

Dialéctica aristotélica: ¿De la *doxa* platónica a los *endoxa*?

Resumen

El valor epistémico que Platón concede a la «*doxa*» al reconocerla como cierto tipo de conocimiento es claro. Desde este punto de vista, en el presente ensayo estudio desde el símil de la luz de *República*, algunos aspectos de la posible relación entre la concepción platónica de la «*doxa*» y la concepción aristotélica de los «*endoxa*», partiendo del supuesto según el cual «*doxa*» y «*endoxa*» coinciden en diferenciarse de la verdad. Las preguntas clave de esta lectura son las siguientes: ¿Qué tipo de relación hay entre «*doxa*» y «*endoxa*»? ¿Es posible ensayar algún tránsito desde la «*doxa*» platónica a los «*endoxa*» aristotélicos?

Palabras clave: Dialéctica, Doxa, Endoxa

Abstract

It is clear the epistemic value which Plato gives to «*doxa*», by recognizing it as a certain type of knowledge. From this standpoint, in the following essay I shall study, based on *Republic's* simile of light, certain aspects of the possible relation between the Platonic conception of «*doxa*», and the Aristotelian conception of «*endoxa*». I shall start from the assumption that «*doxa*» and «*endoxa*» coincide in differentiating themselves from truth. The key questions of this reading are the following: What sort of relation exists between «*doxa*» and «*endoxa*»? Is it possible to pass over from the Platonic «*doxa*» to the Aristotelian «*endoxa*»?

Keywords: Dialectics, Doxa, Endoxa

* Universidad Central de Venezuela.

Apuntes Filosóficos 34 (2009): 121-135.

Sin duda uno de los tópicos distintivos del *República*¹ es el de la oposición entre *doxa* y *episteme* cuya fundamentación se caracteriza por la articulada jerarquización onto-epistémica que dicha oposición supone. Sin embargo, aún reconociendo la gradación que constituye a esta tesis, también es comúnmente admitido conceder que al reconocer al reino de la *doxa*, Platón supera la estrechez de la epistemología parmenídica, pues, reconocerla como intermedio (*Rep. V, 476dss*)² es otorgarle cierto *status* epistémico. Ahora bien, al respecto, la cuestión que aquí nos plantaremos es esta: admitiendo que ya en el pensamiento platónico hay una cierta valorización epistémica de la *doxa*; ¿Acaso pueden leerse bajo el mismo registro epistémico el concepto platónico de *doxa* y los *endoxa* de Aristóteles? Y tiene sentido desplegar esta pregunta puesto que contra su formulación podría replicarse que ella comporta una problematicidad sólo aparente, teniendo en mientes que la concepción platónica de la dialéctica implica la depreciación de la opinión mientras que la concepción aristotélica se ancla en su revalorización, la cual es operada a través de la rehabilitación del sentido de las opiniones, que Aristóteles expresa mediante el concepto de *endoxa*. De tal manera que, frente a esta perspectiva, parecería ocioso interrogarse respecto a si *doxa* y *endoxa* caen bajo el mismo registro puesto que tal posibilidad parecería estar negada de antemano. Sin embargo, un elemento sumamente importante permitiría el acercamiento de estos dos conceptos, nos estamos refiriendo a su común oposición a la verdad; verdad entendida como esa plena posesión del conocimiento implicada en la concepción griega de la *episteme*. Pero, además, tiene sentido detenerse a examinar la relación *doxa-endoxa* por otra razón, que es la siguiente; si hay un vínculo entre estas por su común oposición a ‘verdad’, más estrecha es la relación entre la concepción platónica de la *doxa* en general y propia concepción que tiene Aristóteles de la *doxa*. Y es que si el concepto

¹ Platón, Diálogos IV, *República*, Introducción, Traducción y Notas por Conrado Eggers Lan, Editorial Gredos, Madrid 1986, quinta reimpresión 2006.

² En *República* V, 476d- 480^a; en 477^a Platón razona en términos ultraparmenídicos, habida cuenta que así como el ser corresponde al conocer; lo soñado –y que creemos verdadero– (476d-e) corresponde a la opinión; así introduce Platón –partiendo de la imagen del que cree que lo que sueña es real– que existe ese objeto intermedio entre ser y no-ser, y a esta forma de conocimiento intermedia entre *agnoia* y *episteme* es a la que llama *doxa* (477b- 478d).

general de la *doxa* platónica coincide con el aristotélico, entonces tiene sentido especular en torno a esa cierta articulación más específica de la *doxa* platónica, que es la expresada en el análisis esbozado en relación a los estadios inferiores de la alegoría de la línea de *República*; precisamente, desde esta perspectiva tiene sentido relacionar la *doxa* platónica con la cualificación sistematizada en los *endoxa*. No obstante, empecemos por aclarar que el concepto aristotélico de *doxa* no es el de *endoxa*, y que de hecho su concepto de *doxa* coincide con la concepción general de la *doxa* platónica, en cuanto conocimiento que en la tensión *doxa-episteme*, se relega y se rechaza. En efecto, como sabemos, Platón reprueba el tipo de conocimiento que la *doxa* le ofrece; por su falta de detenimiento, por la ausencia de investigación que la caracteriza, y en una palabra, por su inmediatez; y, por su lado, Aristóteles comparte también esta apreciación sobre la naturaleza de la opinión y su consideración del asunto en *Ética a Nicómaco* es clara, y precisamente en el marco del tratamiento de las virtudes intelectuales, niega que la opinión sea disposición para la verdad, pues, aducir una opinión significa en buena parte dejarse determinar por ella, comprometerse con lo opinado justo porque en nuestro pensamiento lo dicho es tenido por verdadero, y como es sabido Aristóteles piensa, que podemos acceder a la verdad que hay en las cosas y no sólo a lo que nos figuramos de ellas; en suma, es también por la inmediatez y por su inestabilidad, que Aristóteles sigue oponiendo *doxa* a *episteme*.

