, en efecto, añadiría a las que sé. (*Men.* 98b1-6)

Una correlación fundamental que podemos destacar entre *épistémē* y *dóxa* en el *Menón*, siguiendo a Bravo (2002), es que Platón distingue dos niveles de diferencia: el práctico, relacionado con la acción (*praxis*), y el teórico, concerniente a la explicación (*Men.* 97b9, 98b8, c2). En el nivel práctico (*Men.* 98c2), la acción de la opinión verdadera no es en absoluto menos efectiva ni menos útil que la ciencia, y quien la posee se equipara al sabio (*Men.* 98c1-3). Platón ilustra esto con el ejemplo de dos guías que conducen a Larisa, la capital de Tesalia, al norte de Grecia: uno con una simple opinión verdadera, y el otro con ciencia, que incluye mapas y planos. Sin embargo, los resultados son los mismos. En la práctica, entonces, la opinión verdadera es tan útil y efectiva como la ciencia misma; no hay una diferencia fundamental entre ellas.

En la medida en que las opiniones sean correctas, es decir, verdaderas en lo que respecta al conocimiento del otro, un guía con una opinión tan acertada será tan efectivo como aquel con conocimiento científico. Esto se debe, sin duda, a que tanto la opinión como la técnica (*téchnē*), en diálogos anteriores, se sitúan en el ámbito de lo particular, como, por ejemplo, en el ámbito de las acciones. Según Aristóteles (2014), las acciones y las generaciones se refieren a lo individual. Por lo tanto, las opiniones verdaderas, aunque sean meras opiniones, aciertan igualmente en lo particular, al igual que la ciencia. La ciencia se orienta más hacia lo universal.

La diferencia teórica entre la opinión verdadera y la ciencia no radica, como cree Menón, en que quien posee la ciencia acierte siempre, mientras que quien tiene la opinión acierta solo ocasionalmente. Aquí está la distinción crucial: no es verdad que solo aquel que posee ciencia acierte siempre; también aquel que tiene una opinión verdadera, es decir, *dóxa*, acierta siempre en el ámbito práctico. Entonces, la superioridad de quien posee la ciencia, o *épistémē*, no reside en que la ciencia acierte siempre, mientras que la opinión verdadera

solo lo hace ocasionalmente; tanto la ciencia como la opinión verdadera, siempre y cuando esta última sea verdadera, aciertan en todo momento. Además, en el ámbito teórico, la opinión no es inferior a la ciencia debido a su supuesta falta de certeza.

La ciencia, a diferencia de la opinión verdadera, representa un verdadero encadenamiento o concatenación. En la ciencia, nada queda suelto: cada proposición depende de las demás. La ciencia se presenta como un verdadero encadenamiento lógico.

Por ende, la diferencia entre *épistēmē* y *dóxa* no radica en su utilidad, ya que ambas son igualmente útiles en el ámbito de la acción y ambas aciertan siempre en sus respectivos dominios: la ciencia, por su propia naturaleza, y la opinión verdadera, mientras persista. Sin embargo, difieren desde el punto de vista de la estabilidad: la ciencia es estable, mientras que los productos de la opinión verdadera no lo son. Tanto la ciencia como la opinión pueden ocuparse del ser y del devenir, aunque lo hacen de maneras diferentes (Bravo, 2009).

Por lo tanto, esta divergencia entre ambas no radica en una diferencia de naturaleza, sino más bien en un grado distinto de conocimiento. En otras palabras, es una diferencia lógica que se manifiesta en el hecho de que, incluso cuando la *dóxa* es verdadera, nunca va más allá del “qué”, mientras que la ciencia abarca tanto el “qué” como el “por qué”, junto con las conexiones universales y necesarias entre las proposiciones. Este nivel de comprensión se alcanza a través del razonamiento causal, que actúa como un modelo en el texto.

Por lo tanto, la discrepancia lógica fundamental entre *épistēmē* y *dóxa* reside en la estabilidad de la ciencia frente a la inestabilidad de la opinión verdadera. Según Gulley (1983), la *dóxa* se manifiesta en el ámbito de la experiencia y se refiere tanto a una representación sensible como a un juicio basado en esta representación sensible. Vista de esta manera, la *dóxa* difiere de la *épistēmē* debido a su ines-

tabilidad, y la única forma de asegurarla, como ya se dijo, es a través del razonamiento causal (*Men.* 98a3-4). Cuando este factor entra en juego, la *dóxa* se transforma en *épistémē*, actuando como un catalizador o un método que impulsa esta transición. Esto lleva al sujeto desde tener meras opiniones hasta adquirir un conocimiento más profundo y fundamentado.

