

La memoria como saber olvidado: notas sobre la anámnesis platónica

Memory as forgotten knowledge: remarks on the platonic concept of reminiscence

Cristian Eduardo Benavides
Universidad Nacional de Cuyo
ORCID: 0000-0001-6980-7265

Resumen

En diversos textos de Platón aparece una peculiar idea, cuya célebre y enigmática enunciación es la siguiente: “El buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una *ἀνάμνησις*”. Para este trabajo se examinarán, en el marco de la obra platónica, tres diálogos que se destacan por su extensión y profundidad en el tema: “Menón”, “Fedón” y “Fedro”. El propósito de este artículo es dilucidar y extraer, tanto de lo explícito como de lo implícitamente formulado, el hondo significado que comprende la *ἀνάμνησις* (anámnesis) y, por añadidura, como nociones inseparables de ella, los conceptos de *saber* y de *olvido*.

Abstract

In different texts of Plato, a peculiar idea appears, whose famous and enigmatic enunciation is the following: “Both seeking and learning are no other thing than reminiscence”. In the present paper, three dialogues will be examined. They stand out for their extension and depth in the topic. They are Meno, Phaedo, and Phaedrus. This article aims to clarify and extract, from explicitly formulated statements and implicit ideas, the deep meaning of reminiscence (*ἀνάμνησις*) and, in addition, the concepts of knowledge and oblivion, as two notions inseparable from it.

Palabras clave

Anámnesis (*ἀνάμνησις*), saber, olvido, Platón, memoria.

Keywords

Reminiscence, knowledge, oblivion, Plato, memory.

Fecha de recepción: diciembre 2024

Fecha de aceptación: junio 2025

Introducción

Las referencias a la memoria, expresadas con singular vivacidad e ingenio, aparecen esparcidas por doquier a lo largo y ancho de los diálogos platónicos. Pese a la riqueza y fecundidad que adquiere, la memoria no es tematizada por Platón, de manera que no es posible encontrar en sus escritos un tratamiento completo o acabado, ni tampoco, como es manifiesto, resulta pertinente reconstruir un análisis articulado que pretenda dar cuentas de una teoría sistemática y unitaria de ella.¹ Si bien en algunos de sus escritos la memoria ocupa un lugar central; en otros, sin embargo, se menciona superficialmente, o incluso opera como de fondo, de forma tácita. Se trata de una cuestión tan esencial como variopinta que, según los contextos y las problemáticas de cada texto, reaparece, se profundiza, modifica, niega, redimensiona, se abre o simplemente toma un sentido y una dirección distinta.

Teniendo en cuenta la polisemia de este concepto, por un lado, y la necesidad de delimitación del marco investigativo, por otro, en este trabajo se abordará puntualmente la noción de *ἀνάμνησις*. Sin duda, uno de los términos de mayores implicaciones y alcance del pensamiento platónico. Se analizarán, de forma concisa, tres diálogos en los que esta noción cobra un amplio desarrollo y relieve: “Menón”, “Fedón” y “Fedro”, sin descuidar por ello los otros significados que tanto el concepto de *memoria* como el de *olvido* asumen en el resto de la magna obra del filósofo griego.

Toda búsqueda y aprendizaje es *ἀνάμνησις*

Platón es uno de los primeros pensadores de la antigua Grecia que atiende a la *memoria* como concepto filosófico.² Entre los diversos textos que dedica a este asunto, “Menón” es uno de los más sobresalientes. Allí, efectivamente, tiene su aparición en el vocabulario griego —si bien el término *memoria* (*μνήμη*) ya existía desde antes— el término *reminiscencia* (*ἀνάμνησις*). El orador Lisias utilizó por entonces esta palabra en una oración fúnebre.³ No obstante, este término, al parecer, fue acuñado por Platón, quien en dicho diálogo introdujo por vez primera esta palabra en la historia del pensamiento.

¹ Cf. Giuseppe Cambiano, “Problemi della memoria in Platone”, en *Tracce nella mente: Teoria della memoria da Platone ai moderni*, ed. por Maria Michela Sassi (Pisa: Edizioni della Normale, 2007), 1-2.

² Cf. Dmitri Nikulin, “Memory in ancient philosophy”, en *Memory: A History*, ed. por Dmitri Nikulin (Oxford: Oxford University Press, 2015), 44.

³ Cf. Henry George Liddell y Robert Scott, “Greek-English Lexicon”, en *Thesaurus Linguae Graecae: A Digital Library of Greek Literature* (Irvine: University of California, 2017), 113.

El “Menón” comienza sin preámbulos con la pregunta acerca de si la ἀρετή⁴ puede o no ser enseñable. Pronto, se produce un giro hacia la pregunta de qué es la ἀρετή; esa interrogante de cuya explicación depende la respuesta a la primera cuestión acerca de cómo es que ella se adquiere.⁵ Al intentar los interlocutores presentar diversas soluciones al respecto, todas ellas insatisfactorias, se entreteje el siguiente argumento cuya respuesta entraña un verdadero contrasentido: ¿cómo es posible buscar aquello que se ignora por completo qué es? En otras palabras, ¿cómo se puede avanzar en la indagación si se desconoce qué es lo que se busca? Por lo demás, si uno tuviera la suerte de tropezar con aquello que busca ¿cómo advertiría que eso es lo que busca si no lo conoce? Ante esta paradoja, no parece imponerse más que una sola conclusión: no es posible bajo ningún aspecto buscar ni lo que se sabe ni lo que no se sabe, porque, si se sabe, no hay necesidad de tal búsqueda porque ya se sabe; y si no se sabe, no hay necesidad de tal búsqueda porque no se sabe qué es lo que se ha de buscar.⁶

En esta encrucijada, Platón encuentra la ocasión propicia para introducir su teoría de la ἀνάμνησις, con la cual, a pesar de moverse en el interior de la problemática socrática, la rebasa, pues no se detiene como lo hiciera su insigne maestro en el no saber,⁷ sino que, animado por ciertos elementos míticos que reformula y reinterpreta, toma un novedoso y decidido curso en dirección al saber.⁸ Su explicación se sustenta, en primer lugar, en los escritos de Píndaro y de otros poetas inspirados, así como en la creencia de ciertas autoridades religiosas que se identifican probablemente con las comunidades órficas y pitagóricas. Estas declaran que el alma (ψυχή) es inmortal, es decir —y aquí ha de tenerse en cuenta las doctrinas de oriente de la transmigración—, que ella en ocasiones muere y en ocasiones renace, pero jamás perece.

⁴ Este término comúnmente se traduce como ‘virtud’. Otros prefieren traducirlo con un sentido quizá más próximo a la concepción griega: ‘excelencia’. Dado que en la actualidad *areté* no es una palabra inusitada, se prefiere usar aquí directamente su transliteración.

⁵ Cf. Alejandro Farieta, “Conocimiento, descubrimiento y reminiscencia en el Menón de Platón”, en *Universitas Philosophica* 30, n.º 60 (2013): 207.

⁶ Cf. Platón, “Menón”, en *Diálogos*, vol. II, trad. por Francisco Olivieri (Madrid: Gredos, 1992): 80a-e. Además de las traducciones en castellano, se han cotejado los diálogos de Platón en su edición en griego: Plato, *Opera Platonis*, ed. por John Burnet (Oxford: Oxford University Press, 1903).

