



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Páucar, D. (2008). *La teoría de la reminiscencia de Platón en Fedón y Menón* [Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Autor

Degollación Andrés Páucar Coz

Título

La Teoría de la Reminiscencia de Platón en *Fedón* y *Menón*

País de publicación

Perú

Fecha de publicación

2008

Tipo de publicación

Tesis de Maestría

Idioma

Español

Resumen

La presente tesis estudia la teoría de la reminiscencia en los diálogos *Fedón* y *Menón* de Platón, enfatizando la importancia de esta doctrina en su filosofía. Degollación Andrés Páucar Coz analiza cómo la reminiscencia establece un vínculo entre el conocimiento y la inmortalidad del alma, relacionándola con las ideas de reencarnación y palingenesia de las doctrinas órficas y pitagóricas. La tesis explora la diferencia en el tratamiento de la reminiscencia entre el *Fedón* —donde sustenta la inmortalidad del alma a través de las ideas eternas— y el *Menón*, en el que se destaca la anámnesis como fundamento del aprendizaje y el conocimiento innato. Además, se revisan las interpretaciones de filósofos como Heidegger, Hegel, Gadamer y Foucault sobre el tema, relacionando la reminiscencia con la pedagogía y las teorías modernas del conocimiento.

Palabras clave

Platón; inmortalidad del alma; Fedón; Menón; anamnesis palingenesia; filosofía griega.

Campo del conocimiento del OCDE

Filosofía

Tipo de trabajo de investigación

Tesis

Nombre del grado

Maestría

Grado académico

Magíster en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía

Institución que otorga el grado

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

(UNIVERSIDAD DEL PERÚ; DECANA DE AMÉRICA)

ESCUELA DE POST - GRADO
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS
UNIDAD DE POST - GRADO



LA TEORÍA DE LA REMINISCENCIA DE PLATÓN EN FEDÓN Y MENÓN

Tesis Presentado por **Degollación Andrés PÁUCAR COZ**
para obtener el grado académico de **MAGISTER EN FILOSOFÍA**

con mención en **HISTORIA DE LA FILOSOFÍA**

Asesor:

Dr. Julio César KRUGER CASTRO

Lima - Perú

2008

"A mis Padres: Pedro Páucar
Dávila y Máxima Coz Carlos
en Jesús, Lauricocha, Huánuco
y el Perú con honor".

LA TEORÍA DE LA REMINISCENCIA DE PLATÓN EN MENÓN Y FEDÓN

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPITULO 1	
EL PENSAMIENTO GRIEGO ACERCA DEL ALMA	
1.1. El culto del alma entre los griegos: el error de Rohde.....	8
1.2. La concepción homérica del alma.....	10
1.3. El alma según el orfismo y el pitagorismo.....	19
1.4. El alma, la transmigración de las almas y la Inmortalidad en Sócrates.....	22
CAPITULO 2	
PALINGENESIA Y REMINISCENCIA	
2.1. Reencarnación, metempsicosis, Palingenesia y Transmigración.	25
2.2. Palingenesia y Reminiscencia.....	27
CAPÍTULO 3	
LA INMORTALIDAD DEL ALMA EN EL MENÓN Y EL FEDÓN	
3.1. La Doctrina de la Inmortalidad.....	32
3.2. Platón y el concepto cristiano de Alma.....	37
CAPITULO 4	
LA TEORÍA PLATÓNICA DE LA REMINISCENCIA EN EL MENÓN Y EL FEDÓN	
4.1. Los diálogos Menón y Fedón.....	38
4.2. La teoría de la Reminiscencia en el Menón.....	40
4.3. La doctrina de la anamnesis en el Menón y el Eutidemo.....	46
4.4. La Reminiscencia y las ideas en el Menón.....	50

4.5. La opinión y la ciencia en el Menón.....	56
4.6. Las objeciones de Aristóteles a la teoría de la Reminiscencia del Menón.....	62
4.7. La teoría de la Reminiscencia en el Fedón.....	64
4.8. El Fedón y la Inmortalidad del Alma.....	73
CAPITULO V	
LA SIGNIFICACIÓN PEDAGÓGICA Y COGNOSCITIVA DE LA TEORÍA PLATÓNICA DE LA REMINISCENCIA	
5.1. Mathesis y Anámnesis: El comentario de Heidegger.....	84
5.2. La inmanencia del conocimiento según Hegel.....	88
5.3. Anámnesis y Lenguaje según Gadamer.....	92
5.4. Logos, ejercicio del poder; logos, ejercicio de la memoria.....	94
CONCLUSIONES	97
BIBLIOGRAFÍA	100

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es un estudio de la teoría de la reminiscencia de Platón, centrándonos en los diálogos Menón y Fedón. Más aún trata esta doctrina en cada uno de estos diálogos señalando las diferencias entre ambos.

El objetivo fundamental es señalar la importancia de la teoría de la reminiscencia en la filosofía de Platón en su doctrina de Fedón y Menón y, en relación con el conocimiento porque la teoría de la reminiscencia es el antecedente de la concepción de las ideas innatas en el racionalismo de Descartes y Leibniz. Exponer la diferencia de la teoría de la reminiscencia en el Fedón y Menón. Las semejanzas está ligado a la teoría de las ideas de reencarnación, metempsicosis. Por lo tanto, la teoría de la reminiscencia está ligada con la teoría del alma, y todo esto con la teoría de las ideas que es fundamental en la filosofía de Platón.

El núcleo de la tesis es la diferencia de esta doctrina en el Fedón y Menón. Mostrando que la teoría de la reminiscencia en el Menón se refiere que está en relación con la opinión y la ciencia y no menciona la teoría de las ideas mientras que Fedón menciona la teoría de las ideas sirve como argumento principal para demostrar la inmortalidad del alma, obra en el cual está íntimamente ligadas a la teoría de las ideas, la inmortalidad del alma y la reminiscencia.

Quiero mostrar la importancia y significación de esta teoría para la filosofía platónica, para la teoría de la reencarnación o palingenesia y de esta para aquella. Es sabido que Platón nunca abandonó esta concepción (C.

Conford). Asimismo su íntima relación con la teoría de la inmortalidad del alma y de su existencia.

En el Fedón, existe la relación entre la teoría de la reminiscencia y la teoría de las ideas. La concepción platónica sobre el alma es básica para su teoría, partiendo de su separación radical del cuerpo.

Por eso estudiamos las concepciones griegas sobre el alma antes de Platón, señalando la influencia del pitagorismo en la concepción de Platón. Luego de estudiar la teoría de la reminiscencia en Menón y Fedón, señalamos que la reminiscencia es una transposición de la palingenesia al conocimiento. Saber es recordar para Platón.

Finalmente me refiero a las concepciones de algunos filósofos como, Heidegger, Hegel, Gadamer y Foucault sobre la reminiscencia.

Hegel la explica, de acuerdo a su concepción. Heidegger la relaciona con el conocimiento matemático en sentido griego y con el aprender y enseñar, esclareciendo ideas sobre el conocimiento. Foucault nos interesa porque establece una comparación entre la concepción platónica del conocimiento como reminiscencia de una verdad existente y eterna por la que el hablar, el logos sólo tiene sentido en relación con la verdad, y la concepción sofística del logos como ejercicio del poder.

De ahí, que cabe estudiar la teoría o doctrina de la reminiscencia con la pedagogía, como ha señalado Heidegger, destacando su relación, en cuanto al origen del conocimiento con la teoría de las ideas innatas o el innatismo de los racionalistas como Descartes y Leibniz; innatismo resucitado por Noam

Chomsky con su Lingüística cartesiana, que si bien no se relaciona con la palingenesis, tiene un parentesco con la reminiscencia platónica.

Finalmente no se puede dejar de señalar la relación entre la teoría de la reminiscencia platónica y la mayéutica socrática con las modernas o actuales teorías pedagógicas de moda. Así la teoría de los conocimientos previos de Ausubel y la idea de que no hay que transmitir desde fuera contenidos a los alumnos sino facilitar que el alumno descubra por si mismo, que hay que tener en cuenta y partir de los conocimientos propios de los alumnos.

Como hemos visto, esas ideas están en Platón y en Sócrates, y antes que los actuales pedagogos, en Heidegger que se basa en Platón, como hemos visto.

En todo caso, aún cuando no estemos de acuerdo con la teoría de la reminiscencia ni con que “saber es recordar” no podemos dejar de su influencia de la teoría de la reminiscencia de Platón y aunque tengamos que corregirla y precisarla con Aristóteles en el sentido de remitirle a lo universal; podemos tener un conocimiento de lo general, lo cual no significa que por ello tengamos conocimiento de lo particular. Con Kant, hay categorías a priori del entendimiento que pone la mente y que así como las ideas innatas, no las aprendemos de la experiencia, aunque no suponen el recuerdo de un conocimiento de las ideas que se haya conocido en una vida anterior, en una preexistencia de un alma que se reencarna en un cuerpo.

Esta tesis de la reminiscencia en el Menón y el Fedón es un estudio de aspectos fundamentales de filosofía platónica, la teoría de las ideas relacionada con la reminiscencia y ésta con su doctrina de la inmortalidad del alma, el conocimiento, la opinión y la creencia.