Se considera que el *Menón* de Platón ofrece una postura crítica entre la *dóxa* y la *épistémē*, cuestionando el hecho de que seguir solo la afirmación de una autoridad respetada —por ejemplo, en relación con un tema como la belleza— no nos convierte en conocedores de dicha belleza. Del mismo modo, opinar sobre cómo se origina la virtud en un individuo sin comprender primero su naturaleza intrínseca es solo eso: una mera opinión y no un conocimiento verdadero. Este aporte, que desentraña los distintos grados de conocimiento en este diálogo de Platón, se considera más adecuado para comprender la doctrina política de *La República*, así como otros aspectos del pensamiento platónico, e incluso algunos fundamentos epistemológicos contemporáneos (Bravo, 2009).

Conclusión

En el *Menón*, donde pueden considerarse algunos fundamentos de su teoría del conocimiento, Platón establece una distinción importante entre el conocimiento y la mera opinión verdadera. Si bien reconoce que ambas pueden conducir a la verdad, Platón argumenta que la *épistémē* es un nivel superior de comprensión que va más allá de la simple creencia, mientras que la *dóxa* es una creencia basada en la mera experiencia, pero no está necesariamente fundamentada en una comprensión profunda de la realidad.

En esta obra también se aprecia la relación entre *épistémē* y *dóxa* como un tema fundamental para comprender la naturaleza del co-

nocimiento. Platón establece que, si bien la *dóxa* puede ser útil en el ámbito de la acción y guiar adecuadamente a las personas, carece de estabilidad. La *épistēmē* implica una serie de conocimientos interconectados y fijados en el alma, de tal manera que, una vez adquiridos (o más bien, recordados), permanecen en ella sin cambio. Esta distinción plantea importantes interrogantes sobre cómo percibimos y valoramos diferentes formas de conocimiento en la actualidad.

Nuestra comprensión contemporánea del conocimiento nos lleva a reflexionar sobre la naturaleza relativa y contextual del saber. Reconocemos que, si bien la ciencia y el conocimiento científico son fundamentales para comprender el mundo que nos rodea, también valoramos la importancia de las experiencias individuales y las opiniones personales en la formación de nuestras creencias y decisiones.

La relación entre *épistēmē* y *dóxa* que nos deja Platón en este diálogo nos recuerda la necesidad de un enfoque interdisciplinario y multidisciplinario para acceder al conocimiento. Reconocemos que diferentes formas de conocimiento, ya sean basadas en la experiencia empírica o en el razonamiento lógico, pueden complementarse entre sí y enriquecer nuestra comprensión del mundo. De ahí surge la necesidad de promover un conocimiento más colaborativo y abierto a la revisión constante. La búsqueda de la verdad no es una tarea individual, sino que requiere del diálogo y la confrontación de las ideas con la realidad.

Esta relación también plantea importantes interrogantes sobre la naturaleza misma del conocimiento y la forma en que lo adquirimos: ¿cómo conciliamos la búsqueda de la verdad objetiva con la diversidad de opiniones y perspectivas individuales? ¿Cómo podemos integrar diferentes formas de conocimiento para abordar los desafíos complejos de nuestro tiempo?

En última instancia, este ensayo nos invita a reflexionar sobre estos aspectos inherentes a la epistemología y teoría del conocimiento, así como sobre la importancia de mantener un diálogo abierto y crítico sobre nuestras creencias y suposiciones desde una perspectiva transdisciplinaria. En este diálogo, la filosofía siempre tendrá un espacio fundamental para aportar sobre estos temas contemporáneos.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (2014). *Metafísica*. Editorial Gredos. <http://bit.ly/4o6ESr8/>
- Bravo, F. (1998). *Ensayos para una historia de la Filosofía. De los presocráticos a Leibniz*. Fondo Editorial de Humanidades UCV. <http://bit.ly/4lQSd5w/>
- Bravo, F. (2002). *Teoría platónica de la definición*. Fondo Editorial de Humanidades UCV. <http://bit.ly/45kDny3/>
- Bravo, F. (2009). La distinción entre doxa y epistêmê: Del Menón a la República. *Apuntes Filosóficos*, 34. Universidad Central de Venezuela. <http://bit.ly/4f8UAhh/>
- Chacón, P. (2017). La génesis del conocimiento: de la sensación a la razón. *Educere*, 21(69), 241-251. Universidad de los Andes. <http://bit.ly/3H2k8jy/>
- Gulley, N. (1983). (Y.) Lafrance La théorie platonicienne de la doxa. (Collection Noêsis.) *The Journal of Hellenic Studies*, 103, 173-173. doi:10.2307/630556/
- Muñoz Medina, C. (2022). Analogía y ciencia en Platón: apuntes introductorios para la comprensión de su vínculo metafísico. *Revista de Estudios Clásicos*. <http://bit.ly/3Usk5Ay/>
- Platón. (1986). *Menón*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Tonelli, M. (2011). Pístis, dóxa y epistème. Un análisis de la relación entre el Gorgias y el Menón. *Hypnos*, 26, 123-145 <http://bit.ly/4o6X3gl/>