

Enrique Hülsz Piccone
Anamnésis en el Menón platónico

RESUMEN

La ponencia explora una lectura no-literalista de la reminiscencia en el Menón (81a-86c), a la cual enfoca como recurso dialéctico y retórico que pone al descubierto una idea paradójica de la filosofía. La estrategia parte del carácter humorístico y ligero —incluso irónico en ciertos puntos— del pasaje, para sostener que la función filosófica de la *anamnésis* es amplificar el carácter positivo de la *aporía*, dando respuesta a la objeción erística de Menón, mediante una reinterpretación de la ignorancia como olvido. La *anamnésis* aparece como un racimo de imágenes incrustada en un ejercicio atípico del *élenchos* socrático, que comienza y concluye con una exhortación moral a la búsqueda de lo que se ignora en el interior de uno mismo. La tesis central y, sobre todo, la imaginería peculiar de la *anamnésis* sugieren un trasfondo presocrático bastante denso. Aunque se han reconocido con frecuencia ecos y reminiscencias eleáticos y pitagóricos, no se ha reconocido la conexión con Heráclito, cuya influencia puede verse operando al menos en dos cuestiones cruciales: en el concepto del alma como sujeto epistémico y en el contraste del sueño y la vigilia (estructurado conforme a un patrón heraclítico).

Palabras clave: ANAMNÉSIS, APORÍA, ANATHTHÁ.

ABSTRACT

This paper explores a non-literal (precisely, non-eschatological or, loosely, «metaphorical») reading of Recollection in the *Meno* (81a-86c), as a complex and powerful dialectical and rhetorical device that Plato uses to present his concept of philosophy, which is, at the core, strongly paradoxical. The strategy shows, first, that the context of the whole passage is strongly humorous and playful —at certain key points even ironic— and it is argued that the main philosophical point of the passage is to provide the reader with an amplification of *aporía*, a zooming-in that establishes how is it possible to successfully search for what one does not know (by taking ignorance as oblivion). *Anamnésis* appears in the *Meno* as a cluster of images embedded in a quite untypical exercise in Socratic dialectic, that revealingly begins and concludes with a moral protreptic to engage in philosophy as a search for knowledge within one's own soul. The central epistemological thesis and the peculiar imagery that Plato employs suggests a rather dense Presocratic background. Although Eleatic and Pythagorean echoes have been recognised and explored, this has not been the case with the Heraclitean connection, which can be actually seen at work at least in two crucial questions: the concept of soul as epistemic subject which is assumed and the contrast of sleep and waking, structured according a characteristic Heraclitean pattern.

Key words: ANAMNÉSIS, APORÍA, ANATHTHÁ.

Universidad Nacional Autónoma de México.

*Muchas no comprenden las cosas
con que se encuentran,
ni tampoco las conocen cuando las han aprendido,
pero se creen que sí.
HERÁCLITO¹*

Este artículo explora una lectura metafórica (es decir, no-literalista, no-dogmática y no-escatológica) de la ἀνάμνησις o “reminiscencia” en el *Menón* platónico (81a-86c). A diferencia de la visión predominante —que la considera una “doctrina” o “teoría”, en un sentido bastante fuerte, y que suele interpretarla diacrónicamente—, trataré aquí de limitarme a su presentación de acuerdo a este diálogo, mirándola como un recurso dialéctico y retórico complejo, una estrategia narrativa a través de la cual Platón pone al descubierto ante sus lectores el corazón mismo de su idea de la filosofía. La ‘doctrina’ parece consistir de dos partes, la ἀνάμνησις propiamente tal (como proceso y acción, como acto o producto y como estado cognitivo) y la tesis de la inmortalidad y la transmigración de ψυχή². En la primera parte, mostraré que la formulación es menos abrupta de lo que suele pensarse, y que el contexto está fuertemente cargado de humorismo (e incluso de ironía en momentos cruciales), cuya importancia ha sido a veces injustamente minimizada. En la segunda sección sostendré que la función de la ἀνάμνησις es proveer una amplificación de la aporía, mostrando —de manera bastante paradójica— cómo es posible buscar con éxito preci-

samente aquello que no se sabe (a través de una relativización de la noción de saber, y una reinterpretación de la ignorancia como “olvido”).

¿Qué es, pues, la *anámnesis*, específicamente en *Menón*? Si no es doctrina, ¿es acaso una teoría, o al menos una hipótesis? ¿O quizás es una imagen literaria, o un modelo teórico, o simplemente una metáfora filosófica? El hecho de que la reminiscencia ocurra explícitamente sólo en tres diálogos (*Menón*, *Fedón* y *Fedro*), pero esté ausente del resto es quizás indicativo del carácter relativamente autosuficiente de cada uno de los escritos platónicos. La propuesta que aquí quiere defenderse se limita al *Menón* y se cura en salud de dos objeciones potenciales: en lo que toca al contexto histórico, no hay que renunciar ni a la consideración de las posibles fuentes órfico-pitagóricas de la *anámnesis*, y en lo que concierne a las conexiones con otros diálogos, tampoco hay que cerrar los ojos a su clara conexión con el tema de las Formas. Dejando espacio suficiente para estas relaciones, aquí se tratará de ver la ἀνάμνησις, sólo en *Menón*, como estrategia retórico-filosófica y especialmente como modelo explicativo de la posibilidad y naturaleza del conocimiento (al que se concibe y presenta como búsqueda o indagación).

¿Una revelación súbita?

Aunque la formulación explícita de la “teoría” de la *anámnesis* parece completamente ajena al contexto anterior, pudiera estar anticipada ya desde el principio (71d, donde Sócrates se refiere a su mala memoria y su olvido de la concepción gorgiana de la virtud, y exhorta a Menón a recordarla). La exposición socrática es brevísima (81a10-81e2): según un λόγος de fuentes mánticas y poéticas, ψυχή es (i) inmortal, (ii) muchas veces renaciente, y (iii)

παλιγγενεσία— son pertinentes en *Menón* sólo en el horizonte de una visión proleptica. Las funciones que desempeña la ἀνάμνησις en los contextos pertinentes son bastante diversas: mientras que en *Fedón* es introducida haciendo referencia inequívocamente al *Menón* y empleada como premisa en pro de la tesis de la inmortalidad, y en *Fedro* es el catalizador del proceso erótico (que comienza con la contemplación del ser amado, pero que tiene por objeto último a la Belleza en sí misma), en *Menón* constituye una verdad paradójica, que es, además, objeto de una especie de demostración práctica *in vivo*, y acaba imponiéndose como tal sólo para ser abandonada en la parte final. No me siento cómodo, por razones metodológicas, con el supuesto hermenéutico de que “esta parte del *Menón* hay que explicarla a la luz de otros diálogos [...] posteriores” (Guthrie, *op. cit.*, p.245).