⁷ Famosa es la expresión que se atribuye a Sócrates: “Solo sé que no sé nada”. Platón, sin embargo, pone en boca de su maestro las siguientes palabras: “A continuación intentaba yo demostrarle que él creía ser sabio, pero que no lo era. Como consecuencia de ello, me ganó la enemistad de él y de muchos de los presentes. Al retirarme de allí razonaba a solas que yo era más sabio que aquel hombre. Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo”. Platón, “Apología de Sócrates”, en *Diálogos*, vol. I, trad. por Julio Calonge (Madrid: Gredos, 1985), 21d.

⁸ Cf. Werner Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, trad. por Joaquín Xirau (Ciudad de México: FCE, 2001), 558.

En vista de que son incontables las vidas que vive, el alma ha podido divisar todas las cosas, tanto las que pertenecen a esta vida, antes de la muerte, como las que conciernen a la otra vida, después de la muerte. Habiendo conocido ambos mundos, la tierra y el Hades, nada le es enteramente extraño, pues escudriñando su propio interior puede llegar a recordar todo lo contemplado previamente. De este modo, Platón refuta el argumento erístico arriba expuesto, ya que no se trata de una búsqueda que por el presupuesto de un saber o de un no saber en absoluto queda en el mismo momento truncada, sino de una búsqueda que, en tanto que es figura o expresión del acto mismo de rememoración, asume un camino intermedio entre el saber y el no saber. Toda búsqueda, efectivamente, se halla alentada en su sentido más propio por un “saber olvidado”.

Sin el parentesco de toda la *φύσις* consigo misma, indica Platón, es imposible el conocimiento humano.⁹ Esto permite conjeturar —teniendo en cuenta por un lado la armonía que posee la naturaleza que no deja ningún elemento fuera de sí y por otro lado la experiencia que tiene el alma en razón de sus sucesivas reencarnaciones— que el que el recuerda una sola cosa puede también, si sigue su rastro, descubrir todas las demás.¹⁰ Aquí estriba la diferencia fundamental entre la *ἀνάμνησις* y la forma común de conocimiento. Que mientras esta última no va más allá de la cosa misma que se presenta como objeto de conocimiento, aquella representa tanto la interconexión de las partes entre sí como el vínculo esencial de ellas con el todo.

La *ἀνάμνησις*, de acuerdo con lo desarrollado, es un tipo de re-conocimiento, algo consabido, que vuelve a aparecer, que se muestra nuevamente. Como comenta el filósofo griego en las “Leyes”, es “la afluencia de un pensamiento que se había alejado”.¹¹ Por ende, es aquello que, deviniendo en algún momento y por alguna circunstancia en algo confuso, se convierte luego, con el advertir, en algo de carácter propio y diferenciado. El rememorar es pues un cierto reencuentro con lo perdido. Esto no significa que sea un mero “conocimiento de lo ya conocido”. En realidad, es un conocimiento (*ἐπιστήμη*) radical, originario, que versa sobre lo oculto, lo oscurecido, lo que ha sido olvidado.¹²

⁹ Cf. Emilio Lledó, *La memoria del logos: Estudios sobre el diálogo platónico* (Madrid: Taurus, 1984), 127-128.

¹⁰ Cf. “Menón”, 81d.

¹¹ Platón, “Leyes V”, en *Diálogos*, vol. VIII, trad. por Francisco Lisi (Madrid: Gredos, 1999), 732a.

¹² “Lo que es” es máximamente inteligible, mientras que “lo que no es” no es cognoscible bajo ningún aspecto. El conocimiento (*γνώσις*) se refiere a lo que es (*τὸ ὄν*), en tanto que el no conocimiento (*ἀγνοσία*) se refiere a lo que no es (*μὴ ὄν*). Hay un tipo de conocimiento, sin embargo, al que le compete más que a ningún otro el conocimiento de lo que es. Este es el conocimiento científico (*ἐπιστήμη*). Cf. Platón, “República V”, trad. por Conrado Eggers Lan, en *Diálogos*, vol. IV (Madrid: Gredos, 1988), 477a-b.

El alma, en efecto, conoce todo, pero no tiene todo su recuerdo. Para vencer el olvido es menester cumplir al menos con dos condiciones indispensables: ser infatigable en la búsqueda, esto es, mantenerse en ella con tenacidad y perseverancia, y ser valeroso con el fin de que el temor no lleve a desistir o al retroceso.

El razonamiento de Platón concluye categóricamente con esta célebre enunciación —y en gran medida enigmática— que resume todo lo anterior: “Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia” (*τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν*).¹³ Hilando una ingeniosa conversación entre Sócrates y el servidor de Menón, personaje que da nombre a este diálogo, el filósofo griego ofrece mayores pruebas de su teoría de la reminiscencia. Mediante el conocido método de preguntas y respuestas, el anciano filósofo plantea una serie de problemas de geometría y de matemáticas que el joven servidor en un principio cree saber, pero, luego, a medida que avanza el interrogatorio, se percata de que lo ignora. Al inicio, el joven responde osadamente a las preguntas, como si supiera, aunque en realidad no sabe.¹⁴ Al concluir el interrogatorio permanece todavía sin saber, aunque estima, sin embargo, que hay ya una dificultad donde antes consideraba que no la había.¹⁵

El origen de toda búsqueda y aprendizaje, el deseo del saber, se halla en la *ἀπορία*, pues solo cuando se reconoce el problema se busca su solución. Si no se descubre el conflicto, si no se visibiliza el inconveniente, no habrá búsqueda verdadera, porque solo a partir del desconcierto y la contradicción se avanza positivamente hacia el saber. Para eso, es necesario acabar con las falsas creencias. La situación del servidor, en este sentido, es mucho mejor ahora que en el caso precedente, porque a pesar de que todavía no sabe, sabe al menos que no sabe. Todo aprender se revela, así, como un paso, como un tránsito de la ignorancia al saber. Mas, no se trata —como se ha ido desarrollando— de cualquier tipo de ignorancia sino, podría decirse, de una ignorancia sapiente, *id est*, que se sabe en su ignorancia.

Una vez que han sido problematizados los conocimientos del esclavo y que este se ha convencido de su no saber, Sócrates avanza en su experimento con preguntas que en esta ocasión son respondidas acertadamente.¹⁶ Durante la conversación, no se ha mediado explicación ni enseñanza alguna, de manera

¹³ Platón, “Menón”, 81d.

¹⁴ A este tipo de ignorancia (*ἄγνοια*) —creer saber cuando no se sabe nada— Platón lo denomina *carencia de conocimiento* (*ἀμαθία*) y es uno de los grandes males del alma. Cf. Platón, “Sofista”, trad. por Luis Cordero, en *Diálogos*, vol. V (Madrid: Gredos, 1992), 228d-229d.

¹⁵ Cf. “Menón”, 84a.

¹⁶ Cf. “Menón”, 84-85.

que lo que el servidor ha contestado no ha sido de acuerdo con opiniones ajenas, sino conforme con su propio parecer. Tales opiniones, al no provenir de afuera más bien solo y únicamente de sí mismo, demuestran que quien no sabe acerca de las cosas que no sabe, bien puede tener —sin que haya contradicción— “opiniones verdaderas” (*ἀληθεῖς δόξαι*) sobre aquello que efectivamente no sabe. A este respecto, las preguntas que se le han dirigido al servidor no han hecho otra cosa más que despertar en él aquel conocimiento que se encontraba como en un estado de ensoñación.