Hemos estudiado las creencias sobre el alma y luego la palingenesia o reencarnación, doctrina sostenida por el pitagorismo. Asimismo estudiamos la influencia del orfismo en la doctrina de la reminiscencia.

Hemos considerado importante exponer las concepciones sobre el alma, anteriores a Platón, comenzando por las concepciones primitivas sobre el alma, la concepción de Homero que parece ignorar las concepciones primitivas. Hemos visto la influencia órfica del alma en Platón y su relación con la reencarnación.

Asimismo señalamos la influencia del pitagorismo con la concepción del parentesco del alma con lo divino y la inmortalidad. Un punto importante es señalar la transposición hecha por Sócrates o Platón de la purificación del alma que en el pitagorismo se realizaba por medio de ritos y Sócrates o Platón por medio del conocimiento.

Se discute en la tesis, si la doctrina de la inmortalidad del alma y la de las ideas las cuales están ligadas a la trasmigración y la reminiscencia es socrática o platónica, concluyendo que son doctrinas de Platón. Existe una relación necesaria entre la palingenesia y la reminiscencia en Platón. Pero la teoría de la reminiscencia supone, según Platón, la inmortalidad del alma. Es la que hemos tratado de demostrar, y se presenta como respuesta al problema o aporía sobre la posibilidad del conocimiento planteado por Menón. Hemos destacado las ideas importantes del Menón y las diferencias con el Fedón con respecto a la reminiscencia y el conocimiento.

Finalmente estudiamos la significación de la teoría platónica de la reminiscencia y su influencia en el conocimiento, por ejemplo, la oposición del preguntar y el enseñar y generar las ideas sobre el aprender y el enseñar, por

ejemplo en Hegel. Luego en Heidegger que sigue aquí a Platón y su relación o influencia en las ideas pedagógicas actuales sobre las ideas previas, el aprender y el enseñar, y el papel del maestro como “facilitador”. Mencionamos también la influencia de la doctrina de la reminiscencia en el innatismo y en el apriorismo kantiano.

Por todo lo cual consideramos que se justifica la tesis que es un estudio sobre la filosofía platónica, basándonos en la teoría de la reminiscencia en los diálogos Menón y Fedón.

El Menón tiene la importancia de introducir el método por hipótesis, y al decir de Goldschmidt su estructura no es comparable a la de ningún otro diálogo. El Menón opone el preguntar al enseñar.

Platón afirma en el Menón que la naturaleza es homogénea y que el alma lo ha aprendido todo. Por tanto, nada impide que un solo recuerdo permita encontrar los restantes.

Es importante señalar que la teoría de la reminiscencia inicia con la teoría de las Ideas, pero el Menón no se refiere a Ideas sino a opiniones. En el Menón se introduce una diferencia importante entre conocimiento y creencia.

Se discute la afirmación de Nuño Montes de las limitaciones de la teoría platónica de la reminiscencia que según este especialista en Platón “sólo fundamenta la opinión correcta o verdadera, pues se puede mostrar que mediante la mayéutica se hace recordar la ciencia exacta”.

En el Fedón la teoría de la reminiscencia supone la existencia de las Ideas o Formas. Si no se admite la existencia de las Ideas, no se puede decir que necesariamente el alma existe antes del nacimiento.

En el Fedón la teoría de la reminiscencia es la única prueba de la inmortalidad del alma. Pero la existencia del alma es el supuesto fundamental. Sin su existencia y separación del cuerpo, no habría palingenesia, ni inmortalidad del alma, ni reminiscencia.

Según Rohde, las almas, al separarse de su cuerpo con la muerte, viven una vida a medias y carente de conciencia. No tienen aspiraciones ni voluntad, sin influencia alguna sobre la vida de este mundo, alejado del mundo y del amor. En Homero no se ve nada de las conjuraciones de los muertos ni de los oráculos funerarios con los cuales estaban familiarizados los griegos de una época anterior. Por todo eso, el alma en el Hades es como si no existiera.

El plan de tesis implica las siguientes fases, que es seguido rigurosamente: en el primer capítulo estudio el culto del alma entre los griegos, asimismo, la concepción homérica del alma, la concepción del alma en el Orfismo y el pitagorismo que han influido en Platón; de la misma manera estudio la inmortalidad del alma en Sócrates.

En el capítulo 2 estudio los términos metempsicosis, reencarnación y trasmigración, y sus diferencias y semejanzas en su relación entre Palingenesia y reminiscencia. En el capítulo 3 estudio la doctrina de la inmortalidad del alma en el Fedón y Menón de la filosofía de Platón, y relacionamos la doctrina de Platón sobre el concepto alma con el concepto cristiano del alma.

En el capítulo 4, entiendo que es el capítulo central, donde expongo la teoría de la reminiscencia en el Fedón y Menón, en donde relacionamos la doctrina de la reminiscencia en el Menón y el Eutidemo, mostrando que la doctrina de la anamnesis en el Menón puede explicar los argumentos de

Eutidemo, luego estudio la teoría de la reminiscencia y las ideas en el Menón; asimismo, expongo las objeciones de Aristóteles a la teoría de la reminiscencia del Menón y luego paso a exponer la teoría de la reminiscencia en el Fedón; diálogo en el cual es el principal argumento para demostrar la inmortalidad del alma, que no es mencionada en el Menón. En el capítulo 5 estudio la significación pedagógica y cognoscitiva de la teoría platónica. En este capítulo estudio la relación entre Mahtesis y anamnesis, y el comentario de Heidegger, luego estudio la inmanencia del conocimiento según Hegel, y la relación entre anamnesis y el lenguaje según Gadamer, terminando con la diferencia entre logos, como ejercicio del poder en los sofistas, luego como ejercicio del poder en la memoria de Platón.

CAPITULO 1

EL PENSAMIENTO GRIEGO ACERCA DEL ALMA

1.1. EL CULTO DEL ALMA ENTRE LOS GRIEGOS: EL ERROR DE ROHDE

La teoría de la reminiscencia o de la anamnesis no es posible sin la doctrina platónica del alma. La doctrina platónica del alma, no puede entenderse bien sin tener una visión del trasfondo que, hasta donde pueda conjeturarse, pudo influir en Platón. Para ello, es necesario interpretar el sentido de los ritos, las ceremonias, las creencias y las prácticas culturales que no están claras y no se pueden seguir con nítida precisión.

Con el fin de configurar el trasfondo sobre el cual Platón construyó sus pensamientos, es necesario estudiar las concepciones griegas anteriores a Platón; sus antecedentes y raíces. Haremos referencias; mencionaremos las concepciones religiosas, el orfismo y el pitagorismo, los misterios eleusinos, el culto a Dioniso y las concepciones de Homero y de Píndaro sobre el alma.

En el siglo XIX, Erwin Rohde apreció que el culto dionisiaco es un medio cuyo fin se convierte en la fe y en la inmortalidad del alma basada en las experiencias recogidas en el éxtasis y que discurren en la naturaleza misma del alma humana. Para Rohde, en la embriaguez de las danzas orgiásticas, el alma, el espíritu que vive invisible en el hombre, se libera del cuerpo.

De las experiencias que el éxtasis brinda se desprende una fe en la inmortalidad del alma basada en la antítesis entre el alma y el cuerpo, tal como la proclamaron los órficos por ejemplo. "Es absolutamente falso -escribe Rohde en una carta a Crusius- que la "inmortalidad", debidamente concebida, se aprendiese en los misterios eleusinos. Plutarco, puesto a decir sobre en qué

descansan sus esperanzas en la inmortalidad, cita explícitamente los misterios dionisiacos"⁽¹⁾.

Hans Eckstein refuta a Rohde al señalar que Plutarco es un platónico y aquella distinción popular entre "el cuerpo y el alma" a que se refiere Rohde es de origen platónico o incluso moderno, pero no procede de la Grecia antigua⁽²⁾.

Según Eckstein lo que ocurre es que Rohde

Proyecta las ideas platónicas sobre los pensamientos prehistóricos del culto, lo que le permite evidentemente reconocer como esencialmente distintos el culto del alma y la fe en la inmortalidad, pero desdibujando las fronteras y desplazándolas hacia atrás. Así seducido por Platón, Rohde desemboca en una concepción diametralmente opuesta a la de Nietzsche de años posteriores sobre el verdadero sentido de los misterios dionisiacos.⁽³⁾

La concepción de Nietzsche expuesta en *El Origen de la tragedia* es muy diferente de la de Rohde pues la distinción entre el concepto del alma y del cuerpo, de la que Rohde parte como de algo evidente por sí mismo, "es precisamente la que Nietzsche trata de superar con aquella teoría que levantaba como grito de combate el nombre de Dionisos"⁽⁴⁾

Nietzsche opone al hombre dionisiaco "el hombre teórico que labora al servicio de la ciencia y cuyo prototipo y héroe epónimo es Sócrates"⁽⁵⁾.

De acuerdo con la genial interpretación de Nietzsche, el culto dionisiaco no tiene nada que ver con la inmortalidad del alma, sino que es un canto triunfante sobre la vida plena del cuerpo.