¹ Fragmento B17 (DK): οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὁκοίοις ἐκυρέουσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ὅπουτοὶ σὶ δὲ δοκέουσι.

² Parece existir amplio consenso en la literatura crítica especializada, respecto del sentido general y el estatuto epistemológico de la ‘doctrina’, dentro de la concepción ‘sistémica’ de Platón. Ejemplos de interpretaciones literalistas (es decir, de lecturas de la reminiscencia que toman la presentación socrática en sentido literal, como un efecto de la contemplación o visión prenatal que el alma inmortal tuvo de todas las cosas, y atribuyen a Platón mismo la inmortalidad y reencarnación del alma como tesis duras) son, entre muchos otros: W.K.C. Guthrie (*Historia de la Filosofía Griega*, vol. IV, Madrid, Gredos, 1990, pp. 231-260), G. Vlastos (“*Anamnesis in the Meno*”, en *Studies in Greek Philosophy*, vol. II, Princeton U. P., 1995, ed. D. W. Graham, pp. 147-165), J. Moravcsik (“*Learning as Recollection*”, en *Plato. A collection of critical essays*, New York, Anchor books, 1971, vol. I, ed. G. Vlastos, pp. 53-69), F. Irwin (*La ética de Platón*, México, UNAM, 2000, pp. 220-230), C. H. Kahn (*Plato and the socratic dialogue*, Cambridge U. P., 1996, pp. 161-164). Las tesis de la existencia y la cognoscibilidad de las Formas —inducidas en *Fedón* y *Fedro* por la ἀθανασία y la

potencialmente omnisciente —por (a) haber contemplado y aprendido todas las cosas “aquí” (en vida) y en el Hades, y (b) por el parentesco (συγγένεια) de todas las cosas en la φύσις. La reminiscencia propiamente dicha radica por completo en el punto (iii), la omniscencia potencial. A pesar de la impresión inicial de que es una intromisión abrupta, la ἀνάμνησις está bien arraigada en su contexto inmediato anterior (80a-b), en la cómica imagen de Sócrates como el pez νόρκη que se entumece a sí mismo y a los demás, y en la llamada ‘paradoja de Menón’, que formula la aporía del conocimiento como búsqueda en términos argumentales. A grandes rasgos, puede dividirse el diálogo como un todo en tres secciones consecutivas³. La ἀνάμνησις es el tema dominante de la segunda sección.

El primer acto del *Menón* contiene un ἔλεγχος socrático clásico, centrado en la definición de la ἀρετή en general⁴, que conduce —luego de tres fracasos sucesivos— a un reconocimiento de Menón de su propio estado epistémico (de contradicción y confusión). En otros diálogos, la conversación se interrumpe definitivamente en un punto semejante; en ciertos casos da lugar a un interludio metodológico, continúa a veces con el mismo interlocutor, o con uno distinto (o más), pero termina casi siempre sin haber llegado a una respuesta satisfactoria a la pregunta inicial (“¿qué es x?”, donde x suele ser una virtud particular). En el *Menón*, el reconocimiento de la aporía marca el inicio del segundo acto.

Cuando Sócrates lo exhorta a que intente decir nuevamente qué es la virtud, luego de varios fracasos sucesivos, Menón replica:

¡Oh, Sócrates! Había escuchado ya antes de encontrarte que no haces otra cosa que estar

³ La primera parte abarca de 70a hasta 80a [una refutación socrática de tres intentos de definición], la segunda, de 80a hasta 86c [la ‘paradoja’ de Menón, la ἀνάμνησις y el interrogatorio del esclavo], y la tercera y última, de 86c a 100c [una nueva aproximación ‘hipotética’ a la ἀρετή, una escena con Anito y la aproximación final al tema del conocimiento en términos del contraste δόξα-ἐπιστήμη].

⁴ Las distintas ἀρεταί son objeto de discusiones análogas en varios diálogos tempranos, verosíblemente anteriores en el orden de composición (*Eutifrón*, *Laques*, *Cármides*, *República* I). El tema es tratado aquí —como en el *Protágoras*— con un grado mayor de abstracción [cf. la famosa expresión κατὰ ὅλον en 77a; *vid. Laques* 190b-c sobre la prioridad del saber acerca del qué es, y el contraste entre *habe arete* y sus partes; nótese la semejanza de la expresión en 190b8-9 con el lenguaje del *Menón*].

perplejo tú mismo y causar perplejidad en los demás. Y ahora mismo, según me parece, me hechizas y me embrujas con drogas y malamente me lanzas encantamientos, para llenarme de perplejidad. Y si me permites bromear, me pareces completamente semejante, tanto por la forma como por todo lo demás, a ese robusto pez marino, el narcón. Pues también éste causa entumecimiento siempre a quien se le acerca y lo toca, igual que tu me pareces ahora haberme producido esto mismo, el entumecimiento. Pues en verdad que estoy entumecido tanto del alma como de la boca, y no sé qué responderte. Incontables veces he pronunciado numerosos discursos sobre la virtud, y ante muchos, con excelente fortuna, según lo creí yo mismo. Pero ahora no encuentro en absoluto qué decir. Y me parece que has decidido con buen sentido no alejarte de aquí, ni irte fuera. Pues si, extranjero en ciudad ajena, hicieras lo mismo, de inmediato serías odiado, como un hechicero.⁵

El retrato que pinta Menón es serio sólo a medias, y tiene muchos paralelos en otros escritos platónicos (incluso Sócrates llega a referirse a sí mismo en términos parecidos⁶). La confesión de Menón se queda corta de admitir que desconoce qué sea la ἀρετή (dice meramente que no sabe qué decir). Hay una cierta saturación en la imaginaria: además de comparar a Sócrates con el pez νόρκη, Menón lo representa como brujo o hechicero, una imagen que no prospera en el curso de la posterior conversación. Es también notable que sea Menón quien introduzca la palabra ψυχή —ausente en toda la primera parte— aunque sólo sea para referirse a su *mente* entumecida, a la que pone en el mismo nivel que su boca (στόμα, 80b1). Este pasaje es revelador de la poco filosófica disposición del personaje de Menón, que mira su propia aporía a la cara sin asumirla en realidad como tal (transfiriendo la responsabilidad a Sócrates).