El servidor ha llegado a opiniones verdaderas porque ha recuperado “él mismo desde sí mismo” (*αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ*) este conocimiento, ciencia que junto con la sabiduría (*σοφία*) —como observa Platón en el “Protágoras”— son lo más soberano en las costumbres humanas.¹⁷ Efectivamente, tal es la esencia de la *ἀνάμνησις*. Ahora bien, si dicho conocimiento —dado que el servidor jamás recibió instrucción sobre este asunto— no lo ha adquirido en un momento o en un suceso determinado, es decir, no es algo que haya aprendido en esta vida, ha de haberlo asimilado entonces en algún otro tiempo, en el que todavía no era hombre. Si pues “en el transcurso del tiempo todo” (*τὸν πάντα χρόνον*), esto es, cuando es hombre y antes de serlo, tiene dentro de sí la verdad de las cosas, esto no puede significar más que el alma es inmortal y, además, que ha estado siempre en posesión del saber (*ἐπιστήμη*).¹⁸

La *ἀνάμνησις* y las ideas

En el “Fedón” aparece también la doctrina de la *ἀνάμνησις*, pero en un marco que a diferencia del anterior diálogo se vincula directamente con la famosa teoría de las Ideas. Platón afirma allí que solo en el pensar (*λογίζομαι*) se hace evidente lo real;¹⁹ es decir, cuando el alma, al reflexionar —sin verse perturbada por el dolor, por el placer ni por ninguna otra afección ligada al cuerpo—, se encuentra a sí misma y está a solas consigo. Para captar la esencia pura de las cosas hay que hacer uso solamente del “razonamiento del intelecto” (*διανοίας λογισμοῦ*), al tomar distancia de todo lo corpóreo y de toda mezcla. En efecto, ninguna Idea (*εἶδος*), ni lo Justo, ni lo Bello, ni lo Bueno en sí, puede ser percibido por la vista, el oído o alguno de los otros sentidos.

En la voz de Sócrates y apelando —como ya lo hiciera en el “Menón”— a un antiguo relato tomado de la tradición, Platón señala que las almas que mueren parten hacia el Hades y posteriormente regresan a la tierra. Esto quiere decir que en el más allá persisten en el ser, ya que de otra manera los di-

¹⁷ Cf. “Protágoras”, en *Diálogos*, vol. I, trad. por Carlos García Gual (Madrid: Gredos, 1985), 352d.

¹⁸ Cf. “Menón”, 86b.

¹⁹ Cf. “Fedón”, en *Diálogos*, vol. III, trad. por Carlos García Gual (Madrid: Gredos, 1988), 65c.

funtos no podrían “nacer de nuevo” (πάλιν ἐγίγοντο).²⁰ Esta doctrina, llamada *de la palingenesia*, pone de manifiesto la continuidad y permanencia del alma una vez que esta se aparta del cuerpo. A favor de lo expuesto, el filósofo griego presenta la teoría de los contrarios. Según esta, todo proceso generativo, ya sea del reino humano, animal o vegetal, y en general, todo aquello que tiene nacimiento, se origina a partir de su extremo opuesto. De forma semejante, a lo injusto que se dice en relación con lo justo, o lo menor que se dice en relación con lo mayor, se dice de la vida respecto de la muerte. Pues, aunque la vida tenga como resultado la muerte, debe también concederse a la muerte un proceso generativo inverso y equivalente a este, es decir, el revivir (ἀναβιώσκομαι).

Sentadas las bases acerca de la inmortalidad del alma, aparece nuevamente en escena la teoría de la ἀνάμνησις.²¹ Con ella, en algún otro tiempo, un momento anterior, el alma ha aprendido aquello que ahora rememora: remembranza que no es posible a menos que el alma, antes de existir en la tierra en su forma humana, haya existido en alguna otra parte. Existen nuevos argumentos que se brindan para afianzar esta teoría. En primer lugar, ha de reconocerse que todo recuerdo es recuerdo de algo que previamente se sabía. Así, cuando uno oye un ruido determinado como, por ejemplo, los pasos de una persona, no solo se reconoce ese sonido como proveniente del caminar en general, sino que además entrevé otros elementos que no se ofrecen —al menos de forma directa, por ese mismo conocimiento en particular— como el tamaño, el rostro, la edad, y demás cualidades de la persona que se aproxima. Lo mismo sucede cuando uno ve un instrumento musical o una vestimenta y al mismo tiempo se representa la persona a la que pertenecen esos artículos. Los ejemplos podrían multiplicarse, pero bastan los indicados para advertir que esa intuición (ἐννοια), en virtud de la cual el alma se encauza hacia ese ámbito que excede al proporcionado inmediatamente por los sentidos, es la reminiscencia.²² Esta vivencia del recuerdo se torna particularmente eficaz cuando lo experimentado hace largo tiempo que yacía olvidado, fuere por el paso del tiempo o fuere por no tenerlo a la vista.²³

Cuando uno rememora una cosa a partir de la otra, advierte en ello, a un mismo tiempo, su semejanza y desemejanza. Lo semejante, sin embargo, no se identifica con lo Igual, pues este último subsiste independientemente de las

²⁰ Cf. “Fedón”, 70b-c.

²¹ Cf. “Fedón”, 72e.

²² En contraposición con su maestro, Aristóteles va a defender la inducción (ἐπαγωγή) en lugar de la ἀνάμνησις. Cf. Alejandro Farieta, “La objeción de Aristóteles a la teoría platónica de la reminiscencia”, en *Pensamiento y Cultura* 18, n.º 2 (2015): 6-28.

²³ Cf. “Fedón”, 73e.

cosas que se ponen en relación. Dos leños, por ejemplo, pueden ser muy parecidos para un observador y muy distintos para otro, mientras que lo Igual, considerado en sí mismo, en sentido absoluto, no admite disidencia. Las cosas que se dicen similares muestran, en relación con lo Igual en sí, cierta imperfección y deficiencia, puesto que siendo en algún sentido disímiles, carecen de aquello que los haría de igual clase que lo Igual en sí. Esta carencia, más o menos marcada, según la cual lo que se asemeja no consigue ser tal como lo Igual, sino inferior que este, pone en evidencia —según considera Platón— una visión previa de lo Igual en sí mismo. Pues gracias a la contemplación de lo Igual, que precede de suyo a la percepción de los semejantes, es posible observar que estos últimos tienden a equipararse —aunque de modo insuficiente debido a su desemejanza y a su falta— a lo Igual. Efectivamente, todas las percepciones sensibles, a pesar de que no logran percibir lo Igual en sí mismo, se esfuerzan por captarlo.