⁽¹⁾ Citado por Hans Eckstein "Introducción a Psique - La Idea del Alma y la Inmortalidad del alma entre los griegos". FCE. p. XIX.

⁽²⁾ Ibid. p. XIX.

⁽³⁾ Ibid. pp. XIX y XX.

⁽⁴⁾ Ibid. p. XX.

⁽⁵⁾ Cit. por Eckstein. *Op. cit.* p. XX.

Como dice Eckstein "hay que reconocer que Nietzsche supo calar con su mirada, más hondo que el cauto intérprete del culto griego del alma..."⁽⁶⁾.

Rohde tiene la tendencia a derivar la fe en la inmortalidad de la mística dionisiaca y en última instancia, de su propio platonismo.

1.2. LA CONCEPCIÓN HOMÉRICA DEL ALMA

¿Cuál es la concepción del alma en los poemas homéricos? La concepción homérica del alma debe entenderse en relación con el mundo homérico. El mundo homérico "es un mundo hecho solamente para los fuertes, los astutos y los poderosos, la existencia sobre esta tierra constituye para tales hombres, indudablemente un bien y es, a la par, condición indispensable para alcanzar los más diversos bienes de la vida..."⁽⁷⁾.

El hombre homérico no considera que una vida más allá de esta, sea lo mejor, ni que el alma vaya a ser feliz en otro mundo, separada del cuerpo. Era muy vital como diría Nietzsche para poder concordar, por ejemplo con el Sócrates del *Fedón* o sea con Platón.

El hombre griego, vigoroso y fuerte, veía como una desgracia dejar esta vida. Su psique al morir volaba al Hades o Aides, el sombrío reino de lo "invisible" y de la cruel Perséfone. No es una nada lo que se hunde en las entrañas de la tierra, pero esa "alma" es un algo etéreo, como un hálito de vida, que escapa del cuerpo con el último aliento. El aire, sale de la boca "y también -escribe Rohde- sin arder por la herida abierta del agonizante y, una vez libre, recibe también el nombre de "ídolo" imagen".⁽⁸⁾

Estas imágenes, incorpóreas, sombras, son como el humo, pero como dice Rohde reproducen, sin duda los contornos identificables del ser que vivía.

⁽⁶⁾ Eckstein. *Op. cit.* XXI.

⁽⁷⁾ Rohde, Erwin. *Psique- La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, FCF. p.8.

⁽⁸⁾ *Ibid.* p.9

Así como el fantasma del padre de Hamlet se asemejaba a él de modo que podría ser reconocido, así en Homero la sombra de Patroclo se le aparece a Aquiles y es semejante al muerto, como señala Rohde, no sólo por su talla y figura, sino hasta por su forma de mirar. ¿Es la psique el mismo hombre en Homero? Como señala Rohde, el poeta helénico ofrece soluciones contradictorias. "Con alguna frecuencia (y ya en los primeros versos de la Iliada) vemos cómo la corporeidad visible del hombre se contrapone con las palabras de "él mismo" a la psique (lo cual quiere decir que ésta no es, no puede ser considerada como un órgano, como una parte de esta corporeidad)".⁽⁹⁾

Pero también el que vuela con la muerte al reino del Hades aparece designado como "él mismo" con el nombre propio del que fuera hombre vivo, "lo que indica que a la energía o sombra que es la psique-pues solo ella entra en el Hades- se le confieren el nombre y el valor de la personalidad entera, del "yo" del "hombre"⁽¹⁰⁾.

Estas dos respuestas o maneras de expresarse, aparentemente contradictorias entre sí, "indican que tanto el hombre visible (es decir, el cuerpo del hombre y las fuerzas vitales que en él se manifiestan) como la psique que en él mora, uno y otra, pueden perfectamente designarse como el "yo" propio del hombre"⁽¹¹⁾.

El hombre, según la concepción homérica, tiene una doble existencia: Una es su corporeidad perceptible y la otra es su imagen o sombra invisible, que es la psiquis. Dice Rohde que semejante idea, según la cual "es como si se albergase dentro del hombre vivo y plenamente animado un huésped o un ente

⁽⁹⁾ Ibid. p.10

⁽¹⁰⁾ Ibid. p.10

⁽¹¹⁾ Ibid. p.10

extraño, una especie de "doble" más débil, que el hombre vivo, su otro yo, es decir, su "psique" tropieza con cierta resistencia para imponerse a nuestra comprensión, pero que es la de los llamados "pueblos primitivos"⁽¹²⁾.

A esta conclusión "de que existe en el hombre una doble vida, de que vive en él, escondido en la entraña del yo diariamente visible, un "segundo yo" con existencia propia y susceptible de desprenderse de aquél para afirmar su existencia"⁽¹³⁾ se llega, no partiendo de las sensaciones, de la voluntad, de la percepción y el pensamiento del hombre en estado de vigilia, sino "arrancando de las experiencias de una aparente vida en sueños, en estado de éxtasis e impotencia"⁽¹⁴⁾

Erwin Rohde cita a otro poeta, Píndaro:

Dice Píndaro (fr. 131) que el cuerpo sigue a la muerte todopoderosa. Y añade: permanece viva la imagen del viviente ("pues sólo ella desciende de los dioses", afirmación esta que no responde a una creencia homérica), pero duerme (este ídolo o imagen) cuando los miembros se hallan activos, aunque con frecuencia revela al durmiente, en sueños, el futuro.⁽¹⁵⁾

Aquí nos interesa la afirmación de que sólo la imagen del viviente desciende de los dioses. Es cierto que no es el alma sino una imagen del hombre, pero sólo ella tiene origen divino.

El comentario de Rohde es que no puede afirmarse más claramente que la imagen del alma, su ídolo, no participa para nada en las actividades del hombre en vela y plenamente consciente: "Su reino es el mundo de los sueños;

⁽¹²⁾ *Ibid.* p.11

⁽¹³⁾ *Ibid.* p.11

⁽¹⁴⁾ *Ibid.* p.11

⁽¹⁵⁾ *Op. cit.* p.11

cuando el otro yo se halla sumido en el sueño, inconsciente de sí mismo, vela y obra su doble"⁽¹⁶⁾.

Hay una diferencia entre la concepción de los "pueblos primitivos" y la de Homero. Aquellos –según Rohde– suelen atribuir a las "almas" separadas del cuerpo una fuerza invisible, pero no por ello menos temible o poderosa; más aún,

Derivan en parte toda la fuerza invisible de las "almas" mismas y se afanan medrosamente en ganarse por medio de las más ricas ofrendas a su alcance la buena voluntad de estos poderosos espíritus. Homero, en cambio, no conoce ni admite ninguna acción de la psique sobre el reino de lo visible, ni conoce tampoco, cómo es lógico, ninguna clase de culto de esta naturaleza.⁽¹⁷⁾

Para terminar esta breve exposición de las ideas de Homero sobre el alma o la psique, hay que señalar que en Homero no hay nada de lo que conoceremos por autores posteriores: No hay nada de los cultos locales que existieron, ni de los oráculos funerarios, ni de las conjuraciones de los muertos. Para Homero, desde que la "psique" está en el Hades es como si no existiera.

Según Irwin Rohde, las almas en Homero, al separarse de su cuerpo al morir, viven una vida a medias y carente de conciencia. No tienen aspiraciones ni voluntad y no tienen influencia alguna sobre la vida de este mundo; están alejadas del mundo. En Homero no se ve nada de las conjuraciones de los muertos, ni de los oráculos funerarios con los cuales estaban familiarizados los griegos de una época anterior. Por todo esto el alma en el Hades, según Homero es como si no existiera.⁽¹⁸⁾

Si sólo nos basáramos en Homero, parece como si los numerosos cultos "locales" apenas hubiesen existido.

Como escribe Rohde, según Homero:

⁽¹⁶⁾ Ibid. p. 11.

⁽¹⁷⁾ Ibid. p. 13.

⁽¹⁸⁾ Ibid. p. 28

El hombre muere cuando exhala el último aliento: este aliento, es un ser etéreo, no una nada (como no son tampoco una nada los vientos, parientes de ella), sino un cuerpo con forma, aunque invisible a los ojos despiertos; es precisamente la psique, cuya naturaleza como imagen del hombre nos revelan las imágenes de los sueños.⁽¹⁹⁾

Dice Rohde que no cabe duda de que Grecia tuvo siempre sus puertas abiertas de par en par a las influencias de la cultura e incluso de la incultura del extranjero: "Ininterrumpidamente irrumpían en Grecia, sobre todo desde el Oriente, suaves oleadas que a veces, eran más bien inundaciones de ideas y costumbres extranjeras"⁽²⁰⁾.

Dice Rohde que el espíritu griego "supo mantener en medio de todas las influencias extranjeras, tenaz y flexible al mismo tiempo, y sin violencia alguna morosamente, su propia naturaleza y su candor genial"⁽²¹⁾.

Los griegos reciben y asimilan lo extranjero, obedeciendo a su propio impulso, pero sin que por eso olviden lo antiguo. Muchas cosas nuevas son aprendidas y nada totalmente olvidadas. La tesis de Rohde es la de la continuidad.