Ante la caricatura de su apariencia corpórea con la del narcón, y de su dialéctica refutativa con un narcótico, Sócrates declara que no responderá con otra imagen contrapuesta (οὐκ ἀντεικάσομαι σε, 80c5). En cambio, concurre con la imagen que de él ha trazado Menón, pero insiste en su propio estado de ignorancia y de aporía. Sócrates dice:

Por lo que a mí toca, si el narcón está también él mismo entumecido cuando provoca

⁵ Platón, *Menón*, 79e7-80b7. Las traducciones son mías, a menos que se especifique lo contrario.

⁶ *Vid. Prot.*, 340e1, donde se auto caracteriza como un médico ridículo, que agrava la enfermedad de la ignorancia, en vez de curarla; cf. 357c3.

que los demás queden paralizados, entonces sí me le parezco, pero si no, no. Porque no es que yo mismo esté libre de problemas cuando provooco que los demás queden perplejos, sino que mas bien estando yo *por completo* perplejo, hago que los demás también lo estén. Y en este mismo momento, acerca de qué pueda ser la virtud, yo no lo sé; en cambio, tú quizás lo sabías antes, antes de entrar en contacto conmigo, pero ahora te pareces al que no sabe. Sin embargo, desco examinar e investigar conjuntamente contigo qué pueda ser la virtud.⁷

La declaración de Sócrates acerca de sí mismo es una formulación explícita de su ignorancia, que, desde luego, no es total, sino específicamente relativa a la pregunta por el *qué es* de la ἀρετή (Sócrates dice incluso [71d] que nunca se ha topado con alguien que sí supiera la respuesta). Contrariamente a lo que con frecuencia se asume, en el *Menón* (y que yo sepa, en el resto del *corpus*), Sócrates no dice que sea ignorante *por completo* de la ἀρετή (de hecho, asume su existencia y cree que tiene un εἶδος propio, susceptible de ser conocido y definido conceptualmente); en el pasaje recién citado lo que dice es que, estando él “por completo perplejo”, contagia esa perplejidad suya a los demás. Sócrates no confunde, pues, la aporía con la ignorancia (y menos total), ni desconoce su relación⁸. Aunque podría quizás dudarse de su sinceridad —como Menón dejó ver (71b), parece estar siendo irónico— no debiera descuidarse las ambigüedades que comportan de antemano las nociones del saber y el ignorar, puestas en su boca. En realidad, no hay contradicción entre la profesión socrática de ignorancia y el evidente repertorio de verdades que está a su disposición, pues, de una parte, la ignorancia socrática no es unívoca ni absoluta, y, de otra, son distintos los objetos del saber y la ignorancia. En el caso que nos ocupa, puede defenderse razonablemente que Sócrates no ignora ni conoce totalmente la virtud —qué es y cómo es—, de modo que ésta puede ser objeto de su conocimiento tanto como de su ignorancia, si ambos son parciales y se refieren a aspectos distintos de aquella, o bien, si se mantiene que no posee ἐπιστήμη sino sólo δόξα verdadera al respecto. Sócrates puede además ser ignorante

⁷ Platón, *Menón*, 80c6-d4.

⁸ Cf. Aristóteles, *Met.* I, 982b17: ὁ δὲ ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶεται ἄγνοεῖν (“pero quien está perplejo y se sorprende cree ignorar”). La observación aristotélica vincula ἀπορία, θαῦμα y ἄγνοια como factores genéticos del acto filosófico; más precisamente, presenta la propia ignorancia como objeto de reconocimiento y como condición de posibilidad del θαῦμα fecundo. La mención de éste sugiere que Aristóteles tiene en mente el *Teeteto* 155d.

relativamente a la virtud, y a la vez sabedor de otras cosas —por ejemplo, que δόξα y ἐπιστήμη no son lo mismo. Lo que Sócrates dice, en Platón, es que sabe que ignora, no que no sabe nada’, de modo que un cierto saber y una cierta ignorancia, ambos relativos y parciales, son ingredientes imprescindibles de su postura dialéctica.

Y cuando describe la situación de Menón, la proposición “tú quizás lo sabías primero, *antes* de entrar en contacto conmigo, *pero ahora* te pareces al que no sabe” (mis cursivas), no puede no ser irónica (de hecho, retoma la autocomplaciente mención de Menón [80b] de su amplia experiencia como orador exitoso acerca del tema de la ἀρετή). Leída como anticipación, el efecto irónico de la proposición se duplica, pues también parece describir una de las condiciones de posibilidad de la ἀνάμνησις (el paso del saber al olvido, que queda totalmente implícito en el resto del pasaje, y es aludido aquí en la burla socrática del pseudosaber de Menón, que momentáneamente se le pierde a éste, por culpa de Sócrates). Las palabras de Sócrates anticipan también la situación vital del esclavo (cuyo estado epistémico es obviamente semejante al de su amo).

La puya excita una reacción agresiva de Menón, quien desdeña la acostumbrada exhortación a “buscar juntos” —que Sócrates reiterará dos veces, luego de la presentación de la ἀνάμνησις (en 81e2) y del interrogatorio (86c)—, y articula su famosa objeción:

¿Y de qué modo buscarás, Sócrates, aquello que no sabes en absoluto lo que es? ¿Cuál, de entre las cosas que no sabes, te propondrás buscar? Y si te toparas precisamente con ella, ¿cómo sabrías que era ésta aquello que no conocías?⁹

La objeción de Menón tiene la forma de un argumento reiterativo¹⁰ y refutativo (como Sócrates se apresta a observar). Tras las tres preguntas hay una negación radical de la posibilidad de la búsqueda que Sócrates exhorta a emprender. El argumento parece ser, así, el siguiente:

(1) Un objeto *totalmente* desconocido ni siquiera puede ser individualizado

⁹ Acerca de este punto, véase mi artículo “Sócrates y el oráculo de Delfos”, en *Theoria* 14-15, México, FFyL UNAM, julio de 2003, pp.71-89.