Este conocimiento de lo Igual, puesto que antecede a todo dato de los sentidos, es un conocimiento universal, un saber que, una de dos, o bien se tiene desde siempre o bien se ha adquirido antes de nacer. Lo mismo cabe decir no solamente de lo Igual en sí, sino también de todo aquello a lo que uno se refiere cuando dice “eso lo que es” (*αὐτὸ ὃ ἔστι*).²⁴ Dos son entonces las explicaciones que pueden proponerse a este respecto. Por un lado, es un saber que se tiene desde siempre, desde el momento mismo de nacer. Se trataría de un conocimiento que, no siendo olvidado, perduraría a lo largo de la vida. Efectivamente, precisa Sócrates, el saber (*εἰδέναι*) no consiste más que en esto, en conservar el conocimiento adquirido y no perderlo, es decir, no olvidarlo. Por otro lado, se podría argüir que se trata de un saber que se ha adquirido antes de nacer, un conocimiento que se pierde con el nacimiento, pero que luego, al utilizar los sentidos en dirección a esas mismas cosas, es recuperado. Desde esta perspectiva, aprender (*μανθάνω*) sería concretamente restaurar o recuperar (*ἀναλαμβάνω*) un conocimiento que resulta de algún modo ya familiar.

Platón toma partido por esta segunda explicación porque el verdadero conocimiento —aquel que por su naturaleza dialéctica se distingue de la mera opinión (*δόξα*)—²⁵ es el que puede “dar razón” (*δοῦναι λόγον*) de las cosas, al-

²⁴ Cf. “Fedón”, 75d.

²⁵ Para Platón existe algo intermedio entre el ser y el no ser, entre el conocimiento científico y el no conocimiento, que es más oscura que el primero, pero más luminosa que el segundo: la *δόξα*. Ella, sin ser ninguno de los extremos, participa de ambos. La opinión atiende concretamente a lo múltiple, esto es, a la multiplicidad de cosas bellas, justas, buenas, etc. Cada una de ellas, en efecto, contiene a los opuestos y, por ende, puede interpretarse de diversos modos, a saber, como siendo, como no siendo, como siendo ambos opuestos a la vez, o como no siendo ninguno de ellos. Precisamente, se dice de las cosas bellas que en algún sentido son feas, de las justas que

go que, según su parecer, la primera aclaración no puede proporcionar. Ahora bien, si el aprender no es más que un recordar, es decir, una remembranza de aquello que ha adquirido nuestra alma —no en el momento de nacer sino antes—, ha de convenirse forzosamente que ella —inclusive antes de tener forma humana— esto es, separada del cuerpo, ya existía, de igual forma que lo Bello, lo Bueno, lo Igual y toda οὐσία de ese género.

Siendo creencia común entre los griegos —lo que, por otro lado, hace ostensible la originalidad de la concepción platónica— que cuando el hombre muere, su alma, como dispersada por el viento, cesa en su existencia, ¿qué impediría creer, si se asumen en parte los principios expuestos, que el alma, que en un comienzo está como apartada, al llegar al cuerpo y separarse de él, no alcance su fin y perezca? Sócrates estimulado por esta interrogante aborda el asunto de la pervivencia del alma después de la muerte dirigiendo su atención a las cosas a las que les compete sufrir el proceso de descomposición, cuestión que justamente le permite profundizar tanto en la naturaleza de las Ideas como, por extensión, en el contenido o componente que, propiamente hablando, es objeto de rememoración.

¿A qué cosas les corresponde descomponerse y a cuáles no? La respuesta aflora inmediatamente: a lo compuesto le corresponde descomponerse del mismo modo que ha sido compuesto; mientras que, a lo simple, a lo no compuesto, no le toca experimentar ese proceso. Aquello que se encuentra en constante variación y en diversas condiciones es lo compuesto.

Aquello que siempre es del mismo modo, que se mantiene en exactas condiciones, que no admite variación alguna, es lo simple. De tal género son las Ideas. Por el contrario, la multitud (πολύς) de cosas bellas y buenas, aquellas que pueden ser miradas, tocadas y sentidas, nunca permanecen iguales, ni respecto de sí mismas ni respecto de otras. Estas son visibles; aquellas, en cambio, invisibles. Lo primero viene a ser en el pensamiento platónico algo así como una copia o imitación deficiente de lo segundo, lo original y perfecto.

Cuando el alma utiliza solamente los sentidos para advertir algo, en cierta medida es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que se hallan en perpetuo cambio y mutación.²⁶ De ese modo, como indica Platón en el “Crátilo”, se nubla su pensamiento y nada puede conocer, ya que si todo fluye y nada permanece, lo que ahora se afirma en el instante siguiente debe negarse.²⁷ Cuando observa algo por sí misma, en cambio, se eleva hacia aquello que mantenién-

en algún sentido son injustas, y así con todo lo demás. La multiplicidad de las cosas, por lo tanto —al compartir la misma naturaleza intermedia que la opinión— se corresponde con ella.

²⁶ Cf. “Fedón”, 79c.

²⁷ Cf. Platón, “Crátilo”, en *Diálogos*, vol. II (Madrid: Gredos, 1987), 439d-440e.

dose siempre idéntico consigo existe perennemente. Como si se encontrara con realidades de su misma especie, el alma estando con las Ideas se halla consigo misma, librada de todo extravío. Esta experiencia recibe el nombre de *meditación* (*φρόνησις*). El alma, por consiguiente, se descubre como lo más semejante a lo divino, inmortal, indisoluble, uniforme e inteligible, mientras que las demás cosas terrenas se muestran mortales, disgregables, multiformes e irracionales.²⁸

La diferencia entre memoria y recordatorio

Impregnada de imágenes míticas, la teoría de la *ἀνάμνησις* cobra en el “Fedro” una particular belleza poética. Igual que en los diálogos anteriores, pero con un argumento diferente, Platón sostiene que el alma es inmortal. Esta afirmación se fundamenta concretamente en el movimiento. En efecto, lo que siempre se mueve es inmortal. Por el contrario, lo que es movido por otro, una vez que deja de moverse, deja de vivir. Solo lo semoviente, puesto que no depende de otro para moverse, nunca deja de hacerlo.²⁹ Consiguientemente, al ser la fuente y el origen del movimiento de las demás cosas, lo que se mueve a sí mismo es ingénito, pues no procede de nada. Es también imperecedero, ya que no puede perder por sí mismo su propio ser.

Este principio (*ἀρχή*) no es otro que la *ψυχή*, ya que precisamente su ser y su concepto se configura a partir del automovimiento. Todo cuerpo, efectivamente, se dice inanimado (*ἄψυχος*) cuando su movimiento viene de afuera; mientras que se dice animado (*ἐμψυχος*), en concordancia con lo señalado, cuando su movimiento viene de dentro, desde sí mismo y para sí mismo.

Se ha demostrado que el alma, en tanto principio de movimiento, es inmortal pero no se ha dicho cuál es su naturaleza. Dada la dificultad del tema, Platón decide dar una explicación de ella a través de una colorida alegoría que compara la constitución interna del alma con un carro tirado por dos caballos alados y un auriga que los conduce.³⁰ En cuanto al alma humana, uno de los caballos es de casta noble y disciplinado, pero el otro es lo contrario en raza y carácter, lo cual torna difícil la labor del conductor. Las almas, siguiendo el cortejo de los dioses encabezado por Zeus, se encaminan hacia la parte más elevada del cielo, y una vez que llegan a sus confines, salen afuera de la bóveda superior y contemplan aquel paraje supraceleste en el que tienen su sede las realidades que realmente son la Justicia, la Templanza, la Ciencia y la Be-

²⁸ Cf. Platón, “Fedón”, 80b.