De acuerdo a lo señalado, en esta sede partimos de estos supuestos; que hay una cualificación en la *doxa* platónica y que ella se expresa en los dos estadios inferiores de la alegoría de la línea, razón por la cual tiene sentido comparar el concepto platónico de *doxa* con el de *endoxa*; que siendo así, cabe detenerse en torno a la doble tensión *doxa: endoxa-verdad*, pues, aunque no confundimos la *doxa* platónica ni la *doxa* aristotélica con los *endoxa*, es posible poner de manifiesto algunas vinculaciones entre ellas, sin dejar de apuntar las distancias específicas que efectivamente impiden trazar una línea de continuidad entre el concepto platónico de *doxa* y el aristotélico de *endoxa*; lo que a postre, termina poniendo de manifiesto que, *stricto sensu*, ambos conceptos no pueden ser colocados bajo el mismo registro epistémico. Para mostrar los vínculos y las distancias entre ambos conceptos, a continuación nuestro recorrido perfilará tres contextos fundamentales del *República* respecto a la *doxa* platónica.

Centrando la atención en *República V*, libro particular por sus discutidísimas tesis, encontramos dos importantes enfoques de la *doxa*: (i) el primero, que comienza más allá de la mitad del quinto libro, puede considerarse aquí como de naturaleza contextual; (ii) el segundo, que sigue a este y que se extiende hasta el final del *República V* fundamenta a la *doxa* como facultad y, posteriormente, (iii) un tercer enfoque de este tema es el ubicado ya hacia el final de *República VI* y en *VII* donde que se despliega la famosa fundamentación onto-epistémica. A continuación, bosquejaremos estos tres planteamientos para luego comparar cada uno de ellos con la concepción aristotélica de los *endoxa*, a fin de evidenciar la diferencia de enfoque, signo característico de estos dos conceptos.

(i) Respecto al enfoque contextual, la oposición *doxa-episteme* hunde sus raíces en el mismo marco temático del proyecto político modulado por la propuesta educativa planteada en el *República* y por la organización del hipotético Estado ideal. En efecto, los momentos previos a su tratamiento suponen, por una parte, la previa identificación del ideal del Filósofo-Rey y, por la otra, la inflexión que retoma la especulación en torno a qué es la justicia (*Rep. V, 472c*). En efecto, la vuelta a tal dilucidación viene aparejada del rápido posicionamiento de la perspectiva ontológica, expresada a través de términos como «participación» y «paradigma» (*Rep. V, 476d-480a*) los cuales se introducen en virtud de la imagen que Sócrates da de sí mismo como pintor del paradigma del Estado, y de la cual se infiere, que si el Estado descrito es posible, lo es a condición de que haya quien contemple el paradigma; siendo precisamente en este inciso –relacionado con la determinación del que contempla (*Rep. V, 474b*)– donde empieza a elaborarse la distinción en el orden de los tipos de conocimiento, la cual es introducida a través de la diferenciación entre el Filósofo y los que se le parecen (*Rep. V, 475e*); así, la discriminación entre «curiosos y voraces de conocer muchas cosas de diversa índole» y «amantes del conocimiento de una sola», estribaría precisamente en que los unos consideran que el saber es como una colección de opiniones mientras que los otros van tras el ideal buscando una verdad del tipo significado en el *eidós*. Y es que, como dice Platón más adelante en *República VI*, sólo «son filósofos los que pueden alcanzar lo que se comporta siempre idénticamente del mismo modo, mientras no son filósofos los incapaces

de eso, que, en cambio, deambulan en la multiplicidad abigarrada»³. De esta manera la tensión entre *ser* filósofo y *parecerlo* no sólo perfila la distinción entre lo que parece conocimiento y lo que lo «es» (misma tensión ilustrada a través de la contraposición entre el que es filósofo y los amantes de las audiciones y los espectáculos)⁴ sino que, ya desde esta perspectiva se va trazando el «criterio del objeto».