¹⁰ *Ibidem*, 80d.

¹¹ Cf. Monique Canto-Sperber, Platón, *Ménon*, París, GF-Flammarion, 2e éd., 1993, p. 247 (n. 104, a 80d).

como objeto de investigación —la singular cosa ignorada que se pretende indagar está irremediablemente asimilada a todas las demás cosas que son ignoradas *por completo*, de manera que la búsqueda nunca puede tener lugar¹². Y una búsqueda sin un objeto específico es un sinsentido.

- (2) Aunque el objeto ignoto singular fuese encontrado, no sería posible reconocerlo (ni saber que ése era el que se buscaba), puesto que el buscador, ἐξ ὑποθέσεως, lo desconoce *por completo*¹³.
- (3) Por lo tanto, de ninguno de estos modos es posible buscar (indagar) aquello que no se sabe “absolutamente” (τὸ παράπαν).

Menón está volviendo contra Sócrates su propio principio epistemológico básico¹⁴. En sus propios términos: “aquello que no sabes *qué es*, ¿de qué modo sabrías *cómo es*?”¹⁵. Sócrates, desde luego, se ha confesado ignorante acerca de la virtud, pero insiste en investigarla. Menón objeta la posibilidad de la búsqueda de lo que, por definición, no se sabe *absolutamente*¹⁶. La objeción de Menón es, pues, bastante razonable: su tesis es la imposibilidad de toda

¹² La implicación de Menón es que Sócrates ignora por completo varias cosas, que serían distintas entre sí. Pero la búsqueda no puede proponerse a ninguna de éstas específicamente, pues las ignora a todas por completo, de modo que no puede diferenciarlas entre sí.

¹³ La idea parece ser aquí que incluso si la búsqueda fuera exitosa, de todos modos no lo sería, ante la incapacidad del buscador de conectar el punto de partida con la meta.

¹⁴ Antes formulado (71b ss.) en términos de un contraste entre el qué es y el cómo es algo (entre τί y ποῖον) y una analogía entre conocer quién es una persona (para saber, por ejemplo, si es bella o no) y conocer qué es la virtud (para saber, por ejemplo, si se enseña y se aprende o no); de acuerdo con ese principio (llamado usualmente de la prioridad de la definición), saber lo primero (digamos, la esencia) es condición necesaria previa de lo segundo (las propiedades o cualidades).

¹⁵ 71b3-4: ὁ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστίν, πῶς ἂν ὁποῖόν κ.τ.λ.

¹⁶ Este notable énfasis en el carácter absoluto de la ignorancia es anticipado desde el principio del diálogo, cuando Sócrates dice a Menón que cualquiera en Atenas le dirá, riendo, que nadie sabe allí “qué pueda ser la virtud *absolutamente*” (τὸ παράπαν ἀρετή, 71a7) y que él mismo (Sócrates) está precisamente en ese caso, y se reprocha a sí mismo “no saber qué es la virtud *en absoluto*” (περὶ ἀρετῆς τὸ παράπαν, 71b4; nótese la ambigüedad del adverbio, que puede modificar al no saber y al modo de ser del objeto). Está también presente en lo que Menón dice en 80b4 (“ahora no encuentro *en absoluto* [τὸ παράπαν] qué decir”). Cf. Monique Canto-Sperber, *op. cit.*, notas 13 y 98.

investigación que se proponga como objeto algo que no se sabe *absolutamente* lo que es (es decir, una tesis que cuestiona la accesibilidad del objeto de búsqueda, para un sujeto buscador que ignora por completo qué es este objeto). Acotado de este modo (es decir, sin considerar otras premisas implícitas, y enfatizando al máximo el carácter total de la ignorancia), el argumento parece formalmente plausible y sólido; no parece que pueda ser comprendido como ‘paradójico’, pues ni tiene forma dilemática, ni parece ser ‘contrafáctico’ (es decir, no enuncia la imposibilidad de algo que es (o pueda ser) considerado un hecho evidente). Sócrates responde:

Comprendo lo que quieres decir, Menón. ¿Ves que tramas este argumento crístico? Que para un hombre no es posible, entonces, buscar ni aquello que sabe ni aquello que no sabe. Porque no podría buscar aquello que sabe, puesto que ya lo sabe y para nada es necesaria tal búsqueda, ni tampoco aquello que no sabe, pues ni siquiera sabe lo que ha de buscar.¹⁷

La reformulación que Sócrates hace —a la que en lo sucesivo me referiré simplemente como la paradoja— ofrece diferencias significativas respecto de la objeción de Menón. Sócrates comienza por calificar el argumento de ‘crístico’ —lo que seguramente sugiere que parece verdad sin serlo— y es él quien lo transforma en una paradoja, en el sentido restringido de un dilema¹⁸:

- (1) Uno no puede buscar lo que sabe, pues ya lo sabe y, precisamente por eso, no hay ocasión para ninguna búsqueda.
- (2) Pero tampoco se puede buscar lo que se ignora, pues entonces no se tiene un objetivo preciso y la búsqueda carece de condiciones de posibilidad.
- (3) Por lo tanto, no se puede buscar.

Sócrates introduce la idea de “aquello que se sabe” como objeto posible de búsqueda (la formulación original sólo mencionaba “aquello que uno ignora”) y, en cambio, omite la segunda premisa de Menón (la imposibilidad de reconocer lo que se desconoce). Por otra parte, prescinde de la modificación adverbial del saber y el ignorar como absolutos¹⁹, y abre la puerta a una

¹⁷ Platón, *Menón*, 80c.

¹⁸ Otras formulaciones análogas en *Entidemo* (275d ss.) y *Teeteto* (165b).

¹⁹ La estrategia socrática vuelve más visibles los puntos vulnerables de la paradoja: los axiomas implícitos —y falsos— de que un objeto cualquiera de búsqueda sólo puede ser, o bien *por completo* conocido, o bien ignorado *del todo*, y que es imposible conocer e ignorar a la vez un mismo objeto, no sólo en el mismo sentido, sino *aún en sentidos diferentes*. ~

superación de la objeción mediante una relativización y una matización de ambas cosas, el saber y la ignorancia. La transformación socrática es significativa, porque conduce a una conclusión aún más radical: un sujeto cualquiera no puede nunca buscar, ni desde el saber ni desde la ignorancia totales.