²⁹ Cf. Platón, “Fedro”, en *Diálogos*, vol. III, trad. por Emilio Lledó (Madrid: Gredos, 1988), 245c-e.

³⁰ Cf. “Fedro”, 246a.

lleza.³¹ Puesto que se trata de realidades (Ideas) informes, incoloras e intangibles, ellas se hacen visibles únicamente al intelecto (*νοῦς*), pues el Ser cuyo ser es realmente ser (*οὐσία ὄντως οὐσα*) —y que constituye precisamente el verdadero saber— solo puede ser visto por el intelecto o la razón, que es el piloto del alma.

Los cocheros y corceles de los dioses, al ser todos ellos buenos, se alzan hasta allí sin dificultad. Las otras almas, en cambio, al tener un caballo malo e indómito, que gravita y tira hacia la tierra, consiguen esto a duras penas, y muchas de ellas, inclusive sin haber podido alcanzar la visión del Ser, tienen que irse quedándoles solamente la *δόξα* como alimento.³² Puesto que no puede tomar figura humana, el alma que nunca ha vislumbrado la verdad (*ἀλήθεια*), aquella que no ha seguido al séquito divino hasta tan elevadas alturas, llena de olvido y dejadez, pierde las alas y cae a tierra implantándose en algún cuerpo animal. De allí brota la necesidad de que el hombre comprenda lo que la Idea le dice, elevándose desde la multiplicidad de las percepciones sensibles hacia lo Uno que capta con el intelecto.

La *ἀνάμνησις*, en relación con lo señalado, es precisamente esto: el recuerdo de lo que el alma ha visto en otro momento cuando, acompañando a los dioses por su celestial sendero, miraba desde lo alto las cosas que ahora se dicen que “son” y levantaba la cabeza hacia “lo que realmente es”. Por lo tanto, el que hace un uso adecuado de tales recuerdos alcanza —en la medida en que esto es posible para el hombre— la perfección. Apartado de los menesteres humanos, muchos considerarán que un individuo de esta clase es un trastornado, sin darse cuenta de que en realidad está “divinamente poseído” (*ἐνθουσιάζω*).³³ Por consiguiente, el que contempla la belleza terrena y recuerda la verdadera, es decir, la belleza supraceleste, descuida las cosas de este mundo. O, como refiere Platón en el *Ion*,³⁴ el “entusiasmado” se halla de algún modo presente con su alma en el corazón mismo de los celestiales acontecimientos, dando ocasión, por ello, a que se le tenga por un loco.

Toda alma humana, en tanto que humana, ha contemplado por su propia naturaleza los Entes (*τὰ ὄντα*). De otro modo, conforme a lo ya mencionado, no sería el viviente que es. No resulta algo fácil, sin embargo, acordarse de aquellas cosas a partir de estas ni para las almas que entonces solo fugazmente vieron los seres verdaderos ni para las que en esta vida han sufrido la desven-

³¹ Cf. Luis Gil Fernández, “Introducción al Fedro”, en *Platón: Fedro*, ed. bilingüe (Madrid: Clásicos Políticos, 1970), 47.

³² Cf. “Fedro”, 248a-c.

³³ Cf. “Fedro”, 249d.

³⁴ Cf. Platón, “Ion”, en *Diálogos*, vol. I, trad. por Emilio Lledó (Madrid: Gredos, 1985), 535b-c.

tura de descarriarse hacia la injusticia olvidando el sagrado espectáculo que otrora avizoraron. Pocas son, por consiguiente, las almas que tienen la capacidad suficiente para recordar. Estas, cuando ven algo semejante a las del otro mundo, sin saber con propiedad qué les sucede, se quedan como fuera de sí, sin poder ser dueñas de sí mismas.

Desde un ángulo diferente, que se conecta con la retórica y, de modo más específico, con la conveniencia o inconveniencia de la escritura, Platón en el “Fedro” se centra una vez más en el concepto de *ἀνάμνησις*.³⁵ Al comienzo del debate señala que nada hay de vergonzoso en poner por escrito las palabras, pero sí el hecho de no hablar ni escribir bien, sino mal y torpemente.³⁶ ¿Cuál es entonces la razón por la que un discurso oral o escrito es o no es bueno? ¿No es acaso un requisito indispensable para que lo que se dice esté bien y bellamente dicho que quien lo diga conozca la verdad? Hay quienes estiman, empero, que no es necesario este conocimiento, ya que más que aprender lo que realmente es justo, lo que verdaderamente es bueno y malo, conviene conocer aquello que podría parecerlo a la multitud (*πλήθος*), que es la que va a juzgar, pues de las apariencias procede la persuasión y no de la verdad.³⁷

Platón se opone decididamente a esta postura, ya que si alguien, al haber estudiado las opiniones de la gente, alabara el mal en lugar del bien, ¿qué clase de frutos se cosecharía de lo que ha sembrado su discurso? La retórica es, entonces, una *τέχνη*: el arte de seducción de las almas por medio de la palabra. Ella debe estar ligada inseparablemente a la verdad. El orador que es indiferente a ella, por el contrario, solo se preocupa ante los demás hombres de ser convincente. Dejando de lado la verdad, se mueve en el terreno de lo puramente verosímil, lo cual surge en la mente de la mayoría de la gente por su semejanza con lo verdadero.³⁸ El hombre sensato, en cambio, no emplea todo su esfuerzo en hablar y tratar con los hombres, sino que se empeña en decir lo que es grato a los dioses.³⁹

Con el siguiente mito concluye la discusión en torno al arte de las palabras.⁴⁰ Cuenta la tradición que vivía en Egipto un antiguo dios que se llamaba Theuth, quien había descubierto, entre otras cosas, el número y el cálculo, la geometría, la astronomía y especialmente las letras. Por entonces goberna-

³⁵ Cf. Platón, “Fedro”, 274b.

³⁶ Podría pensarse que hay una contradicción en el filósofo griego al defender la oralidad por sobre la escritura desde la escritura, pero es el mismo Platón quien, desde un principio, aclara que el problema no es escribir o no escribir, sino hacerlo de una manera vergonzosa.

³⁷ Cf. “Fedro”, 260a.

³⁸ Cf. “Fedro”, 273d. En efecto, no hay mentira más engañosa que la que es más próxima a la verdad.

³⁹ Cf. “Fedro”, 273e-274e.

⁴⁰ Mito que cabe suponer es invención del propio Platón.

ba en aquel país un sabio rey cuyo nombre era Thamus. Un día, el dios fue a verlo y mostrándole sus artes le dijo que debían ser entregadas al resto de los egipcios.⁴¹ Cuando llegó a la escritura, Theuth le dijo que los haría más sabios y memoriosos, ya que había sido creada como remedio (*φάρμακον*) de la memoria y de la sabiduría. El rey, luego de escucharlo, le replicó que ese fármaco produciría el efecto contrario,⁴² lo que dio origen al olvido en las almas. Pues al descuidar el cultivo de la memoria, fiándose de lo escrito, serían traídos al recuerdo desde fuera, por medio de caracteres ajenos, y no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos.