(ii) Ahora bien, el segundo contexto que sigue a éste y que se extiende hasta el final de *República V*, fundamenta la *doxa* entendiéndola como un cierto tipo de «poder» o «facultad» cognitiva (*Rep. V, 477b*).⁵ En efecto, es comúnmente admitido que Platón define «facultad» –y que distingue las facultades entre sí– en orden al «objeto» sobre el cual dicha facultad se ejerce; razón por la cual la *doxa* es considerada una facultad inferior ya que su objeto de conocimiento ontológicamente también lo es.⁶ Dicho de otra manera, si la *doxa* es definida como una facultad ella no puede comprenderse como tal sino respecto de su «objeto», y éste es el mundo sensible, que no es objeto de conocimiento. No obstante, Platón ofrece una imagen que ayuda a prestarle más atención a la *doxa* en su condición de «estado mental»; para ver cuál es el poder de la *doxa* él la compara con el conocimiento del que está soñando y cree que lo que sueña «es» (*Rep. V, 476c-d*).⁷ Luego, lo que tengo en mi mente cuando tengo *doxa* es el conocimiento «sobre» lo que yo creo que es. Por lo tanto, la potencia cognitiva de la *doxa*, aunque no es la de la *episteme* ofrece cierto tipo de conocimiento; pues, mientras el estado mental –que es la opinión– se caracteriza

³ *República* VI, 484b.

⁴ *República* V, 475d2ss, donde aparece la contraposición entre filósofos y amantes de las imágenes y de los sonidos y que puede remitirse a la oposición más general que se da entre «Filósofo» y «No-Filósofo» en *República* 484^a1-3.

⁵ Discute minuciosamente los pasajes relativos a la fundamentación de la *doxa* como facultad, N.D. Smith, «Plato on Knowledge as a Power», in *Journal of the History of Philosophy* 38:2. April 2000.

⁶ Véase, I. M. Crombie, *Análisis de las Doctrinas Platónicas*, Trad. Cast. A. Torán y J.C Armero, Ed. Alianza, Madrid, 1979, vol. II, p. 51ss.

⁷ La misma imagen del sueño es utilizada por Platón en otro contexto diferente, nos referimos a su utilización para describir el conocimiento matemático- geométrico, respecto al cual dice, «que nos hacen ver lo que es como en sueños» (*República* VII, 533c); a esta imagen subyace la comparación entre dos estados cognitivos; *dianoia*: noesis, y en tal relación también esta como en sueños, aquel que no «ve» la idea del Bien. (*República*, VII, 534c).

porque sus contenidos son modificables, el correlato de la *episteme* debería ser el estado mental de la certeza. De tal manera que mientras la propiedad de la *episteme* es la estabilidad, la de la *doxa* es el estar sometida a la persuasión que la modifica.

(iii) Finalmente, el tercer contexto de análisis de la *doxa* es la conocida teoría onto-epistémica de *República VI* y VII, lugares donde el «criterio del objeto» se enfatiza tras exponerse el símil de la luz (articulado por la analogía del sol,⁸ la alegoría de la línea⁹ y el mito de la caverna¹⁰) y cuya simetría es defendida por la interpretación clásica,¹¹ que lo lee en su conjunto desde la oposición: mundo sensible (objeto de la *doxa*) mundo inteligible (objeto de la *episteme*) a cada uno de los cuales corresponde dos niveles de conocimiento, cuya jerarquía epistémica es determinada por sus objetos.¹²

Así pues, a la luz de los contextos descritos, tres son los criterios que definen a la *doxa* platónica y que la contraponen a la concepción de los *endoxa*:

(i) En primer lugar, según el enfoque contextual de *República V*, la *doxa* sería el conocimiento, por una parte, «de los que creen que» y «de los que aparentan» y, por la otra se referiría –para decirlo con una expresión platónica– a las «opiniones del gran animal»¹³, apuntando con ello al «parecer de la mayoría».

⁸ Sabemos que la analogía del sol con el Bien (*República VI*, 507b-509c) se desarrolla en la alegoría de la línea donde se explicitan cuatro niveles epistémicos articulados en cuatro estados mentales a los que corresponden diversos objetos ontológicamente diferenciados.

⁹ Alegoría de la línea, *República*, VI, 509d- 511e.

¹⁰ Mito de la caverna, *República*, 514^a-519b

¹¹ Asumimos la tesis clásica que supone la simetría entre los tres recursos, admitiendo que la alegoría de la línea es útil clave interpretativa respecto de los estadios del prisionero de la caverna. Consideramos que la lectura que sostiene la asimetría entre la línea y la caverna, esencialmente no puede escapar al criterio subyacente de *República* según el cual la diversidad epistémica se funda en la diversa realidad ontológica de los objetos.

¹² La lectura epistémica canónica, respecto a que en *República* se apunta a descartar las opiniones, puede ilustrarla esta explicación de Bravo; quien señala que, de *República* se colige la necesidad «de descartar las imágenes: primero, las imágenes sensibles, como la mesa, que es un «*eidolon*» de la idea de mesa (cf.596^a); segundo, las imágenes verbales, a saber, las proposiciones empíricas (sobre la justicia, la belleza, la bondad, etc.) (cf.517d, 520^a-c): es como decir, las opiniones, que son el único patrimonio de los prisioneros de la caverna (cf.517b, 532^a-c), ajenos al ser y atentos exclusivamente al devenir (cf.534^a)» (F. Bravo, *Teoría Platónica de la Definición*, Fondo Editorial de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1985, p. 293).

¹³ *República VI*, 493c.