Es curioso cómo el sujeto y el objeto de conocimiento constituyen una unidad funcional dentro de la paradoja. El sujeto sólo puede buscar desde una situación epistémica —de entre dos posibles, por definición mutuamente excluyentes— y el objeto queda determinado vitalmente por la situación subjetiva. La situación positiva (posesión del objeto) hace superflua la indagación, mientras que la situación negativa (carencia del objeto) la torna imposible. La paradoja se desarrolla a la sombra de la lógica eleática, pero parece en rigor irreductible a ésta (lo cual fortalece la pertinencia de Gorgias en el trasfondo histórico). Es notable que el ámbito en que se sitúan las dos formulaciones de la aporía de la imposibilidad de la búsqueda evita escrupulosamente la dimensión ontológica, al menos respecto del objeto, ya que éste nunca es presentado sólo como tal, en sí y por sí mismo, sino siempre cualificado de antemano según su relación epistémica (la alternativa respecto del objeto no es presentada como 'lo que es' o 'lo que no es', sino como lo que es o no 'conocido'). Posiblemente, una de las fallas cruciales del argumento deriva de esta determinación, y precisamente porque prescinde de una aproximación ontológica al objeto. El consenso interpretativo es unánime respecto de que la paradoja es falaz (tanto de hecho como para Platón), pero las razones que respaldan esa conclusión son diversas. De hecho, probablemente la persistencia de la etiqueta de 'paradoja' tiene más que ver con su carácter 'empíricamente' contrafáctico que con su estructura dilemática.

El trasfondo histórico de la paradoja parece de filiación gorgiana (por su marcado escepticismo, amparado por las tesis de la imposibilidad del objeto mismo, la imposibilidad del acceso al objeto, y la imposibilidad de toda comunicación intersubjetiva, desarrolladas dilemáticamente en el famoso fragmento 3 de Gorgias). Pero no hay que subestimar la conexión presocrática, pues, para empezar, el propio Gorgias emplea (y satiriza) el estilo argumenta-

tivo eleático²⁰. Platón parece desestimar la validez de la paradoja, pero la toma en serio y explota su contenido problemático de manera completamente original. Por otra parte, en lo que concierne a la teoría de la reminiscencia, cabe perfectamente la posibilidad de otras influencias. En esta categoría suele ponerse al pitagorismo, que parecería obviamente pertinente. La leyenda acerca de la capacidad que Pitágoras tenía de recordar sus vidas anteriores puede haber sido decisiva, igual que la *συγγένεια* entre dioses y hombres²¹, pero ambas son nociones muy diferentes de la reminiscencia platónica, que es irreductible en su originalidad. La influencia de Heráclito, casi nunca reconocida, puede —y debe— ser acreditada.

En todo caso, Menón no objeta la formulación de Sócrates —legitimándola con su silencio— y estima que el *λόγος* está bellamente formulado. Sócrates niega esto frontalmente, y cambia el rumbo de la conversación. En vez de refutar punto por punto las falacias, invoca otras voces (místicas y poéticas, cuya racionalidad se subraya, a pesar de lo cual su autoridad y verdad podrían resultar cuestionables), y formula ahora, "súbitamente", un nuevo *λόγος*. El cambio en la forma narrativa, en el tono y en el contenido indican un segundo rumbo, que ocupa el centro de la obra.

Las paradojas de la ἀνάμνησις

Reducida a los contenidos más esenciales, la nueva tesis trae un cambio radical de escenario, y tiene que ver, no ya meramente con el tema del buscar la *arete*, sino con "el alma del hombre", la cual "(i) es inmortal, y [...] (ii) a veces llega a su fin —lo que se llama morir—, a veces de nuevo nace, pero jamás es destruida"²². *ψυχή*, dice Sócrates,

(iii) ha contemplado todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, [y] no hay algo que no haya aprendido. De manera que nada hay de sorprendente en que ella recuerde tanto la virtud como las demás cosas que también antes sabía. Y ya que (iv) la naturaleza [de las cosas] está toda emparentada, y el alma ha aprendido todas las cosas, nada impide

que "pensar-conocer" y "ser" coinciden, en Parménides también resultan indisolubles el no saber y el no ser. Quizás también está presente el pensamiento de Zenón ("el Palamedes eleático" de *Fedro* 261d), quien es caracterizado como esencialmente dependiente de la tesis básica del monismo parmenideo al comienzo del *Parménides*.

²¹ Cf. Diógenes Laercio, VIII, 4-5 y 27, respectivamente.

²² Platón, *Menón*, 81b3-6.

²⁰ Cf. Gorgias B3. Recuérdese que, en Parménides, la tesis epistemológica de la imposibilidad de conocer está definida por la [tesis ontológica de la] imposibilidad de su objeto, "lo que no es", mientras que *noein* y *einai* son "lo mismo" (B3). Los fragmentos 2, 6 y 7 se ocupan de dos "campos de búsqueda", de los que sólo uno es legítimo y real (B8). En la medida en

que, habiendo recordado una sola cosa —lo que los hombres llaman aprendizaje—, pueda uno descubrir todas las demás, si es valeroso y no desfallece al buscar. Porque, en efecto, (v) el buscar y el aprender son por completo reminiscencia. (81c6-d5)

Las tesis de la inmortalidad (i) y la transmigración (ii) son introducidas —sin demostración— a título de condiciones básicas de posibilidad de la reminiscencia (v). Propiamente, ésta consiste en otras tesis ulteriores acerca de la naturaleza epistémica de ψυχή. La inmortalidad funge como premisa de la potencial recuperación que es el recuerdo (análogamente, después se utiliza el recuerdo del esclavo como base para inferir la inmortalidad²³). La transmigración, en cambio, no parece desempeñar ninguna función importante en la narrativa posterior. Lo que sí se afirma es que, en su existencia previa, virtualmente eterna, que es una serie de estancias sucesivas en la tierra (nacimientos) y el Hades (muertes), (iii) el alma literalmente “vió” y “ha aprendido” “todas las cosas”. Estando siempre en esta situación, puede en principio recordar lo que antes sabía (pero ha olvidado). En el plano epistemológico, pues, el alma posee lo que hoy suele llamarse un conocimiento *a priori*. El foco de atención aquí no es el origen del saber, sino el hecho de que el alma lo posee desde siempre. Tampoco se hace siquiera mención del hecho obvio del olvido. Se añade una determinación importante respecto del objeto de conocimiento al presentarlo como φύσις²⁴, a la que se concibe como la unidad propia del conjunto universal, cuyas partes están todas interrelacionadas [la naturaleza de

las cosas está “toda ella emparentada” por la unidad del origen, τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὔσης, 81e9-d1], de manera que captar una sola cosa le permite a ψυχή recuperar todas las demás. A estas condiciones epistemológica y ontológica se añade una exigencia moral o ética, relativa a la conducta del sujeto.