Este invento, prosiguió Thamus, no será un remedio para la memoria (*μνήμη*), sino un mero recordatorio (*ὑπόμνησις*), esto es, un simple instrumento para suscitar un recuerdo exterior. Antes que verdadera sabiduría, propiciará apariencia de sabiduría o, como señala Platón en el “Cármides”, favorecerá la insensatez,⁴³ pues al haber oído muchas cosas sin instrucción, darán la impresión de tener muchos conocimientos, a pesar de que en la mayoría de los casos sea grande la ignorancia. Por esta razón se volverán difíciles en el trato, porque en lugar de ser sabios se convertirán en hombres con la presunción de serlo.⁴⁴ Es ingenuo, en consecuencia, pensar que la escritura ha de proporcionar algo más que un simple recordatorio. En este sentido, es llamativo el parecido que tiene con la pintura. Las figuras de un cuadro, por ejemplo, se yerguen ante uno como si tuvieran vida, pero si se les pregunta algo, callan con gran solemnidad. Con la escritura pasa lo mismo. Uno puede creer que las palabras piensan, pero si, queriendo entender mejor lo que dicen, se les pregunta alguna cosa, responden siempre de un solo modo.

Las palabras que se ponen por escrito, sin saber a quiénes conviene hablar y a quiénes no, circulan de igual forma tanto entre entendidos como entre aquellos a los que no les concierne eso en absoluto. Y si son maltratadas o reprobadas injustamente, necesitan una y otra vez de la ayuda de su padre, ya que por sí solas son incapaces de defenderse y de socorrerse. Efectivamente, la escritura es imagen de aquel discurso vivo y animado (*ζῶντα καὶ ἔμψυχον*) que

⁴¹ Para Platón son propiamente los dioses los que proveen la ciencia (*ἐπιστήμη*) al hombre: “El más perfecto y el mejor de los remedios”. Cf. Platón, “Critias”, en *Diálogos*, vol. VI, trad. por Francisco Lisi (Madrid: Gredos, 1992), 106b.

⁴² El fármaco, como toda medicación, puede ser un remedio, pero puede también transformarse en un veneno.

⁴³ Para Platón, la *σωφροσύνη* (prudencia, moderación, sensatez, discreción) se identifica con “el conocimiento de sí mismo”, pues sensato es quien sabe discernir no solo lo que sabe y lo que no sabe, sino además lo que cree saber y no sabe. Cf. Platón, “Cármides”, en *Diálogos*, vol. I, trad. por Emilio Lledó (Madrid: Gredos, 1985), 165a-167a.

⁴⁴ Para el filósofo griego es peor la ignorancia en el alma que la enfermedad en el cuerpo. Cf. Platón, “Hipias Menor”, trad. por Julio Calonge, en *Diálogos*, vol. I (Madrid: Gredos, 1985), 373a.

posee el que sabe, discurso que ha sido escrito con ciencia en el alma del que aprende,⁴⁵ y que, por una parte, sabe defenderse a sí mismo y, por otra parte, sabe con quienes hablar y con quienes callar. Los jardines de las letras son sembrados para atesorar recordatorios que sirven para uno mismo, llegada la edad del olvido, como así también para los otros que prosiguen por la misma huella. Así, concluye Platón, mediante el cauce de la escritura, portador de simientes, germinan nuevas palabras y discursos que han de transmitir esa semilla inmortal que hace sumamente feliz al poseedor y que prolonga el tiempo humano más allá de los naturales límites del individuo.⁴⁶

Consideraciones finales

Tal como ha podido apreciarse, existe un estrecho vínculo entre los conceptos de inmortalidad y de *ἀνάμνησις*. Efectivamente, por una vía mítica que remite a poetas y antiguos sabios se deduce la *ἀνάμνησις*, a partir de la creencia en la inmortalidad del alma. Y por una vía de constatación o verificación práctica, como la que representa la conversación entre Sócrates y el servidor de Menón, se infiere la inmortalidad del alma a partir de la *ἀνάμνησις*. En este sentido, puede decirse que la *ἀνάμνησις* es como un sello del propio ser eterno, pues no solo es el recuerdo de lo contemplado en otro tiempo y lugar, sino que además significa el encuentro mismo con la inmortalidad. Pues rememorar es caer en la cuenta de que la muerte es impropia, de que ella es ajena al alma.⁴⁷

La *ἀνάμνησις* supone la preexistencia del alma, pues si ella no existiese antes de tener una vida terrena nada podría reconocer, pues su recuerdo versa precisamente sobre las cosas del más allá que en este mundo yacen olvidadas. Se trata de la reapropiación de conocimientos escondidos en las profundida-

⁴⁵ Cf. “Fedro”, 276a.

⁴⁶ Cf. Emilio Lledó, “Platón: Fedro”, en *Diálogos*, vol. III (Madrid: Gredos, 1988), 405.

⁴⁷ En el “Banquete”, desde otra óptica, Platón también conecta la inmortalidad con la memoria. Allí apunta que los seres mortales se conservan perpetuamente, no por ser siempre lo mismo — pues ello es una prerrogativa de las deidades —, sino porque lo que envejece deja en su lugar a lo más joven, semejante a sí mismo. Lo mortal participa así de la inmortalidad. No es de extrañarse, por ende, que se estime al vástago propio, pues esa solicitud y ese amor acompañan a todo ser por causa de dicha inmortalidad. Así como en los hombres hay un afán por hacerse inmortales en esta vida a través de su prole, también hay un gran amor por los honores y por asegurar para siempre una fama inmortal. Por esta razón, los héroes, por ejemplo, están dispuestos a los mayores peligros, a soportar todo tipo de fatigas e incluso a dar la vida, pues por su virtud están seguros de que quedará de ellos un “recuerdo inmortal” (*ἀθάνατον μῆμνην*). Por consiguiente, los que son fecundos según el cuerpo permanecen en el tiempo futuro mediante la procreación de sus hijos. Los que son fecundos, según el alma, en cambio, se procuran esa inmortalidad y ese recuerdo, dando a luz en las almas la sabiduría moral y las demás virtudes que engendran los poetas y artistas inventores, como así también la moderación y la justicia que preside en los legisladores el ordenamiento de las ciudades y del gobierno. Cf. Platón, “Banquete”, en *Diálogos*, vol. III (Madrid: Gredos, 1988), 206e-209e.

des del alma. Ahora bien, la *ἀνάμνησις* —frente a lo que podría juzgarse a primera vista— no es simplemente anoticiarse respecto de algo en otro momento aprendido, sino que es un saber determinado por la búsqueda y, por lo tanto, definido por el encuentro y el desencuentro. Esto pone en evidencia que no es algo puramente pasivo o receptivo, como si se tratara de un mero receptáculo de conocimientos, más bien es una actividad continua. En el “Filebo” se indica, en este sentido, que la memoria es la que conduce justamente a lo anhelado, pues el principio de todo ser vivo, el impulso o moción (*ὀρμάω*), el deseo (*ἐπιθυμία*), reside en el alma”.⁴⁸ La rememoración, por ende, es el cumplimiento de un ejercicio radical que hace el alma sobre sí misma al inquirir con necesidad sobre su propia esencia.