Ahora bien, respecto a la *doxa* entendida como «opiniones de los que creen que»; Aristóteles y Platón aceptarían que el estado de su conocimiento en cuanto tal es el de la mera *doxa*,¹⁴ en el sentido de que todo el mundo «sabe algo» por el sólo hecho de tener algún tipo experiencia, no la del experto sin duda, sino, en general, la que tiene cualquiera; aquella del ingenuo que, como dice Platón, «cree saber de qué opina» (*Sofista*, 268e);¹⁵ y obviamente, a esta

¹⁴ En el *Sofista*, a nuestro modo de ver, Platón denominaría a esta mera *doxa* «imitación conjetural» o *doksomimetiké*, refiriéndose con ella a «la imitación que esta acompañada de opinión» (*Sofista*, 267e) y que parece corresponder al ignorante. Platón, Diálogos V, *Sofista*, Introducción, Traducciones, introducciones y notas por Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Editorial Gredos, Madrid 1998, segunda reimpression.

¹⁵ Pero ¿qué es esta mera *doxa* entre *eikasia* y *pistis*? Como puede verse, para delimitar eso que llamamos la concepción general de la *doxa* platónica o la mera *doxa*, nos hemos auxiliado aquí, no tanto por la «línea» de *República* sino por esa otra posible cualificación que nos ofrece el *Sofista*. Sin embargo, aceptamos inspeccionar la delimitación más general del *Sofista* desde la de la «línea» de *República*, y al respecto es lo que creemos; siguiendo la tesis clásica, la mera *doxa* y la *eikasia* pueden vincularse porque así como «la *eikasia* no tiene capacidad propia para elevarse a su fundamento» (Perífrasis, Gil, p. 57); la mera *doxa* en cuanto tal carece de el y tampoco puede elevarse. Sin embargo, podríamos identificar esta mera *doxa* con el nivel epistémico inferior de la *eikasia* por otras razones más relevantes, desde la perspectiva de quien detenta este tipo de conocimiento: en efecto, siguiendo el trabajo de Gil, compartimos la línea interpretativa de Hamlyn que Gil expone (D.W. Hamlyn, *Eikasia in Plato's Republic*, in *Phil. Quart.* 8 (1958), pp. 14-23); según la cual, la *eikasia* es un estado cognitivo al cual Platón concede peso epistémico, que no es menos importante, y que apunta a nuestras actividades cognitivas de primer tipo; en este sentido compartimos esa intuición sensata de Hamlyn (parcialmente aceptada por Gil) según la cual «el uso de la noción de «apariencia» [vinculada a los objetos de *eikasia*] sólo tiene sentido en contraposición con algo que no es apariencia» (W. Gil, Platón: la imaginación en el escala del saber, *Apuntes Filosóficos*, 17 (2000), p. 50, cita 38, refiriendo a Hamlyn). Precisamente, desde este enfoque el punto es este; aunque la *eikasia* tenga objetos que son «apariencias», entendiéndola desde esa imagen que hace de ella, opinión sobre objetos irreales; lo medular de la tesis de Hamlyn es que permite afirmar que la *eikasia* <podría> dejar ver que la imagen es imagen de algo, pues, es del todo sensato pensar con Hamlyn, que «el hombre ordinario, la mayoría de las veces, sabe cuando está frente a un objeto físico y cuando no» (*Ibidem*). Ahora bien, ¿qué sacamos en claro de todo lo señalado respecto de la *eikasia* como explicación de eso que llamamos mera *doxa*? Obtenemos una doble conjetura; por una parte, que la *eikasia* no es sólo el conocimiento del que esta atrapado en las imágenes, es decir, que no es sólo la opinión del hombre que no sabe porque opina lo que opina; sino que es también –como dice Hamlyn– el conocimiento del hombre que, en cuanto tal, no esta absolutamente atado a las imágenes, puesto que cualquier hombre la mayoría de las veces distingue cuando esta frente a un objeto físico y cuando no; lo que significa que la *eikasia* no es sólo la opinión del que no sabe porque opina lo que opina sino que es también la opinión del que

clase de opiniones Aristóteles no le otorga el *status* del consenso que legitima los *endoxa*. Por lo tanto, *doxa* y *endoxa* coinciden en que ambas no otorgan «al parecer de lo que cualquiera cree», ningún peso epistémico.¹⁶

Qué decir sobre la *doxa* entendida como las «opiniones que tienen los que aparentan¹⁷ poseer una cierta sabiduría»;¹⁸ en este caso, Aristóteles coincidiría con Platón (basta recordar al perro y al lobo del *Sofista*) al denunciar a los que parecen o aparentan ser filósofos, sin embargo, como dice Aubenque,¹⁹ mientras Platón se conforma con descalificarlos, Aristóteles los combate; pero, para atacarlos, debe conceder que sus opiniones tienen cierto peso, y de allí que las estime como «opiniones admitidas».²⁰ Pero ¿acaso para Platón son mera *doxa*

cree saber qué es lo que opina. Pero, asimismo, por otra parte, también cabe la siguiente conjetura sobre la *eikasia*; quizás la visión de la sombra sea la misma para dos que la miran, ya sea por ser sombra de un cierto objeto, ya por el sólo hecho de que la «visión» es compartida; y precisamente por tener este atributo, y esto es lo que queremos destacar, la opinión expresada en la *eikasia* no es subjetividad extrema o llana opinión personal; y quizás esta restricción de la arbitrariedad es lo que cualifica al estado mental de la conjetura.