La tesis epistemológica central de la omnisciencia potencial se concreta en la proposición de que buscar (τὸ ζητεῖν) y “lo que los hombres llaman” aprender (μάθησις, τὸ μαθάνειν) son por completo (ὅλον) reminiscencia (ἀνάμνησις, 81d2-3), e implica la negación de la instrucción (o sea, el complemento del aprender: la transmisión interpersonal del conocimiento, διδασχὴ 82a1), según queda claro en las reiteraciones y aclaraciones posteriores (81c-82a) y, sobre todo, en el curso del interrogatorio del esclavo. Pero, aunque esta negación de enseñanza y aprendizaje parece resolver al menos una parte de la preocupación inicialmente expresada por Menón (a saber, si la ἀρετή es algo διδακτόν y μαθητόν, 70a), la tesis tiene claras restricciones. El foco de atención no es el conocimiento en general y *per se*, sino delimitado de antemano como descubrimiento, investigación o búsqueda en el fondo de uno mismo —cuya posibilidad y eventual éxito son afirmados inequívocamente—, en contraste con el aprender (tomado éste en el sentido usual y convencional, de adquirir un conocimiento de otro, o por una vía empírica) —cuya posibilidad es en apariencia negada, o, dicho más precisamente, identificada con el acto de recordar. Es importante advertir que la negación del aprender parece estar igualmente restringida a “lo que los hombres llaman aprender” (puesto que en 81c6-7 se afirma que “no hay algo que [el alma] no haya aprendido (μεμάθηκεν)”, y en 81d1, que “el alma ha aprendido todas las cosas” (μεμαθηκνίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα), y porque, de todos modos, lo negado no es, en el fondo, más que la corrección de una palabra). La cuestión está un tanto enredada por el uso ambivalente de “aprender”, pero parecería que (para evitar una regresión infinita) el conocimiento prenatal tendría que ser, en algún punto, una adquisición, ya que la posesión previa es la condición de posibilidad de la reminiscencia de un saber. En todo caso, no es éste un punto que Sócrates parezca querer precisar.

Algunas implicaciones fundamentales son explicitadas por Sócrates, mediante comentarios intercalados estratégicamente a lo largo del interrogato-

²³ Está bastante claro que hay en esto un círculo en la argumentación, y que el pasaje entero (hasta 86c) se justificaría desde el inicio como una exhortación a Menón, no como una refutación directa de la ‘paradoja’. De acuerdo con el interrogatorio del esclavo el alma es virtualmente eterna (siempre existente, 86a-b).

²⁴ La adscripción de esta noción de φύσις exclusivamente al pitagorismo exagera con seguridad su especificidad genealógica. Desde luego, el uso de la palabra y la presencia de un sentido plenamente filosófico del concepto correspondiente está documentada por primera vez ya en los fragmentos heraclíticos (por ejemplo, en B1, B112 y B123). En cambio, es oscura la tradición pitagórica más antigua (es decir, el siglo VI) y la mayor parte del V). Es verdad que *phusis* forma parte importante del repertorio conceptual y el léxico de Filolao (fines del siglo V; cf. Frs. B1, B6, B10, B11). La cronología hace posible que Filolao pueda haber recibido la influencia de Heráclito, de quien podría provenir —al menos en parte— incluso la noción misma de ἀρμονία (cf. B51, B54, B8), que pasa por pitagórica. La concepción de *phusis* en el fragmento B6 de Filolao no avala la noción del parentesco universal.

rio del esclavo:

—La reminiscencia es un proceso gradual que actualiza un saber inconsciente. En el punto de partida, (1) están la ignorancia y la opinión falsa (cf. 82c: el esclavo no sabe, pero cree que sí), cuyo cabal reconocimiento, mediante la refutación adecuada, produce después (2) la experiencia de la aporía, que representa un avance porque, aunque el esclavo sigue sin saber, ahora lo reconoce (cf. 84a3-b1); se hace posible sobre tal base (3) buscar lo que ignora y experimentar el deseo del saber (84c4-6) y eventualmente (4) llegar a comprender y saber lo que antes se ignoraba. Paradójicamente, el alma del esclavo está inicialmente en una situación de ignorancia, a la vez que posee ya la verdad, la cual le pasa desapercibida. Resulta problemático que su estado epistémico al final del interrogatorio sea explícitamente visto como δόξα verdadera —la cual, obviamente, tampoco llega a ser conocimiento, en el sentido más estricto.

—La εὐπορία que representa el arribo a una δόξα verdadera (en contexto, la comprensión de que el cuadrado buscado tiene por lado la diagonal del cuadrado inicial) la ha producido el sujeto del experimento desde dentro de sí mismo. Sócrates describe el estado interior del esclavo haciendo coexistir a la ignorancia y las opiniones verdaderas (“en aquel que no tiene saber acerca las cosas que no sabe, están presentes opiniones verdaderas acerca de esas cosas que no sabe”); de éstas añade que (gracias a la refutación, la experiencia aporética, el deseo de saber y la persistencia) se han despertado y que aún así (despiertas) “son como un sueño” (85c9), que podría dar lugar a la vigilia de la auténtica ἐπιστήμη.