La *ἀνάμνησις* es un puente entre lo temporal y lo intemporal, una batalla que el espíritu libra contra el tiempo, un intento de arrancarle al devenir los resonantes ecos del pretérito.⁴⁹ En franca oposición, al transcurrir y acaecer de todas las cosas, la memoria clama “no morirás”. Es una rebelión contra el cambio perpetuo, contra el marchitarse y caducar, en definitiva, contra el límite que lo finito, que el cuerpo, impone al alma por doquier. No es casual que Platón compare, en el “Gorgias”, al cuerpo (*σῶμα*) con la tumba o el sepulcro (*σῆμα*).⁵⁰ Ahora bien, la *ψυχή* conoce o, mejor dicho, sabe todas las cosas, pues ha visto tanto aquello que está en constante mudanza y alteración y que forma parte de la experiencia de la vida mundana como así también y, sobre todo, aquello que constituye el saber propiamente dicho, lo que de suyo es inmutable, incorruptible y universal: las Ideas.

Puesto que se trata de lo real, de lo único real ante lo cual las demás cosas son un pálido reflejo, el alma, al rememorar “lo que es” (*τὸ ὄν*), conoce el ser de todas las cosas. El olvido, por lo tanto, no denota simplemente la desatención de un hecho circunstancial o el descuido de algo efímero, más bien manifiesta el extravío mismo del alma, en tanto que indica su “desmemoria de la Verdad”. De este modo, el olvido, en su sentido negativo, viene a significar para Platón la puerta de ingreso al falaz mundo de lo aparente e ilusorio. Tal como se apunta en el mito del carro alado, las almas olvidan el espectáculo de las Ideas, tanto como resultado de caer en un cuerpo como consecuencia de la injusticia con que luego se conducen.⁵¹ El olvido se presenta, por lo tanto, como

⁴⁸ Cf. Platón, “Filebo”, en *Diálogos*, vol. VI, trad. por María Ángeles Durán (Madrid: Gredos, 1992), 35d.

⁴⁹ Cf. Antonio Molina, “Introducción al estudio de la reminiscencia platónica”, en *Panta Rei: Revista Digital de Ciencia y Didáctica de la Historia*, n.º 4 (1998): 6.

⁵⁰ Cf. Platón, “Gorgias”, trad. por Julio Calonge, en *Diálogos*, vol. II (Madrid: Gredos, 1987), 493a.

⁵¹ Cf. Tomás Calvo Martínez, “Anámnesis y catarsis: La antropología de Platón”, en *Anamnese e saber*, ed. por José Trindade Santos (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999), 203-206.

el muro que fracciona la existencia y la propaga en sus múltiples formas. Pues de otro modo, el alma, siempre memoriosa, tendría una sola vida, continuada, lineal, duradera, y no habría necesidad de que rebrotara en un cuerpo, así como se sostiene en la doctrina de la *μετενσωματοσις*.

Ahora bien, al haber divisado en el otro mundo las cosas según su sustancia, el alma posee en el interior una inagotable fuente de conocimientos. Su no saber, por lo tanto, es en realidad un saber que no sabe “aún” de su saber, que todavía no sabe que sabe, y este precisamente es el significado positivo que recoge el olvido en el complejo pensamiento platónico. Así, por un lado, el olvido se contrapone al recuerdo como el no saber se opone al saber. Por otro lado, el olvido es la contraparte inseparable del recuerdo, pues la *ἀνάμνησις* accede a su saber gracias al saber del olvido, saber que dormita en la noche del alma y que la remembranza despierta y torna en la claridad del espíritu a la vigilia. El recuerdo, por ende, es recuerdo de lo olvidado. No se toma lo que se recuerda más que del olvido mismo, el cual en cierto modo precede a este. Sin el olvido, por consiguiente, el recuerdo no es. ¿Qué sería el acordarse si no hay nada olvidado que recordar? Por eso, en el “Banquete”, Platón declara que el olvido no es otra cosa que la partida, el alejamiento, el éxodo de un conocimiento (*λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἔξοδος*).⁵²

El saber adquirido con la *ἀνάμνησις*, único y verdadero conocimiento del alma, no proviene de fuera, no está interpuesto por la instrucción. Es un conocimiento propio de la *ψυχή* que tiene su principio y fin en la propia experiencia. Como Platón explica en el “Teeteto”, el maestro que está involucrado en una enseñanza, cualquiera que sea su índole, es el que posee el arte de asistencia en los partos, pero la que “concibe”, es decir, la que da a luz conceptualmente, es la propia alma que recibe la educación. Tal es el significado del conocido método mayéutico.⁵³ La ciencia, por lo tanto, no solo está siempre en el alma, sino que además se identifica con ella. De allí que en su interior se encuentre todo el tesoro de la sabiduría, pues desde tiempo inmemorial —un tiempo no terreno— anida en ella la verdad.

No se da en el alma entonces un salto desde el no saber al saber, sino más bien una evolución, un desarrollo desde un saber confuso y oscuro (el olvido) a un saber manifiesto (la memoria). No existen, por lo tanto, dos momentos, uno de ignorancia equiparable al olvido y otro de conocimiento epistémico equiparable a la *ἀνάμνησις* sino, propiamente hablando, dos saberes: uno latente y el otro patente. El olvido se revela como algo que es al mismo tiempo

⁵² Cf. Platón, “Banquete”, 208a.

⁵³ *μαιευτικός*: “perito en partos”. Cf. Platón, “Teeteto”, en *Diálogos*, vol. V, trad. por Álvaro Vallejo Campos (Madrid: Gredos, 1988), 148c-150e.

saber y no saber. La ignorancia, en cambio, equivale por su parte al “olvido del olvido”.⁵⁴ Cuando el alma fija su mirada en aquello sobre lo que brilla la verdad y lo que es (τὸ ὄν), conoce e intelige. Cuando se vuelve hacia aquello que está sumido en la opacidad, que nace y que perece, entonces percibe débilmente y queda sujeto a una constante fluctuación.⁵⁵ La esfera de la opinión se refiere a todo lo generado y por ende a todo lo corruptible. La esfera de la inteligencia (νόησις), por el contrario, se ocupa de lo que no comienza ni deja nunca de ser. De allí que las Ideas sean causa de la ciencia y de la verdad.⁵⁶

Dado que en la ἀνάμνησις se conocen las cosas en sí, con independencia de todos los sentidos, que son los que proporcionan un conocimiento exterior e imperfecto al alma, ella evoca el recuerdo intuitivamente, pues capta sin mediación lo que es interior al νοῦς. De manera semejante a la luz que salta de la chispa, escribe Platón en sus cartas, surge de repente la verdad en el alma y crece en ella espontáneamente. No obstante, esto supone una larga aplicación al problema, es decir, haber logrado intimar o entrar en comunión con el asunto en cuestión.⁵⁷ En efecto, solamente la razón es capaz de percibir las Ideas, mas dependiendo ello de la pericia del auriga; esto es, de cuánto ha podido el intelecto dominar el caballo indócil (los apetitos irracionales, la concupiscencia) y el caballo noble (los impulsos racionales). En la remembranza se da así una visión de lo Uno frente a lo múltiple, y eso, justamente, es la intuición. En las cosas de este mundo, al contrario, se da una imagen de las cosas celestes, y por eso afirma Platón que algunos pocos, a partir de las cosas que aquí contempla, son como transportados en el recuerdo a la visión del otro mundo.