¹⁶ Obviamente, no nos referimos a que la *doxa* entendida como *eikasia* no tenga valor desde el punto de vista cognitivo, sino que no tiene la mínima cualificación para establecer desde estas opiniones, argumentos.

¹⁷ Al respecto cotéjese la correlación de estos dos pasajes que es fundamental; *Refutaciones Sofísticas* 1, 165^a19ss; *Metafísica* IV, 1004b17-24.

¹⁸ Recordemos que al final del *Sofista*, Platón responde la cuestión sobre si ¿están los sofistas entre los meros imitadores o entre los que saben que imitan? (*Sofista*, 267e); dividiendo la técnica de hacer imágenes en figurativa y en imitativa, y dividiendo a su vez a esta última, en la apariencia producida por instrumentos y la apariencia, del que imitando se hace así mismo como un instrumento de imitación; y dividiendo a éste, a su vez, entre el que imita y ni siquiera sabe que imita y el que imita sabiéndolo (*Sofista*, 267b), para terminar enfatizando que «debe decirse que el imitador que sabe es distinto del que no sabe» (*Sofista*, 267d) y ¿no es este el *deinós* y el sofista; el imitador irónico del político y el imitador irónico del filósofo; los que se persuaden falsamente a la muchedumbre y lo ironizan cara a cara en privado? La controversia en torno al que ironiza «en privado, valiéndose de discursos breves, obligando al interlocutor a contradecirse» (*Sofista*, 268b) es una imagen nueva respecto de la pintura de Protágoras, el sofista que prefiere los discursos largos pero se acerca y mucho al dialéctico de *Tópicos* VIII, al peirástico.

¹⁹ Es una tesis fundamental de Aubenque que respecto a la controversia con la sofística, Aristóteles es un interlocutor más preocupado que Platón, razón por la cual Aristóteles no coloca a Platón como antecedente de la reflexión que parte de los *endoxa*. Véase, (P. Aubenque, «*El Problema del ser en Aristóteles*» Taurus, Madrid, 1988, 243-291)

²⁰ Como es sabido, los *endoxa* de Aristóteles se definen como tales por ser opiniones admitidas por todos, por la mayoría o por los sabios.

las opiniones de los sofistas? ¿acaso, a diferencia de lo que hará Aristóteles más tarde, Platón no las cualifica? Una posible respuesta la encontramos a partir del *Sofista*; el sofista no es el hombre de la mera *doxa*, su opinión no es llana «imitación conjetural» porque él ejerce cínicamente la ironía, es el «imitador irónico», pero, a pesar de ello Platón no concede expresamente que su opinión sea «imitación erudita».²¹ Por lo tanto, lo que Aristóteles sistematiza en la cualificación de los *endoxa* no es la mera *doxa* platónica sino que reconoce y cualificando esa especie de «cultura general» sobre la que llama la atención Aubenque, esa *doxa cuasi* erudita que podría desprenderse del *Sofista*.

Y qué hay de la *doxa* entendida como «opiniones de la mayoría»: para Platón aducirlas en contextos de dialécticos de discusión dialécticos es a lo sumo una estrategia de evasión sofística²²; en el caso de Aristóteles, el criterio de admisión de las opiniones de todos y de la mayoría esta mediado por varias instancias: en primer lugar, por la sensatez y el buen juicio exigido a tales opiniones; en segundo lugar, en contextos investigativos de naturaleza teórica (físicos o metafísicos) pueden entenderse como los *legómena* de Owen, es decir, el reconocimiento esa la herencia semántica depositada en el lenguaje ordinario, por último y, en tercer lugar, en contextos prácticos, creemos que lo que Aristóteles supone además, es en que en ellas se reflejan las concepciones de un *ethos*, y esta es la razón que las cualifica. En síntesis, a las opiniones de la

²¹ En el *Sofista*, Platón denomina «imitación erudita» a la que esta acompañada por la ciencia» (*Sofista*, 267e). Sin embargo, no concede plenamente que tal sea la opinión del sofista, pues, luego de señalar en primer lugar, a la «imitación conjetural» y luego, a la «imitación erudita», apunta: «debemos valernos de la primera, pues, el sofista no estaba entre los que saben, sino entre los que simplemente imitaban.» (*ibidem*).

²² Humbert recuerda con belleza una situación del *Protágoras* que nos parece apropiada para ilustrar la posición de Platón, respecto al parecer de la mayoría: en este diálogo, el sofista, dialogando acerca de la unidad de la virtud y habiendo sostenido la tesis según la cual; él sabe como todo el mundo y por experiencia, que se puede ser valiente sin ser justo o justo sin ser sabio; para evadir el compromiso ante la cuestión; ¿te parece sabio un hombre cuando comete injusticia? acude justamente al argumento de las mayorías destacando que puede que él mismo no admita tal cosa pero que hay muchos que así lo piensan. Sobre esto, lo que Humbert destaca «Sócrates no puede admitir esta indiferencia del hombre que tiene ante sí: no esta discutiendo con la multitud, sino con él y sólo con él» (J. Humbert, «*Sócrates y los socráticos menores*, Monte Ávila Editores, Caracas, Venezuela, 2007, p. 125); la situación y el comentario son apropiados porque destacan uno de los criterios que Platón establece como una de las condiciones de validez de la discusión dialéctica.

mayoría, Platón opone el acuerdo de las partes en la progresión del dialogar dialéctico, mientras que Aristóteles las restringe a los consensos fundados. Por lo tanto, aunque mediadas por enfoques diferentes, ni Platón ni en Aristóteles hay una automática admisión de la opinión de todos y de la mayoría.²³ No obstante, aunque Aristóteles concedería a Platón que *la masa habla sobre casi todas las cosas al azar*,²⁴ el estagirita concibe los *endoxa* con mucha amplitud, dándole así a las opiniones de todos y de la mayoría un valor que Platón no está dispuesto a otorgarle.