"La historia de la cultura griega –escribe Rohde- no conoce, pues, ningún periodo bruscamente cortado, ninguna época súbitamente extinguida en que termine y desaparezca totalmente lo antiguo y comience algo radicalmente nuevo"⁽²²⁾.

Algunos héroes eran enterrados en el templo de algún dios local cuya morada subterránea se transformaba en "sepulcro" después de degradar a sus moradores de deidades de rango superior a la categoría de héroes mortales.

⁽¹⁹⁾ Ibid. p. 33

⁽²⁰⁾ Ibid. p. 65

⁽²¹⁾ Ibid. p. 66

⁽²²⁾ Ibid. p. 66

Algunas veces se conservaba en el culto local en recuerdo de la antigua naturaleza divina, quedando abierta la posibilidad de que el héroe reingresaré más tarde en el reino de los dioses, como dice Rohde⁽²³⁾.

En el caso de Asclepio – mencionado por Sócrates o por Platón – en el culto aparece casi siempre equiparado a los dioses superiores. En Homero se lo representa como un héroe mortal que había aprendido de Quirón el arte de curar.

La verdad –escribe Rohde- es que también él empieza siendo un demonio local de Tesalia que tiene su morada bajo tierra y que desde lo profundo enviaba a los mortales, como tantos otros espíritus subterráneos, el secreto de la curación de las enfermedades y el conocimiento del porvenir (pues ambas cosas se hallaban íntimamente relacionados en la antigüedad).⁽²⁴⁾

Asclepio es un antiguo dios subterráneo que yace “enterrado”.

Asclepio era venerado en muchos lugares y el culto que se le tributa permite todavía reconocer el carácter originario de Asclepio como dios que tenía su morada en las profundidades de la tierra, según señala Rohde.⁽²⁵⁾

Quien leyera sólo los poemas homéricos podría pensar que estas obras recogen con caracteres definitivos la culminación, el apogeo de una cultura peculiar, pero en realidad los poemas homéricos “marcan la línea divisoria entre un orden de cosas antiguas cuya trayectoria habría llegado ya a su plena madurez; y otro orden de cosas nuevas cuyas normas y cuyas pautas eran, en muchos aspectos, distintos. La *Iliada* y la *Odisea*, reflejan en una imagen de contornos ideales, el pasado que estaba en trance de “desaparecer”.

⁽²³⁾ Ibid. p. 76

⁽²⁴⁾ Ibid. p. 76

⁽²⁵⁾ Ibid. p. 76

Hay un profundo movimiento de ramas étnicas del pueblo griego que salen de su rezago para ocupar ahora el primer plano e imponiendo su concepción especial de la vida y sobre el modo de gobernarla.

El helenismo va extendiéndose a través de una ramificadísima red de colonias donde florecen el comercio y las actividades industriales. Las antiguas monarquías se ven obligadas a ceder el puesto a la aristocracia, a la tiranía o a la democracia. "En contactos pacíficos y (y sobre todo en el oriente) en los choques guerreros, el carácter griego va asimilando mucho más intensamente que antes los elementos de la cultura extrajera, en todas las fases de su evolución, y experimentando las múltiples influencias que de ella emanan"⁽²⁶⁾.

En ningún otro campo como en la poesía se refleja más claramente "cómo, en realidad, los griegos empiezan ahora a desprenderse del pasado, de la tradición de la antigua cultura, al parecer tan firmemente arraigada, tal como se trasluce en la imagen de los poemas homéricos"⁽²⁷⁾.

Ahora bien, la religión no iba a ser la única que se mantuviera en el antiguo estado, completamente al margen de la transformación general experimental en la vida toda, como dice Rohde⁽²⁸⁾.

Más aún, los templos y esculturas muestran cómo en esta época ha aumentado el poder y la importancia de la religión.

Aumentan los objetos del culto, que adquiere mayor riqueza y solemnidad, así como las fiestas religiosas, combinadas con las artes inspiradas por las musas cobran mayor belleza y variedad, como dice Rohde. A lo anterior puede agregarse el brillo esplendoroso que rodea al oráculo del Delfos como centro espiritual del cual irradian las nuevas manifestaciones de

⁽²⁶⁾ Ibid. p. 103

⁽²⁷⁾ Ibid. p. 103

⁽²⁸⁾ Ibid. p. 103-104

la vida religiosa, de manera que Rohde llega a afirmar que la época que comenzaba ahora era, decididamente "más religiosa" que la que tiene por centro a Homero.

"La sombra en que aparecen envueltos estos tiempos de transición nos ocultan también la génesis y la trayectoria de una nueva fe en el alma, esencialmente distinta de la fe homérica"⁽²⁹⁾.

Sostiene Rohde que los resultados de esta trayectoria aparecen ante nosotros con toda claridad, y que podemos darnos cuenta todavía hoy cómo se desarrolla un nuevo culto al alma que a la postre plasma lo que se puede llamar la fe en la inmortalidad, todo lo cual es consecuencia de fenómenos que "en parte representan la aparición de antiguos elementos de vida religiosa que el período anterior no había dejado manifestarse y, en parte, la entrada en escena de fuerzas totalmente nuevas, que, unidas a los elementos antiguos ahora renovados, hacen surgir algo que no es ni lo uno ni lo otro"⁽³⁰⁾.

Nos parece dialéctica la apreciación de Rohde quien señala que el elemento nuevo es principalmente, el culto tributado a los dioses cetónicos, es decir, a los dioses que moran en el interior de la tierra. Estas deidades son conocidas por Homero, pero las transporta a un remoto reino subterráneo, situado más allá del océano e inaccesible a los seres vivos, donde Aídes y Perséfone reinan como vigías y guardadores de las almas, sin que puedan ejercer el menor influjo sobre la vida ni los actos de los hombres

Y, sin embargo –escribe Rohde– no cabe la menor duda que estas deidades figuraban, ya desde muy antiguo en el panteón de la fe griega, entre otras cosas, porque, vinculadas como lo estaban al suelo de la

⁽²⁹⁾ Ibid. p. 104-105

⁽³⁰⁾ Ibid. p. 105

comarca que los adoraba, estas deidades son los más auténticos dioses locales, los verdaderos dioses del lugar patrio.⁽³¹⁾

Como señala Rohde, los dioses *cetónicos* son los dioses que corresponden a una población sedentaria, campesina, de tierras adentro,

Estos dioses, albergados bajo la superficie de la tierra, ofrecen a los habitantes de la comarca que los adora, dos cosas. Bendicen a los vivos sus tierras, protegen el cultivo de los campos y velan por los frutos y las cosechas. Custodian, además, las almas de los muertos, que llevan consigo a lo profundo. Y, en algunos lugares, envían a los hombres, desde el reino de los espíritus a los hombres, desde el reino de los espíritus, augurios sobre las cosas del porvenir.⁽³²⁾

W. Jaeger sostiene que las religiones, los cultos, los ritos y los dioses *cetónicos* no vienen del extranjero y que son griegos. Según Nietzsche se habría desfigurado el sentido y carácter del culto dionisiaco que tenía que ver con la vida y la eternidad de la vida y no con una inmortalidad del alma, ajena al pueblo griego.

Pitágoras, pero principalmente Sócrates y Platón desviaron el sentido de estos cultos con la idea de la inmortalidad personal de un alma que antes se ha separado del cuerpo.

Sobre la concepción homérica del alma las conclusiones de Rohde son: "no puede afirmarse más claramente que la imagen del alma, su ídolo, no participa para nada en las actividades del hombre en vela y plenamente consciente... En el hombre vive, alojado en su interior, otro yo, el que obra en sueños mientras aquel duerme"⁽³³⁾.

⁽³¹⁾ Ibid. p. 105

⁽³²⁾ Ibid. p. 106.

⁽³³⁾ Citado por Gómez Robledo. *Op. cit.* p. 304

O como dice de otro modo Rohde: "El hombre, según la concepción Homérica tiene una doble existencia: la de una corporeidad perceptible y la de su imagen invisible, que cobra vida propia y libre solamente después de la muerte. Esta imagen invisible, que cobra vida propia y libre solamente ella es la psique."⁽³⁴⁾.

Como afirma correctamente Gómez Robledo, para Homero, la vida no le viene al hombre de su psique. No es ella la que verdaderamente lo anima y mantiene en sus actos vitales, sino de cosas tan materiales como el "diafragma" o el "corazón" en los cuales se alojan, cuando no se identifican por completo, las funciones del animo, de la voluntad y aún del intelecto mismo"⁽³⁵⁾.