—Habiendo logrado el saber a partir de sí mismo (practicando la reminiscencia), el hecho de tal saber (85c7) requiere como condición de posibilidad que el alma preexista (85b1-2) (ya que el esclavo no tiene instrucción formal en geometría (85c6), y dado que posee un conocimiento que no puede provenir de Sócrates, quien sólo pregunta (82e4-5, 84c10-d2, 85b8-9), la fuente de tal saber tiene que ser anterior a esta vida (85d12-13, 86a1)). Si las opiniones verdaderas siempre estuvieron en su alma (86b1-2), ésta debe ser inmortal (86b3). Lo que Sócrates deriva de todo esto es una conclusión moral: “es necesario que aquello que no conoces ahora, o sea, aquello que no has recordado, te esfuerces por buscarlo y recordarlo” (86b2-4). Ésta es, de hecho,

la única parte del λόγος que Sócrates dice que defendería hasta el límite de sus capacidades:

... las demás cosas no las afirmaría yo del todo con seguridad. Pero el que creamos que se debe buscar lo que no sabemos, [y que así] somos mejores y más valerosos y menos perezosos que si creemos que ni es posible descubrir, ni debemos investigar aquello que no sabemos, por esto sí lucharía hasta el final, tanto como pudiera, tanto con palabras como con hechos.²⁵

La inmortalidad funge, pues, como premisa retórica que garantiza que ψυχή posea una visión previa de πάντα χρήματα, “cuando [ella] no era aún un άνθρωπος” (86a3). En el Menón, el corazón de la ‘teoría’ no es escatológico, sino gnoseológico y ético. La tesis más fundamental es la concepción del alma como sujeto del conocimiento —que permanece implícita— y la más característica es la afirmación de que ella contiene *a priori* la verdad acerca de todas las cosas (86a7-8, 81b1-2). La conclusión es la tesis moral: en los términos de la formulación inicial “no hay que dejarse persuadir, pues, por este argumento erístico, porque nos hará perezosos y es agradable de escuchar sólo para los débiles, mientras que este otro nos hace trabajadores e inquisitivos” (81d5-e1), o bien en las palabras conclusivas: “es necesario que aquello que no conoces ahora, o sea, aquello que no has recordado, te esfuerces por buscarlo y recordarlo” (86b2-4).

Vista de este modo, la ἀνάμνησις es un λόγος metafórico acerca del conocimiento como proceso de recuperación de la verdad residente en el alma. Como respuesta a la paradoja de la búsqueda, la ἀνάμνησις niega el carácter absoluto de la ignorancia humana, y desarma la objeción dotando al sujeto cognoscente de un conocimiento *a priori* en estado latente o virtual, el cual puede reactivarse mediante el proceso de recordar, siempre a partir del reconocimiento de la ignorancia. Lo cual resalta, para decirlo con Dominic Scott, que la ἀνάμνησις es una de las tesis “más extrañas” (entre las teorías innatistas), puesto que “Platón propuso, no sólo una teoría acerca del conocimiento *innato*, sino también [una teoría] acerca del conocimiento *olvidado*”²⁶. Hay que identificar el olvido —así sea implícitamente— con la ignorancia (λήθη, la pérdida de la

²⁵ Platón, *Menón*, 86b6-c2.

²⁶ Dominic Scott, “Platonic anamnesis revisited”, *Classical Quarterly* 37 (ii) 346-366 (1987), p. 346.

conciencia de ese saber que efectivamente posee ψυχή es, en efecto, la metáfora de la ignorancia [ἀμαθία]). Es efectivamente innegable que el olvido es condición necesaria de la posibilidad del recuerdo, tanto como lo son la existencia de objetos cognoscibles, su conocimiento previo y su presencia virtual, o la preexistencia del alma. Aquí podría haber una conexión, aunque sumamente oblicua, con Heráclito, y especialmente con su uso del verbo λανθάνω, que significa “olvidar” y (en voz media y pasiva) “pasarle algo desapercibido a uno”, “no advertir” “ser o estar inconsciente de”, “descuidar”²⁷. El tema de la ignorancia y la negligencia epistémica de “los hombres”, en el doble registro de la relación del sujeto cognoscente con el objeto cognoscible y consigo mismo, es central en la concepción heraclitiana (y está articulado con la relación dialéctica que hay entre la manifestación y la ocultación de lo real). Lo que los hombres no advierten es, según el lenguaje del proemio del libro de Heráclito (B1), el λόγος y la φύσις, que son universalmente asequibles y a la vez permanecen ocultos para muchos. El fragmento 17 (citado en el epígrafe) expone la ajenidad cognitiva del sujeto, negándole la comprensión de las cosas con que se topa, incluso después de haberlas aprendido, y subraya el impacto de la δόξα como factor de la ignorancia.

También es notable la imagen de las δόξαι verdaderas que están adormecidas y pueden ser despertadas por las preguntas. No se dice expresamente, quizás por buenas razones filosóficas y literarias, nada semejante en el caso de la ἐπιστήμη, pues ¿cómo podría ésta ser descrita como estado de adormecimiento? Y sin embargo, tal es la implicación: la visión prenatal que el alma tuvo de todas las cosas yace en lo profundo, escapando a ser advertida, pero puede ser recobrada. El surgimiento de las ἐπιστήμαι es narrativamente posterior, y entonces parece estar enfocado dentro de un marco de referencia distinto (aunque también cargado de imágenes, la analogía con el sueño y la vigilia no tiene lugar allí), y centrado en la superación del nivel de las δόξαι verdaderas. Por una parte, la espléndida imagen de las opiniones que se despiertan desmiente la imagen inversa del efecto narcótico del ἔλεγχος, que ahora desempeña la función contraria, claramente benéfica. Por otra, la imagen anticipa el episodio final, que está dominado por la relación entre δόξαι y ἐπιστήμη (que *no* es, notablemente, una relación de identidad). El contraste

sueño-vigilia es un motivo recurrente en otros escritos platónicos, como *Apología* y *República* I y II. La aplicación filosófica que Platón hace del uso metafórico de este contraste también tiene un antecedente notable en Heráclito, sobre el que volveremos en breve.

La ἀνάμνησις es, pues, una simbolización filosófica y literaria que resulta bastante paradójica, pues, aunque podría parafraseársela acertadamente en términos de una afirmación del conocimiento, hay que reconocer que también es una afirmación del hecho irrenunciable de la ignorancia humana, la cual es reivindicada a su vez como origen de la búsqueda. En el *Menón*, el trazo de la ἀνάμνησις es muy general, virtualmente esquemático. Platón expande el cuadro y añade los detalles en *Fedón* y *Fedro*. Pero el énfasis, en su presentación inaugural, está puesto en la paradoja de la extraña experiencia del sujeto, de siempre estar en posesión de un saber que, sin embargo, ignora tener. No menos paradójica es la situación del reconocimiento de la ἀπορία—imprescindible en el proceso de la reminiscencia— pues implica una ignorancia sapiente, autoconsciente.