En síntesis, que Platón coloque entre *agnoia* y *episteme* a la *doxa* no implica que en este proceder pueda reconocerse un antecedente de la cualificación de la *doxa* que se expresa en los *endoxa*.²⁵ No obstante, ¿significa esto que Platón no admite que pueda obtenerse cierto tipo de conocimiento a través de las opiniones de otros? Dejemos esta cuestión abierta para el final. Por lo pronto, atendamos al balance del segundo criterio de comparación entre *doxa* y *endoxa* que, como vimos, remite a esa concepción de *República V* donde se define a la *doxa* como una facultad distinta de *episteme* porque distintos son sus objetos. Sobre esto digamos ahora lo siguiente.

(ii) La comparación platónica *doxa* - *episteme* es esencialmente semántica, puesto que atiende a la diferencia entre la verdad significada en los enunciados *doxásticos* respecto de los epistémicos. Sobre esto Platón vacila al admitir que el conocimiento se describa en términos de proposiciones que no permiten conclusiones verificables, puesto que no se adecuan a ningún paradigma de verdad. Sin embargo, dada la rigidez de esta aproximación la oposición *doxa*- *episteme* también es interpretada en clave cognitiva y por esta vía parecería atenuarse la tensión de los dos mundos que son objeto de cada «estado mental» suponiendo que es una misma facultad la que genera *doxa* o *episteme*. Pero este intento no cancela el criterio de falibilidad e infalibilidad propuesto en *República (Rep V, 477e)* de tal manera que *doxa* y *episteme* siguen leyéndose en términos de validez o invalidez del conocimiento dependiendo del tipo de objeto. Ahora

²³ Si duda, en Aristóteles, las opiniones de la mayoría han ganado más espacio; sin embargo, no olvidemos que en la práctica socrático-platónico es habitual reflejar opiniones comunes.

²⁴ *Ética a Eudemo*, I, 3, 1215^a.

²⁵ Como dijimos, tampoco en Aristóteles tienen el mismo *status* su concepción de la *doxa* y la de los *endoxa*.

bien, nuestra pregunta ¿*doxa* y *endoxa* pueden leerse bajo el mismo registro epistémico? No, el enfoque de estos dos conceptos es opuesto. La concepción aristotélica de la dialéctica, a diferencia de la platónica, se distingue por centrar su atención en la legitimación de las condiciones de validez de los razonamientos sin apelar al criterio del objeto, y precisamente por ello puede admitir sin dificultad a aquellas proposiciones que se caracterizan por tener valores de verdad inciertos;²⁶ precisamente por esto la revalorización de la opinión que se manifiesta en la concepción platónica de la *alethes doxa* no puede considerarse como tránsito entre la *doxa* platónica y los *endoxa*, pues, aunque la *alethes doxa* y los *endoxa* podrían coincidir cual instancias intermedias constitutivas del conocimiento *stricto sensu*; la *alethes doxa* al ser susceptibles del encadenamiento causal que la estabiliza y los *endoxa* al cimentar el camino de la investigación; sin embargo, es patente que se oponen como lo verdadero a lo que apenas puede ser tenido por admisible.²⁷ En síntesis, partir de *endoxa* es conceder que aunque las conclusiones del razonamiento dialéctico no sean verificadas, sin embargo, son razonables y esto reconocer que en la verosimilitud se expresa un cierto grado de verdad, un cierto estado de conocimiento.²⁸

(iii) Por último, respecto al tercer criterio de distinción entre *doxa* y *endoxa*, visto desde la perspectiva de *República VI* y *VII*, esto es, desde la oposición

²⁶ Véase, A. Zadro, «Aristotele, *I Topici*, Traduzione Introduzione e Commento», Luigi Loffredo Editore. Napoli, p. 25.

²⁷ Como es sabido, respecto a la «*alethes doxa*» la posición del *República* es radical en cuanto que no la involucra; de tal manera que, al menos explícitamente, la conquista del conocimiento no parece poder anclarse en el interrogatorio sistemático que conduciría a la adquisición de opiniones verdaderas que, en última instancia, contribuyen a fundar el conocimiento entendido como un proceso.