No sólo como "corazón" o diafragma, sino como "ánimo" llama también Homero este misterioso centro promotor y responsable de la vida humana; y en él debemos parar mientras, más aún que en los otros, por la significación tan especial que habrá de tener después en la psicología platónica. Al contrario de aquellos otros nombres, este de *thymós* (ánimo) –dice Gomez Robledo- no designa ya ningún órgano corpóreo, pero tampoco "una función meramente espiritual", según dice Rohde, equivocadamente a nuestro entender. No es esto último, por cuanto que depende, de todo en todo, del cuerpo vivo, pero sin hallarse vinculado, una vez más, a determinada parte del cuerpo. Es como el alma de los animales irracionales, que se extingue totalmente al sobrevenir la muerte del cuerpo.⁽³⁶⁾

1.3. EL ALMA SEGÚN EL ORFISMO Y EL PITAGORISMO.

Frente a la concepción del alma en la religión apolínea a la luz de los textos de Homero, una religión de la luz y del sol, de esta vida, que es la única que tiene valor, como subraya Rohde; la religión de las sectas que, guardando cierto parentesco, se acogen a los nombres de Dionisos, Orfeo y Pitágoras

⁽³⁴⁾ Ibid. p. 304

⁽³⁵⁾ Ibid. p. 305

⁽³⁶⁾ Gómez Robledo, A. *Op. cit*, p. 305

marcada por el entusiasmo y el éxtasis, y en ellas el alma es algo mucho más importante.

En los escritos que circulaban bajo el nombre de Orfeo, un autor legendario, se narran las peripecias por las que habrían pasado Dionisos, hijo de Zeus y de su hija Perséfone. “Después que los Titanes destrozaron a Dionisos, Zeus los fulmina y de sus cenizas nace el género humano, mezcla del elemento titánico, concebido como principio del mal, y del elemento dionisiaco, principio del bien”.⁽³⁷⁾ De ahí que el ser humano debe liberarse del elemento titánico mediante sucesivas purificaciones que tienen lugar a través de existencias consecutivas. Es algo completamente nuevo y ajeno a la religión apolínea.

“Según Gómez Robledo las nuevas leyes espirituales son el entusiasmo y el éxtasis que tienen ahora libre curso en las orgías dionisiacas en la embriaguez y el frenesí que en ellas se expresan”.⁽³⁸⁾

Muy diferente es, como hemos visto, la concepción de Nietzsche. Según Nietzsche lo dionisiaco es el otro aspecto del alma helénica. Según Rohde aquella religión desenfrenada, que se suponía oriunda de Tracia, repugnaba radicalmente a la mesura y equilibrio del alma griega. Pero como la reconoce Rohde, Apolo acabó sellando una estrecha alianza con su divino hermano Dionisos, y esta alianza se consagró en el propio santuario apolíneo de Delfos. En las cercanías de los altares de Apolo “danzaban frenéticamente las bacantes”.⁽³⁹⁾

⁽³⁷⁾ Gómez Robledo, A. *Op. cit.* p. 313

⁽³⁸⁾ Gómez Robledo, A. *Op. cit.* p. 314.

⁽³⁹⁾ *Ibid.* p. 314

La concepción del alma que llevaba el orfismo no estuvo limitada a ciertos círculos reducidos y tuvo gran valor como señala Taylor:

La *psyché* tiene ahora una individualidad permanente. Es una divinidad temporalmente caída y desterrada, y es por consiguiente inmortal. La gran preocupación de los devotos del orfismo es la práctica de ciertas normas, en parte morales y en parte ceremoniales, cuya observancia ha de llevar a la *psyché* a su liberación final del círculo de las reencarnaciones hasta su completa restauración en la sociedad de los dioses.⁽⁴⁰⁾

Para Jaeger, "la reencarnación no es lo importante sin el impulso que dio a la idea del alma como unidad de vida y del espíritu y su separación de lo corpóreo".⁽⁴¹⁾

Agrega el notable especialista en la cultura griega: "La teoría órfica del alma es un antecedente directo de la idea de la naturaleza divina del alma o espíritu de Platón y Aristóteles, aunque estos eliminaron todos los rasgos materiales que adherían aún a la concepción".⁽⁴²⁾

Es decir, la doctrina órfica es un antecedente de la naturaleza del alma y su separación de los rasgos materiales.

¿Y cuál es la relación con el pitagorismo? Pitágoras es el más receptivo de las doctrinas órficas. Por eso se ha hablado de una religión órfica-pitagórica, y también de la influencia del orfismo y el pitagorismo en Platón. Lo que sabemos con certeza es que Pitágoras fundó una liga que era una comunidad religiosa, cuya vida, la llamada vida pitagórica se difundió por toda la Magna Grecia.

El lema era: "yo también (el alma se entiende) soy de raza divina".⁽⁴³⁾

⁽⁴⁰⁾ Taylor. *Sócrates*. p. 136. Citado por Gómez Robledo. *Op. cit.* p. 314

⁽⁴¹⁾ Jaeger, W. *Op. cit.* p. 88

⁽⁴²⁾ *Ibid.* p. 91

⁽⁴³⁾ Gómez Robledo, A. *Op. cit.* p. 317

Su meta suprema era la de “alcanzar algún día, la liberación definitiva del alma de la órbita de las reencarnaciones, para devolverla finalmente a su libre existencia divina”.⁽⁴⁴⁾

Cuando recordamos lo mucho que la ciencia y la matemática, sobre todo, debe a Pitágoras, comprobamos cuan justo es el juicio que sobre él emite John Burnet al decir que aquel hombre extraordinario fue el primero en haber unido la religión con la ciencia. Podría decirse, en consecuencia, que Pitágoras es el precursor de Platón, y en uno y otro se cumple a maravilla lo que el mismo Burnet enuncia como el fundamento más radical de la filosofía griega en general, del modo siguiente: “La filosofía griega tiene por base la fe en el parentesco divino del alma a la cual por lo tanto, lo único que le hace falta es entrar en comunión con la divinidad. La filosofía es, en verdad un esfuerzo por dar satisfacción al instinto religioso”.⁽⁴⁵⁾

No estamos de acuerdo con el notable helenista en su opinión de que la filosofía es en verdad un esfuerzo por dar satisfacción al instinto religioso, en primer lugar porque da por descontado la existencia de un instinto religioso, y en segundo lugar, porque la idea de un parentesco divino del alma no es de toda la filosofía griega siquiera sino de Pitágoras, Platón, y tal vez Sócrates.

1.4. EL ALMA, LA TRASMIGRACIÓN DE LAS ALMAS Y LA INMORTALIDAD EN SÓCRATES.

Tanto John Burnet como Alfred Edward Taylor sostienen que en la idea de la inmortalidad del alma en Sócrates se encuentra el germen de la teoría de Platón, y además afirman la influencia del orfismo en Sócrates. Para Burnet

⁽⁴⁴⁾ *Ibid.* p. 317

⁽⁴⁵⁾ Gómez Robledo, A. *Op. cit.* p. 318. *La Cita de John Burnet es de Greek Philosophy.* Londres. 1960. p. 10

“hay una estrecha relación entre la doctrina de la inmortalidad del alma y la teoría de las ideas”.⁽⁴⁶⁾

Burnet sostiene que el concepto del alma de Sócrates viene del orfismo, para el cual –a diferencia de la concepción homérica como hemos visto- el alma es individual y, también inmortal. Para Jaeger el alma órfica es un alma consciente, además de un alma–vida como en Homero.

En Sócrates la purificación del alma, que en el orfismo se realizaba por medio de los ritos, se realiza por el conocimiento. La transmigración de las almas, que supone una identidad y conciencia personal, como en Pitágoras que recordaba vidas anteriores, partía del origen divino que olvidó.

Es posible establecer un vínculo con la doctrina de la *anámnesis*, o reminiscencia según la cual la adquisición del conocimiento es un proceso de recuerdo.

Estudiar los antecedentes de la doctrina platónica sobre la inmortalidad del alma, nos ha llevado finalmente a mostrar los antecedentes órficos-pitagóricos sobre el alma y su inmortalidad, y su influencia en la doctrina platónica sobre la inmortalidad del alma, pero asimismo la relación entre esta doctrina y la teoría de las Ideas platónicas y la doctrina de la reminiscencia, objeto de nuestro estudio. Inclusive a mostrar que es sostenible la idea de que la doctrina de la inmortalidad del alma –ligada a la transmigración o palingenesia - relacionada íntimamente con la teoría de las Ideas platónica y con la doctrina de la reminiscencia –ligada a la transmigración o palingenesia- ligada a su vez estrechamente con la mayéutica - son doctrinas socráticas, lo cual llevaría a que teorías principales platónicas, la teoría de las Ideas y de la

⁽⁴⁶⁾ Cf. Burnet, John. *Doctrina Socrática del Alma* UNAM. México. 1990 y *Early Greek Philosophy*, así como Alfred Edward Taylor. *El Pensamiento de Sócrates*. FCE. México.

inmortalidad del alma, así como la teoría de la reminiscencia, serían socráticas. Pero este no es el objeto de este trabajo, sino la teoría de la reminiscencia en el *Menón* y el *Fedón* de Platón. Sin embargo, hay que señalar aquí lo que indica Antonio Gómez Robledo: según el testimonio de Aristóteles la teoría de las Ideas no es de Sócrates sino de Platón.

Al parecer, Platón toma del orfismo-pitagorismo la doctrina de la transmigración de las almas que no abandonará nunca, según Cornford, como veremos. Platón realizó una transposición de esta doctrina órfica-pitagórica en la teoría de la reminiscencia, la cual en el *Menón* tiene su base en la doctrina de la transmigración de las almas y que según dice Sócrates la ha escuchado de sacerdotes y sacerdotisas, de sabios y de poetas.