Las rememoraciones de las verdades conocidas en el mundo celeste confieren una fundamentación científica al alma y ponen en marcha un saber que nunca podrá hallar en los objetos del mundo humano, en lo meramente opinable, en el permanente sucederse y transformarse de las cosas,⁵⁸ en el consenso de la muchedumbre.⁵⁹ A diferencia de la ὑπόμνησις que es un simple

⁵⁴ Cf. Felipe Ledesma, “Amor, lenguaje y olvido: Sobre memoria y desmemoria en los diálogos de Platón”, en *Lógos: Anales del Seminario de Metafísica* 49 (2016): 107.

⁵⁵ Cf. “República”, 508d.

⁵⁶ Cf. “República”, 508e.

⁵⁷ Cf. Platón, “Carta VII”, en *Diálogos*, vol. VI, trad. por Pilar Gómez Cardó (Madrid: Gredos, 1992), 341c-d.

⁵⁸ Si todo fluye y nada permanece no podría siquiera sostenerse la existencia del conocimiento, porque lo que ahora se afirma en el instante siguiente debería negarse. Cf. Platón, “Crátilo”, 439d-440e.

⁵⁹ Cf. Ana Miranda, “Todo aprender es un recordar: Reflexión y análisis acerca de la teoría de la reminiscencia en el Fedón”, en *El cuerpo y el alma en la filosofía antigua*, comp. por Romina Andrea y Gisela Cadirrosa (Santa Fe: UNR, 2015), 197.

recordatorio exterior, parcial, efímero, la ἀνάμνησις es un saber perenne, inagotable, duradero, que no envejece. Pues como dice Platón en “Laques”, el conocimiento científico es siempre el mismo, tanto si se trata de cosas futuras, presentes, como pasadas.⁶⁰ La ἀνάμνησις es una cierta purificación; señala la liberación en vida del alma, pues es un librarse en cierto modo de las ataduras de lo contingente, del permanente cambio de las cosas de este mundo. Rememorar es, por consiguiente, un habitar en las proximidades de lo divino.

Bibliografía citada

- Calvo Martínez, Tomás. “Anámnesis y catarsis: La antropología de Platón”. En *Anamnese e saber*, 201-226. Editado por José Trindade Santos. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999.
- Cambiano, Giuseppe. “Problemi della memoria in Platone”. En *Tracce nella mente: Teoria della memoria da Platone ai moderni*. Editado por Maria Michela Sassi, 1-23. Pisa: Edizioni della Normale, 2007.
- Farieta, Alejandro. “Conocimiento, descubrimiento y reminiscencia en el Menón de Platón”. *Universitas Philosophica* 30, n.º 60 (2013): 205-234.
- “La objeción de Aristóteles a la teoría platónica de la reminiscencia”. *Pensamiento y Cultura* 18, n.º 2 (2015): 6-28.
- Gil Fernández, Luis, “Introducción al Fedro”. En *Platón: Fedro*. Edición bilingüe, 5-67. Madrid: Clásicos Políticos, 1970.
- Jaeger, Werner. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Traducción por Joaquín Xiral. Fondo de Cultura Económica: Ciudad de México, 2001.
- Ledesma, Felipe. “Amor, lenguaje y olvido: Sobre memoria y desmemoria en los diálogos de Platón”. *Lógos: Anales del Seminario de Metafísica* 49, (2016): 91-109. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/53174/48846>
- Liddell, Henry George y Robert Scott. “Greek-English Lexicon”. *Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature*, 2017. Acceso el 26 de junio de 2025. <https://stephanus.tlg.uci.edu/>
- Lledó, Emilio. *La memoria del logos: Estudios sobre el diálogo platónico*. Taurus: Madrid, 1984.
- “Platón: Fedro”. En *Diálogos*, vol. III, 291-308. Madrid: Gredos, 1988.
- Miranda, Ana. “Todo aprender es un recordar: Reflexión y análisis acerca de la teoría de la reminiscencia en el Fedón”. En *El cuerpo y el alma en la filosofía antigua*. Compilado por Romina Andrea y Gisela Cadirrosa, 196-203. Santa Fe: Universidad Nacional del Rosario, 2015.

⁶⁰ Cf. Platón, “Laques”, en *Diálogos*, vol. I, trad. por Carlos García Gual (Madrid: Gredos, 1985), 198d-199b.

- Molina, Antonio. “Introducción al estudio de la reminiscencia platónica”. *Panta Rei: Revista Digital de Ciencia y Didáctica de la Historia* 4, (1998): 1-11. <https://revistas.um.es/pantarei/article/view/447351>
- Nikulin, Dmitri. “Memory in ancient philosophy”. En *Memory: A History*. Editado por Dmitri Nikulin, 35-84. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Plato. *Opera Platonis*. Editado por John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- Platón. “Apología de Sócrates”. En *Diálogos*, vol. I. Traducido por Julio Calonge, 148-186. Madrid: Gredos, 1985.
- “Banquete”. En *Diálogos*, vol. III. Traducido por Marcos Martínez Hernández, 185-287. Madrid: Gredos, 1988.
- “Cármides”. En *Diálogos*, vol. I. Traducido por Emilio Lledó, 326-368. Madrid: Gredos, 1985.
- “Carta VII”. En *Diálogos*, vol. VII. Traducido por Pilar Gómez Cardó, 485-531. Madrid: Gredos, 1992.
- “Crátilo”. En *Diálogos*, vol. II. Traducido por José Luis Calvo, 363-461. Madrid: Gredos, 1987.
- “Critias”. En *Diálogos*, vol. VI. Traducido por Juan Zaragoza, 275-296. Madrid: Gredos, 1992.
- “Fedón”. En *Diálogos*, vol. III. Traducido por Carlos García Gual, 24-142. Madrid: Gredos, 1988.
- “Fedro”. En *Diálogos*, vol. III. Traducido por Emilio Lledó, 309-413. Madrid: Gredos, 1988.
- “Filebo”. En *Diálogos*, vol. VI. Traducido por María Ángeles Durán, 21-124. Madrid: Gredos, 1992.
- “Gorgias”. En *Diálogos*, vol. II. Traducido por Julio Calonge, 23-145. Madrid: Gredos, 1987.
- “Hipias Menor”. En *Diálogos*, vol. I. Traducido por Julio Calonge, 374-398. Madrid: Gredos, 1985.
- “Ion”. En *Diálogos*, vol. I. Traducido por Emilio Lledó, 249-269. Madrid: Gredos, 1985.
- “Laques”. En *Diálogos*, vol. I. Traducido por Carlos García Gual, 450-485. Madrid: Gredos, 1985.
- “Leyes V”. En *Diálogos*, vol. VIII. Traducido por Francisco Lisi, 392-432. Madrid: Gredos, 1999.
- “Menón”. En *Diálogos*, vol. II. Traducido por Francisco Olivieri, 283-337. Madrid: Gredos, 1992.
- “Protágoras”. En *Diálogos*, vol. I. Traducido por Carlos García Gual, 502-589. Madrid: Gredos, 1985.

- “República V”. En *Diálogos*, vol. IV. Traducido por Conrado Eggers Lan, 244-294. Madrid: Gredos, 1988.
- “Sofista”. En *Diálogos*, vol. V. Traducido por Luis Cordero, 330-482. Madrid: Gredos, 1992.
- “Teeteto”. En *Diálogos*, vol. V. Traducido por Álvaro Vallejo Campos, 173-317. Madrid: Gredos, 1992.