²⁸ En una reciente comunicación publicada en *Apuntes Filosóficos*, María Isabel Santa Cruz ha reflexionado sobre el valor epistémico que puede serle reconocido a ese tipo de conocimiento tenido por inferior que es la *pistis*. Al respecto, una vez más es menester señalar que no se trata de la opinión subjetivamente entendida, pues, como lo destaca Santa Cruz, la *pistis* supone un grado de persuasión que si bien «no mejora el estado cognitivo de sus destinatarios» sin embargo «es aquel estado de creencia o acuerdo que deriva de una persuasión exitosa» (M. I. Santa Cruz, *Sobre el empleo de *pistis* y *empeiria* en Platón*, *Apuntes Filosóficos* 22, (2003), p. 43, nota 3); Pensamos que la verosimilitud es fruto de una persuasión exitosa, y si bien es cierto que ella no incrementa el estado cognitivo, no es menos cierto que es indispensable como anclaje en la progresión de la investigación y especialmente de los discursos, y esa dimensión de la retórica Aristóteles la rehabilita.

mundo visible: *doxa*: mundo inteligible: *episteme* es ocasión para responder lo siguiente; ¿cabe pensar los *endoxa* aristotélicos desde esta perspectiva de grados de realidad de sus objetos? Una vez más, la respuesta es negativa. Para Aristóteles, sobre los mismos objetos cabe tener diferentes aproximaciones; de hecho, se empieza teniendo y recogiendo opiniones y entre ellas el filósofo reconoce a unas como más sólidas y razonables que otras. Y aún cuando en el pensamiento platónico este latente esta valoración de las diferentes aproximaciones a las cosas, la radicalidad de *República* respecto al criterio epistémico de los grados de realidad de los objetos²⁹ prescribe, que si *doxa* se define por las cualidades de sus objetos, el objeto de opinión no lo es de *episteme* y de allí las vacilaciones de Platón en *República* respecto a concederle explícitamente a la *doxa* prerrogativas.

Así pues, el perfil descrito hasta ahora puede recogerse en la siguiente idea expresada ya hace tiempo por Solmsem quien centrado en *República* señala; *cuando queremos comprender el significado de endoxa no podemos ignorar su conexión con la doxa*, pero «lo que diferencia al dialéctico platónico de la mayoría de los ‘profesionales’ es que él da la espalda resueltamente a la opinión (*doxa*); su preocupación está dirigida por completo hacia la realidad y la verdad. En cambio, los silogismos dialécticos aristotélicos toman su fuerza persuasiva de los *endoxa*.»³⁰ En efecto, aunque es imposible brindar un perfil unitario de la dialéctica platónica, es común aceptar su radical oposición onto-epistémica respecto de la concepción aristotélica, pues, mientras la primera corona en la adquisición de *episteme* al suponer la identidad entre la dialéctica como método y la existencia de las entidades eidéticas como su objeto; la dialéctica aristotélica, al partir de las «opiniones plausibles» (*endoxa*) alcanza conclusiones cuya verdad no está asegurada y precisamente por ello para Aristóteles, *stricto sensu*, sus razonamientos dialécticos no conducen a *episteme*. Dicho en otras

²⁹ Como se sabe, la posición platónica en el *Teeteto* es prototípica respecto a que el Filósofo, no reconoce al mundo sensible, ni a la imagen, ni a la *doxa* funciones epistémicas. La tesis radical de este diálogo supone la crítica contra la sensación; contra las imágenes de la memoria; contra el juicio que proviene de la percepción sensible; contra lo sensible porque <nunca es>. En este sentido, *Teeteto* deriva las consecuencias epistemológicas más radicales respecto de la ontología de las realidades eidéticas de *República*.

³⁰ Véase, F. Solmsem, *Dialectic Without the Forms*, en *Aristotle on Dialectic; The Topics*, ed. G.E.L. Owens, Oxford, 1968.

palabras, aunque ambas concepciones de la dialéctica son formal y ontológicamente opuestas, al calibrar desde ellas los conceptos de *doxa* y *endoxa* éstos parecen coincidir epistémicamente, pues, ni la concepción general de la *doxa* platónica, ni sus cualificaciones expresadas en la *eikasía* y a la *pistis*, ni esa sistematización de la opinión cualificada que son los *endoxa* ninguna apunta a *episteme*.

-ii-

Es una concepción de *República* que la dialéctica es el saber que tiene por objeto aquello que posibilita el concepto, y en este sentido es «ciencia de la verdad», pues, para decirlo con Platón «el método dialéctico es el único que marcha, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí»³¹. Allí, en el saber acerca del «Bien» cuya posesión permite el descenso de todo lo demás (*Rep.* 511b-c). Aristóteles, por su parte, retiene de la definición platónica de *episteme* sino el carácter deductivo y sinóptico, el criterio objetivista de estabilidad y necesidad.³² Y, en *Tópicos* (I, 14, 105b30-31) es claro al señalar que, «con relación a la filosofía, hay que tratar acerca de estas cosas conforme a la verdad, mientras que, en relación con la opinión, se han de tratar dialécticamente.»³³ Ambos griegos coinciden en el rigor que otorgan a la *episteme* pero mientras Aristóteles concibe la dialéctica como un método que, como dijimos, no guarda *stricto sensu* relación con la verdad; Platón es decidido al considerar que a la verdad se accede dialécticamente. Y es que, mientras la dialéctica platónica es ciencia de la verdad, la aristotélica es teoría de esa práctica natural en cuyo adiestramiento –como reconoce Platón– es indispensable que el filósofo se eduque.³⁴ ¿En qué consiste esta educación?; tal es la cuestión central que

³¹ *República* V, 533c-d.