En el *Fedón* la teoría de la reminiscencia sirve de argumento para probar la inmortalidad del alma, aunque en todo caso probaría sólo la pre-existencia del alma. En el *Fedón*, como sabemos hay cuatro argumentos para demostrar la inmortalidad del alma, teoría que con la doctrina o teoría de las Ideas y la reminiscencia, son los pilares del platonismo. Si bien Platón habla de purificación del alma en el *Fedón*, ésta no se consigue por medio de ritos, ni de ceremonias, sino mediante el conocimiento, o en todo caso por una conducta virtuosa basada en la sabiduría, la ciencia o el conocimiento. Pero hay que destacar la directa relación entre las doctrinas órfica-pitagóricas y las teorías platónicas del alma, de la transmigración de las almas y aún, de las Ideas. No obstante Platón realiza una reelaboración y desarrollo original de las mismas.

CAPITULO 2

PALINGENESIA Y REMINISCENCIA

2.1. REENCARNACIÓN, METEMPSICOSIS, PALINGENESIA Y TRANSMIGRACIÓN.

Resulta indispensable un esclarecimiento de estos términos pues como hemos señalado la reencarnación o palingenesia, metempsicosis o transmigración es esencial para la teoría de la reminiscencia; son términos tomados como sinónimos, pero cabe efectuar distinciones “Hay que señalar - escribe el Dr. Russo - en primer lugar que este término [palingenesia] parece más adecuado que el de metempsicosis que emplearon los doxógrafos y se ha difundido más”.⁽¹⁾

Como señala el Dr. Russo, “Metempsicosis” puede tomarse etimológicamente en el sentido de muchas almas viviendo en un solo cuerpo como anota Burnet, y entonces es inadecuado y resulta mejor metensomátosis, que también usaron algunos doxógrafos y ha merecido contemporáneamente la aceptación de Robin pues se trata de un alma habitando cuerpos diversos; donde la “Palingenesia” término griego que significa nacer de nuevo, resulta no obstante al parecer el mejor, por su mayor claridad y mayor amplitud. “Reencarnación”, el sinónimo más conocido, supone carne y resulta o de significación muy limitada o incorrecta si se aplica a seres que no la tienen como en el pitagorismo por lo menos algunas plantas – las habas - pero quizá incluso todas como dice Raven (KR, p. 224). “Transmigración” es otro término aceptable”.⁽²⁾

⁽¹⁾ Presocráticos I. P. 168.

⁽²⁾ Ibid. p. 168

Las doctrinas pitagóricas fundamentales de Pitágoras son “la doctrina de la transmigración de las almas y de la supervivencia del alma después de la muerte”.⁽³⁾

¿Cuál es el origen de esta creencia? Esta cuestión se halla perdida en la leyenda según Raven”.⁽⁴⁾: “Si de un lado Pitágoras puede haberla aprendido durante sus viajes, de los brahmanes, y de la India, como lo quieren entre otros Clemente de Alejandría, Eusebio y Apuleyo o de los caldeos o de los druidas, los celtas. etc. como podemos leer en otras fuentes, puede también haber tomado y desarrollado una creencia que pertenecía ya, como lo hemos visto, a la propia tradición griega”.⁽⁵⁾

La transmigración pitagórica no habría tenido en un primer momento una significación de expiación y purificación. “Varios autores —escribe Russo Delgado— señaladamente Stettner (en *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*) se han pronunciado por la negativa: esa era característica del orfismo y lo va a ser del pitagorismo posterior, de Píndaro, de Empédocles y de Platón a quienes pertenecen concepciones como el juicio de los muertos y la necesidad de una vida ascética y moral para obtenerlo favorable, pero estiman que esas concepciones no aparecen en el pitagorismo inicial cuya transmigración, cíclica y no escatológica, llevaría al alma después de múltiples reencarnaciones a habitar nuevamente un cuerpo humano; no habría todavía en él premio ni castigo ultraterrenos los que aparecerían en el pitagorismo posterior, justo por influencia órfica.

⁽³⁾ Cf. Russo Delgado. *Op. cit.* p. 168.

⁽⁴⁾ Citado por José Russo Delgado. *Op. cit.* p. 168

⁽⁵⁾ *Op. cit.* pp. 168-169

Mondolfo dice que la exigencia purificadora le venía al pitagorismo al mismo tiempo del culto de Apolo, de la tradición egeocretense y del orfismo, y era consecuencia obligada de la transmigración pitagórica; añade “que esa exigencia (ZM. 1ª parte, Vol II p. 648): es raíz de la actividad teórica del pitagorismo y razón del carácter de misterio sacro y de la entonación religiosa que en él asume la ciencia cómo vía de salvación espiritual”.⁽⁶⁾

Por su parte sobre estos términos, “palingenesia”, “transmigración”, “reencarnación”, dice Conrado Eggers Lan en una nota al texto del Fedón⁽⁷⁾ que prefiere denominar “palingenesia a la doctrina que afirma la reencarnación de las almas, aún cuando los textos más tempranos en que hallamos el sustantivo palingenesia sean más o menos contemporáneos de los correspondientes al hoy más habitual metempsicosis (siglo I A. C.).

Escribe también:

En todo caso *palingenesia*, que es la expresión afín más temprana que hallamos, de por sí indica solo “renacer” o “nacer nuevamente” (y así podrá usar San Pablo *palingenesia* para aludir a la conversión – nacimiento del “hombre nuevo”- por el bautismo). Transmigración o reencarnación de las almas suponen un dualismo “cuerpo” “alma”, que no ha de haberse dado antes de la segunda mitad del siglo V. A. C. y que, de todos modos no hallamos explicitado con tal referencia fideística antes de Platón.⁽⁸⁾

2.2. PALINGENESIA Y REMINISCENCIA.

En cuanto a la palingenesia, dice Conrado Eggers Lan que es un mito y que el mito de la palingenesia que subyace en la exposición platónica es cíclico, e implica sucesivas “encarnaciones” y repetidas incursiones en el más allá, entre cada muerte y cada nacimiento. Dice que tanto “palingenesia” tanto

⁽⁶⁾ Russo Delgado. *Op. cit.* pp. 169-170

⁽⁷⁾ *Op. cit.* p. 119. Nota 73.

⁽⁸⁾ Eggers Lan, Conrado. *Op. cit.* p. 119. Nota 73

como “metempsicosis y “metasomatosis” “son vocablos que no aparecen en Platón pero prefiere usar “palingenesia” (incluso en lugar de “reencarnación” traducción que está ya revestida de connotaciones especiales por ser expresión de la cual se halla más próximo Platón) [sacerdotes y sacerdotisas] dicen, en efecto, que el alma del hombre es inmortal, y que en un momento termina de vivir -lo que se llama “morir”, pero en otro momento nace nuevamente (palingenesia) pero jamás se destruye (Menón 81b)”. También en el Fedón 70c-d, hallaremos la misma expresión...”.⁽⁹⁾

Escribe asimismo

“La leyenda de la palingenesis ofrece así a Platón la intuición de una continuidad de la existencia singular en una transmutación en que perdure lo más valioso de ella y sólo cambia el vestuario y posibilita incluso una ganancia a base de la experiencia anterior, de modo de permitir así el acceso a la ansiada plenitud...”.⁽¹⁰⁾

En el Menón —escribe Conrado Eggers Lan— esa experiencia anterior es sintetizada diciendo que “el alma ha conocido todas las cosas” (81a) por “haberse engendrado muchas veces y haber contemplado todas las cosas de aquí y del Hades” (81c). Así lo que habitualmente llamamos aprendizaje, *máthesis*, no es otra cosa que *anámnesis*, reminiscencia. En el *Fedón* volvemos a encontrar esa conjunción palingenesia-reminiscencia, pero la experiencia anterior que esta implica se limita ahora a la contemplación de las “cosas-en-sí” en el Hades dado que las “cosas” que percibimos participan de aquellas, se les parecen y ese parecido es el que suscita en nosotros el recuerdo de lo que conocimos antes de nacer”.⁽¹¹⁾

Aclara Eggers Lan que el decir que “se limita ahora a la contemplación de las cosas-en-sí” no piensa “en la eliminación de algún tipo de conocimiento, sino en un enfoque distinto ya que para cada “cosa” hay una “cosa-en-sí” y por consiguiente el conocimiento de la realidad de aquello (y es el de aquella el que provoca el recuerdo, por lo que en la vida presente tiene prioridad cronológica).

⁽⁹⁾ Conrado Eggers Lan. *Fedón de Platón*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. 3ª. Edición. 1983. p. 57. Nota 42

⁽¹⁰⁾ *Ibid.* p. 61

⁽¹¹⁾ *Ibid.* p. 61

Lo importante es que en uno y otro caso la palingenesia ha sugerido a Platón que, puesto que el que conoce es el mismo que antes murió, ha de haber tenido la posibilidad de un conocimiento directo.