Además de este esbozo de la dinámica interna de la narrativa, puede citarse un indicio bastante fuerte de que una interpretación no literal y no escatológica de la reminiscencia está avalada por el texto mismo. Pues en 98a (casi al final del diálogo), un pasaje donde se compara a las opiniones verdaderas con las fabulosas estatuas del mítico Dédalo, la reminiscencia es objeto de interpretación, y explícitamente identificada con el “razonamiento causal” (αἰτίας λογισμός) que permite encadenar a las opiniones verdaderas y convertirlas en “ciencias” o “conocimientos” (ἐπιστήμαι, el plural es significativo):

Pues también [ya como las estatuas de Dédalo] las opiniones verdaderas, mientras permanezcan quietas, son algo bello y logran todos los bienes. Pero no quieren estarse quietas por mucho tiempo, sino que se escapan del alma del hombre, de manera que no son de gran valor, hasta que uno las sujeta con el razonamiento causal. Y esto es, querido Menón, reminiscencia, como convinimos [en llamarlo] antes. Y cuando están sujetas, se convierten primero en conocimientos, y luego se hacen estables.

No es gratuito que la posibilidad de la metafórica recuperación del conocimiento se dé en el horizonte del λόγος, el lenguaje racional²⁸, y a través

²⁷ Respecto del uso heraclitiano de λανθάνω y ἐπιλανθάνω, véase B1, B16, B71.

²⁸ Recuérdese la referencia a la posesión previa de la lengua griega por el esclavo, en *Men.* 82a.

de un esforzado ejercicio de la dialéctica filosófica, se identifique explícitamente con el λογισμός. La escatología resulta superflua aquí, donde el objetivo es distinguir las δόξαι verdaderas del conocimiento en sentido propio. La función de ese racimo de imágenes que es la ἀνάμνησις es ofrecer una fundamentación de la posibilidad del conocimiento (mediante la búsqueda de la verdad ignota a la que tiene acceso, en principio, todo ser humano). En buena parte, la ἀνάμνησις coincide (al menos en la orientación) con el método que Platón, a partir de la *República*, llamará dialéctica. Acaso su rasgo específico en nuestro diálogo sea el verlo como proceso de búsqueda en las profundidades de ψυχή.

Epílogo: la conexión heraclitiana

He sugerido que ciertas ideas que pueden rastrearse hasta Heráclito rondan el pasaje de la ἀνάμνησις del *Menón*. Varias de éstas están —muy apropiadamente— “presentes pero ausentes” (cf. B34), realmente operantes pero implícitas ellas mismas. Quizás la más fundamental (por su carácter axiomático) sea la noción de ψυχή como sujeto de conocimiento: quien olvida y quien recuerda. Las tesis de la ἀνασΐα y la παλιγγενεΐα suelen distraer la atención de los comentaristas respecto de este punto, que suele pasar inadvertido. La famosa tesis de Burnet, según la cual fue Sócrates el introductor del concepto de ψυχή como sujeto agente moral y cognitivo ha sido quizás un factor para que los estudios de filosofía griega no suelen reconocer que la paternidad de la idea debe atribuirse a Heráclito²⁹.

También se suele dar por descontada una idea muy específica de la naturaleza de la filosofía, a saber, la filosofía como búsqueda de la verdad oculta, y la dificultad y esfuerzo que conlleva intrínsecamente (también docu-

mentadas en los fragmentos³⁰). La dimensión reflexiva y la especificidad de una búsqueda dentro de uno mismo podrían estar también implicadas³¹.

Un punto que llama poderosamente la atención es el manejo platónico de la imagen del sueño y la vigilia, imagen que adquiere su cabal significación sólo si se advierte el paralelo con Heráclito. Sócrates dice que “estas mismas opiniones que acaban de despertarse en él son como un sueño”³². Es notable, en el nivel literario no menos que en el filosófico, la coordinación del modelo del olvido y el recuerdo con el contraste del sueño y la vigilia. Y lo es todavía más que las opiniones de que se trata aquí sean las verdaderas, no las falsas. ¿Por qué, si están ya despiertas, son “como un sueño”? La clave está, creo, en el λόγος heraclitiano de los despiertos-dormidos, que se ofrece en un doble registro, literal y metafórico: con los ojos abiertos, un hombre que no entiende es como un durmiente, comparado con quien sí comprende, quien es, sin embargo, sólo un punto intermedio entre aquel y el dios, o el parámetro epistémico absoluto³³.

²⁹ Sobre este punto, véase C. H. Kahn, *The art and thought of Heraclitus*, Cambridge, 1979, p. 127 con nota 112 (comentario a B45): la referencia a Burnet es a “The socratic doctrine of the soul” (*Proceedings of the British Academy* 7, 1916). Acerca de la compleja conexión *psykhê-logos*, explícita en B45 y B115, remito a mi artículo “Dos fragmentos de Heráclito sobre ψυχή y λόγος”, en *Theoria* 6 (1998), pp. 99-110. El famoso fragmento B107, con su imagen de las βαρβαραι ψυχαί —las que no hablan el lenguaje del *logos*—, es decisivo, pues implica que *psykhê* es el sujeto que habla y conoce.

³⁰ Por ejemplo, entre otros, B93 y B123, respecto del primer punto, y B18, B22 y B35, respecto del segundo.

³¹ Respecto de la reflexividad, B101 (“me he investigado a mí mismo”) y B45 (sobre los límites inalcanzables de *psykhê*, debido a su profundo *logos*) son pertinentes.

³² Platón, *Menón*, 85c9: ἀντὶ ὡσπερ ὄναρ ἄρτι ἀνακεκίνηται αἱ δόξαι αὐται.

³³ Respecto del contraste mismo del sueño y la vigilia, cf. B1 (*ad finem*): los demás hombres (opuestos al yo de Heráclito) “no advierten cuanto hacen despiertos, igual que cuanto descuidan dormidos”; B2, “los más viven como si tuvieran un pensamiento privado”; y B89, “para los despiertos hay un mundo único y común, pero de los durmientes, cada uno se vuelve al suyo privado”. Respecto de la proporción triádica, cf. B79, B82 y B83, entre otros.