³² Véase, *Ética a Nicómaco* VI, 3, 1139b15-25ss.

³³ El espesor de estas líneas es realmente problemático en miras a la reflexión sobre el alcance de la dialéctica aristotélica.

³⁴ Nos referimos al famoso pasaje de *Parménides*, 135c- 136^a, el cual ha sido atendido cuidadosamente por E. Berti en su «*La Ragioni di Aristotele*», Editori Laterza, Roma 1989). En otras coordenadas también le presta atención M. Migliori en «*Dialettica y Verità*», Vita e Pensiero, Milán 1990.

Glaucón plantea cuando pregunta; «Dime [Sócrates] cuál es el modo del poder dialéctico, en qué clases se divide y cuáles son sus caminos»; la parquedad de la respuesta es célebre, Sócrates se exime de un desarrollo explícito porque su interlocutor –según le advierte– ya no será capaz de seguirle (*Rep. VII, 532e*).³⁵ Y menos palabras aún, sobre la explicación de cómo se articula el *continuum* entre lo opinable y lo inteligible (*Rep. VII, 534^a*); así como también respecto a la explicación de las prácticas vinculadas al estadio posterior al aprendizaje hipotético-deductivo (*Rep. VI, 533d*)³⁶ pero anterior a la detención noética, y que son justamente las que preparan para la intelección del Bien.³⁷ Y entonces, no es casual que la parquedad sobre el proceder de la dialéctica sea la misma que pesa sobre el Bien como objetivo del supremo aprendizaje; ¿Qué sucede entonces con el articulado proyecto educativo del *República* si a fin de cuentas el diálogo no explica cómo acceder a la verdad del Bien? Ciertamente, no hay ni teoría del método, ni tratado «sobre el Bien»; Platón, teniendo en mientes que sólo poquísimos poseen la verdad, prefirió no hacer ni lo uno ni lo otro, cuidando su proyecto. En *República* (*Rep. VII, 534d*) Sócrates pide a Glaucón que como parte del programa educativo del Estado Ideal, no descuide que una de las tareas asignadas al que se educa en la dialéctica es adquirir la capacidad para preguntar y responder,³⁸ y justamente este es el proyecto que Platón pone

³⁵ Respecto a la parquedad de Sócrates sobre el tema de la dialéctica, *República VII, 532e*.

³⁶ En *República VI, 533d*. Platón destaca que el método dialéctico utiliza «como asistentes y auxiliares» suyos las artes que ya ha descrito, y lo previamente examinado es la función de la geometría y la matemática.

³⁷ La restricción del conocimiento discursivo cuya sección tiene por objeto las cuestiones matemáticas es subrayada por Platón simultáneamente en *República VI* y *VII*, sirva como ejemplo de ello estos dos pasajes: en *República VII, 533b* al señalar que «se sirven de supuestos, dejándolos inamovibles, no pueden dar cuenta de ellos»; en *República VI, 510c* cuando indica que, «los que ocupan de la geometría y del cálculo (...) las adoptan como supuestos (...) no estiman que deban dar cuenta de ellas ni a sí mismos ni a otros.»

³⁸ Que se trata de ejercer el ser capaz de preguntar y responder lo reconoce Aristóteles en *Tópicos* señalando que es «a partir [del ejercicio] de estas cosas [que] <se obtiene> la capacidad [dialéctica] y la ejercitación se hace por mor de [adquirir] la capacidad, sobre todo acerca de las proposiciones y las objeciones.» (Perífrasis de *Tópicos VIII, 14, 164^a17*). Tal adquisición es útil porque contribuye a la construcción de razonamientos, a resolverlos, a aportar proposiciones y objeciones, a verificar la validez y la forma de las preguntas.

en obra.³⁹ En este sentido, aunque formalmente *doxa* y *endoxa* no pertenezcan al mismo registro, la forma dialógica del pensamiento platónico no sólo evidencia la importancia que el Ateniense da al otro, a sus preguntas, a sus respuestas, a esas opiniones que nunca son meramente personales, sino que también deja ver –junto a Gadamer⁴⁰– que Platón no olvidó que la dialéctica era sobre todo una práctica, el camino que transitan no los sabios sino esos amantes de la filosofía que se encuentran siempre *in media res*.

³⁹ En su artículo, *¿Existe un modo propiamente platónico de hacer filosofía?* Th. Robinson después de proponerse hallar un rasgo seguido a lo largo del pensamiento platónico y luego de valorar y descartar esos pilares gemelos que son la teoría de las Formas y la de la inmortalidad del alma, decide centrar su atención en la clásica lectura según la cual, lo común a toda la obra platónica es la amalgama entre método y filosofía puesta de manifiesto es la forma dialógica, que es precisamente lo común a la expresión de todo su pensamiento. Y es que, como dice Robinson, es una «tesis siempre sostenible» que «Platón abordó los problemas de la filosofía en forma dialógica». (Th. M. Robinson, «¿Existe un modo propiamente platónico de hacer filosofía?», *Apuntes Filosóficos*, 22 (2003); 13-21, Caracas, p. 14-15).

⁴⁰ H. G. Gadamer, *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme- Salamanca 1999, p. 439-447.