Sostiene Conrado Eggers Lan que la palingenesia es un mito o una leyenda y en Platón esa experiencia anterior posibilitada por la reencarnación, palingenesia es sintetizada en el Menón “diciendo que “el alma ha conocido todas las cosas” (81d), por haberse engendrado muchas veces y haber contemplado todas las cosas de aquí y del Hades” (81c). Así, lo que habitualmente llamamos aprendizaje, *máthesis*, no es otra cosa que *anámnesis*, reminiscencia.

Nosotros diríamos que Platón que aceptaba o creía en la palingenesia, deriva de ella la *anámnesis*, el recuerdo y la teoría correspondiente.

Volveremos sobre esto al estudiar las relaciones entre el *Menón* y el *Fedón* en cuanto a la *anámnesis*. No estamos de acuerdo con la conclusión de Conrado Eggers Lan:

Pero lo importante es que en uno y otro caso la palingenesia ha sugerido a Platón que puesto que el ser que renace es el mismo que antes murió, ha de haber tenido la posibilidad de un contacto directo con una dimensión de la realidad que está allende la muerte; dimensión de la realidad que en su plenitud, le es ocultada al hombre precisamente por la muerte”.⁽¹²⁾

No sabemos a qué realidad puede estar refiriéndose este autor y, en todo caso, se trataría de una realidad inefable porque se enmarca en un mundo de sombras. Como diría Wittgenstein, de lo que no se puede hablar es mejor

⁽¹²⁾ Ibid. p. 61

callar. Aquí Platón utiliza la doctrina de la palingenesia en relación con la *anámnesis* y el conocimiento de las cosas-en-sí o Ideas.

Aunque afirma que parecía haber dudas de que Platón no creía a pie juntillas en la palingenesia, dice Eggers Lan:

“Pero tampoco puede haber duda de que creía en alguna intuición o intuiciones básicas que hallaba allí y que consideraba verdaderas. En la desmitologización de la palingenesia platónica se ha presentado a veces la reminiscencia como una genial anticipación de la moderna noción de lo *apriori*: nuestro verdadero conocimiento es fundamentalmente independiente de la experiencia sensible e indudablemente en el mito de la palingenesia tenemos un precioso antecedente de esa concepción. Pero también tenemos algo más, ya que nos es patente que Platón creía o luchaba por creer en la perduración de la vida. Así en la idea de *anámnesis* hay una inequívoca referencia al pasado, que creo deber ser preservado por toda desmitologización que se haga (teniendo en cuenta que el moderno concepto de *apriori* no significa, “con anterioridad” cronológica a la experiencia sensible - de hecho ningún apriorista, empezando por Kant, admitiría conocimiento alguno anterior a la experiencia –sino con anterioridad lógica, (es decir, independiente de la experiencia)”.⁽¹³⁾

Aclara Eggers que “en las creencias populares primitivas sobre las que se ha montado la concepción más filosófica de la palingenesia, esa dimensión de la realidad allende la muerte no era tan luminosa como la concibe Platón...”.⁽¹⁴⁾

Sin distinguir claramente entre palingenesia y anamnesis sostiene Eggers Lan que la palingenesia “es un mito en el cual Platón no creía a pie juntillas, y que de eso no puede haber dudas”.⁽¹⁵⁾

No estamos de acuerdo con Eggers Lan. Consideramos que Platón creía en la palingenesia ligada estrechamente a la *anámnesis*, a la inmortalidad del alma e

⁽¹³⁾ *Op. cit.* p. 63

⁽¹⁴⁾ *Ibid.* p. 62.

⁽¹⁵⁾ *Ibid.* p. 63

indirectamente a la teoría de las Ideas. Dentro de su esquema de pensamiento, la palingenesia es un concepto fundamental que permite dar sentido y verosimilitud a la noción del anamnesis. Conrado Eggers Lan duda de la creencia en estancias alternadas en el Hades y afirma que es difícil aceptar que Platón profesaba esa creencia "Resulta difícil, por cierto, aceptar que Platón haya profesado seriamente la creencia: en estancias alternadas en el Hades en las que el alma aprovechara la ocasión para echarles una ojeada a las Ideas, olvidándose de ellas al nacer y acordándose luego a propósito de cada "cosa" parecida a su correspondiente Idea...".⁽¹⁶⁾

Sin embargo afirma que Platón entiende que de alguna manera "el contacto con las "cosas-en-sí" arraiga en el pasado"⁽¹⁷⁾.

Sostiene este autor que en la idea de *anámnesis* hay una inequívoca referencia al pasado que, como hemos mencionado según Eggers Lan

Debe ser preservada por toda desmitologización que se haga...". Que el contacto con las "cosas-en-sí" arraiga en el pasado se advierte mejor, según este autor "en la afirmación del *Menón* de que el alma ha de haberse engendrado muchas veces y haber contemplado todas las cosas de aquí y del Hades, porque allí la concepción se nos presenta en un estado más rudimentario y menos elaborado que en el *Fedón*."⁽¹⁸⁾

⁽¹⁶⁾ *Ibid.* p. 63

⁽¹⁷⁾ *Ibid.* p. 63

⁽¹⁸⁾ *Ibid.* p. 63

CAPITULO 3

LA INMORTALIDAD DEL ALMA EN EL MENÓN Y EL FEDÓN

3.1. LA DOCTRINA DE LA INMORTALIDAD

W. F. G. Guthrie en su libro "A History of Greck Philosophy"⁽¹⁾ trata ampliamente la *anámnesis* en el *Menón* y el *Fedón*. Escribe Guthrie: "Después de todo, la lección principal del *Menón*, es lo que se llama la adquisición del conocimiento no es más que la explicación de lo que estaba implícito, la actualización del conocimiento que era ya potencialmente nuestro". Sostiene Guthrie que el silogismo no hace más que hacer explícito lo que estaba implícito, pero no niega su importancia. *The syllogism does no more, but its formalization by Aristotle provided an important tool of thought nevertheless.*⁽²⁾

El propósito de las doctrinas de la inmortalidad y de la recolección (como llama Guthrie a la reminiscencia), y su demostración con el esclavo, "es primero superar la dificultad de Menón acerca de la adquisición de nuevo conocimiento, pero también, al escoger una cuestión de la cual Menón conoce la respuesta pero no el esclavo, mostrarle que su reducción a perplejidad desesperada, no es cuestión de queja sino un preliminar necesario para el pensamiento constructivo" (84 a-d). El episodio con el esclavo *is a working model and a vindicator of the Socratic method.*

W.K.G. Guthrie traduce *anámnesis* como recolección

El propósito -escribe Guthrie- de la doctrina de la inmortalidad y recolección y su demostración con el esclavo, es primero para superar la dificultad de Menón acerca de la adquisición de nuevo

⁽¹⁾ Guthrie, W. F. G. *A History of Philosophy*. Volumen II- Plato-The man and his dialogues. Earle Period. Cambridge. University Press. 1947. p. 245.

⁽²⁾ *Op. cit.* p. 245.

conocimiento, pero también recogiendo una cuestión para la cual Menón sabe la respuesta pero que el esclavo no, para mostrarle que su reducción a perplejidad desesperanzada no es una cuestión para lamentarse sino la necesaria preliminar para el pensamiento constructivo (84a-d). El episodio con el esclavo es un modelo de trabajo y un reivindicador, del método socrático".⁽³⁾

Caracterizando la doctrina de la *anámnesis* según el *Menón*, escribe

Guthrie:

"La doctrina de la *anámnesis* (recolección llamando a la mente) es que el alma humana es inmortal y ha transcurrido a través de muchas vidas terrenales y muchos periodos de existencia fuera del cuerpo. Ella así "ha visto todas las cosas, tanto estas aquí y aquella en el otro mundo, y no hay nada que no haya aprendido". Más aún, "toda la naturaleza es semejante", de manera que un alma que ha recordado una cosa puede a partir de ahí continuar para redescubrir todo lo demás si está deseosa de perseverar. Esta es la verdad, y el "argumento místico", que nos desanimaría del esfuerzo necesario, es falso."⁽⁴⁾

Anteriormente hemos visto que las doctrinas de la inmortalidad del alma de Platón así como la idea de la reencarnación tienen raíces pitagóricas y órficas, pero Guthrie sostiene que todos los elementos en la doctrina de la reminiscencia del *Menón* pueden encontrarse en el pitagorismo. "Platón no reclama originalidad para esta enseñanza, y en realidad las doctrinas de inmortalidad, reencarnación, recuerdo de vidas anteriores y de la semejanza de toda la naturaleza se encuentran todas en el pitagorismo temprano y sus simpatizantes como Empédocles (aún la conexión de la semejanza universal con el concepto matemático de proporción puede retraerse hasta ellos). Cuando las atribuye a sacerdotes y sacerdotisas con mente teológica, probablemente tiene en mente a los órficos cuyas creencias religiosas, estaban

⁽³⁾ Ibid. p. 249

⁽⁴⁾ Guthrie, W. K.C. *A History of Philosophy*. Vol.IV. Cambridge. University Press. p. 249.

cercanamente aliadas a los de los pitagóricos. Pero él ha transformado sutilmente sus dogmas religiosos para apoyar su propia filosofía. Por la “naturaleza” (*physis*) que estaba “todo relacionada”, los pitagóricos entendieron las criaturas del mundo visible, y las memorias que el alma preservó incluían sucesos ordinarios en una encarnación previa. Platón, por otro lado está hablando no de verdad empírica sino matemática y de verdad moral (81e 8) que en su concepción era igualmente no empírica, y él expresamente dice que el esclavo aprendió lo que está ahora recordando “cuando no era un hombre”(86a), esto es, cuando su alma estaba fuera de su cuerpo. Registros históricos o experiencias personales no forman un sistema de realidades interrelacionadas tales como Platón tiene en mente”.⁽⁵⁾

Así puede decir Guthrie refiriéndose al *Menón*: “Ahora sin embargo el gran paso ha sido tomado; la doctrina religiosa ha sido invocada, y nuestra teoría del conocimiento ha sido inseparablemente ligada con la inmortalidad como en el *Fedón* y el *Fedro*”.⁽⁶⁾

Dice Guthrie que si las preguntas de Sócrates no eran pseudo cuestiones, las virtudes deben ser cosas existentes, sobre y más allá de la ejemplificación imperfecta en las acciones humanas. “Esto —escribe Guthrie— era en realidad sugerido por el lenguaje ordinario (p. 223 arriba), pero era más difícil de establecer filosóficamente. La solución de Platón fue la doctrina de las Formas trascendentes: incambiables, eternas,

⁽⁵⁾ Ibid. pp. 249-250

⁽⁶⁾ Ibid. p. 250

independientes de sus imperfectas manifestaciones o “imitaciones” (mimesis) en este mundo e imperceptibles a los sentidos...”⁽⁷⁾

Guthrie señala la importancia del pitagorismo y su influencia en la filosofía platónica: “Las preguntas inmediatas eran dos: ¿había alguna evidencia para la existencia de entidades perfectas fuera del mundo empírico? Y si es así, ¿cómo podrían ser conocidas siendo *ex hypothesi* más allá de la experiencia? Y las respuestas a ambas fueron sugeridas por la filosofía pitagórica.

En primer lugar, el mundo incambiable de las matemáticas, que los pitagóricos habían mostrado que subyace detrás del mundo fenoménico e impartirle el orden y regularidad que despliega (“porque los pitagóricos dicen que las cosas existen por mimesis de los números”, Arist. *Metaphy* 987b11)”, hizo más fácil creer en el mundo intercambiable de las Formas morales (y posteriormente otras) formas. Es cierto que los ángulos de un triángulo suman 180° , sin embargo no es precisamente verdadero de cualquier triángulo trazado por un hombre o visto en una pieza triangular de material. Ninguna línea visible es la línea matemática, que no teniendo ancho no puede ser vista. Estas solamente se aproximan a la verdad, como una acción justa se aproxima a la Forma de la justicia. Las matemáticas pitagóricas hicieron anteriormente posible creer en realidades más allá del mundo sensible, que más aún son responsables (*aitia*) para el, justo como, en lo que fue (de acuerdo a la tradición por lo menos) el descubrimiento original de Pitágoras que lo inició a pensar en estas líneas, una estructura estrictamente inteligible tomada en cuenta para la belleza de una melodía. Explicamos la independencia de la verdad matemática

⁽⁷⁾ Ibid. p. 250-251.

diciendo que los enunciados matemáticos son analíticos, simplemente siguiendo las consecuencias lógicas de definir un triángulo o una línea recta del modo en lo que lo hacemos. Ellos revelan más completamente las implicaciones de nuestros conceptos, pero no describen la realidad externa. Esto no habría interesado a Platón. “Lo que le impresionó fue la verdad intemporal de esta clase de enunciado, y el hecho de que las formas de las cosas sensibles no podrían nunca, como eran, llegar a ello completamente. Debe ser lo mismo con ideas como justicia y belleza...”⁽⁸⁾

Para que el conocimiento sea posible deben existir las Formas intemporales, incambiables ¿cómo hemos adquirido el conocimiento de ellas? Tomando aquí también de los pitagóricos,

Platón replica –que el alma llegó a familiarizarse con las Formas antes de que entren en el cuerpo. Ver cosas que son imperfectas –ya sean triángulos, actos morales o instancias de belleza física, no podría por sí mismo implantar en nuestras mentes el conocimiento de perfección o un patrón por el cual juzgarlas; pero asumido que la visión precedió, estas mismas instancias pueden ayudarnos a recuperarlo. La experiencia del nacimiento y asociación con un cuerpo ha hecho al alma olvidadiza (en la República, 621a, simboliza este por el mito de Letheo), y las copias pueden recordarle de lo que una vez conoció. Algunos por supuesto están contentos de permanecer entre las copias mudables, a merced de opiniones variables. Para alcanzar el conocimiento, un alma debe poseer el impulso filosófico (eros) y ser deseosa de hacer el esfuerzo necesario.⁽⁹⁾

Aquí hay una interna y manifiesta relación entre la anamnesis y las Formas o Ideas y asimismo, la preexistencia del alma, pero no es así en el Menón en que la *anámnesis* no está ligada aparentemente con las Formas o Ideas. Escribe Guthrie: “En el último párrafo la palabra “visión” es usada deliberadamente. El conocimiento de la mente de las Formas ideales no fue

⁽⁸⁾ *Op. cit.* p. 251-252.

⁽⁹⁾ *Ibid.* p. 252.

originalmente adquirido en la forma en que es recuperado en esta vida, por un proceso laborioso de razonamiento dialéctico o discursivo".⁽¹⁰⁾

La reminiscencia, según Sócrates en el *Menón* impide la pasividad y supone esfuerzo, persistencia, tesón, y una persona puede pasar de las opiniones a la ciencia si es interrogado correctamente, es decir es un proceso dialéctico.

3.2. PLATÓN Y EL CONCEPTO CRISTIANO DE ALMA

Como bien acota Grube, una de las diferencias más importantes entre las doctrinas platónica y cristiana es justamente la insistencia en la inteligencia como lo más divino y esencial en el hombre.

Esta insistencia-escríbe- en la inteligencia como lo más divino que hay en el hombre, como lo más esencialmente humano, por constituir el único elemento que el hombre no comparte con el reino animal, es una de las diferencias que existen entre las doctrinas platónica y cristiana, lo cual no debe perderse de vista en ningún momento.⁽¹¹⁾

Para el cristianismo es el alma lo más divino que hay en el hombre y que nos separaría de los animales; habría que precisar, sin embargo, si se identifica en el cristianismo el alma con la inteligencia o el intelecto, aunque más bien parece que está ligada con la vida afectiva, con el sentimiento. Esta distinción es tan importante y crucial que plantea una fuerte dicotomía entre el pensamiento platónico y la doctrina cristiana. Platón es racionalista por ello señala en muchos pasajes que el alma racional es quien dirige, o debería dirigir, la vida humana a través de un control estricto sobre el cuerpo y sus pasiones.

⁽¹⁰⁾ *Ibid.* p. 252.

⁽¹¹⁾ Grube, G. M. *El Pensamiento de Platón*. Editorial Gredos S. A. México. 1973. p. 191.

CAPITULO IV

LA TEORÍA PLATÓNICA DE LA REMINISCENCIA EN EL MENÓN Y EL FEDÓN

4.1. LOS DIÁLOGOS MENÓN Y FEDÓN

Antes de entrar propiamente en el tema, haremos una breve referencia a estos dos diálogos platónicos.

G.M.A Grube, refiriéndose al Menón y a la teoría de las ideas escribe que “no se trata sólo de un excelente ejemplo del método socrático, sino que también introduce ciertas concepciones nuevas estrechamente vinculadas al posterior desarrollo de la teoría...”⁽¹⁾

Para Víctor Goldschmidt la gran novedad del *Menón*, “el progreso metodológico que logra sobre los diálogos procedentes, reside en el método por hipótesis”⁽²⁾.

Sostiene Goldschmidt que “hay ahí una innovación que deberá afectar profundamente la marcha misma de la investigación dialéctica. Y sin duda, la estructura del Menón no es exactamente comparable a la de ningún otro diálogo”⁽³⁾.

Sin embargo presenta en su estructura, similitudes con los diálogos precedentes (*Cratilo*, *Hippias*, *Menón*, *Ion*). La cuestión que preocupa a Menón es esta: ¿La virtud puede enseñarse? Antes de discutir si tal o cual cualidad conviene a un objeto, es necesario no ignorar qué es ese objeto. Por eso

⁽¹⁾ Grube, G.M. *El Pensamiento de Platón*. Edit. Gredos S.A. Madrid. 1973. p. 33

⁽²⁾ *Les Dialogues de Platón - Structure el Méthode dialectique*. PUF. París. 1947.p. 117.

⁽³⁾ *Ibid.* pp. 117-118.

Sócrates se niega a toda respuesta mientras no se haya previamente planteado la cuestión: ¿Qué es la virtud?

“El Menón se pregunta si la virtud puede enseñarse y el Fedón si el alma es inmortal⁽⁴⁾.”

Dice Goldschmidt que la exposición del método es la misma que en el Menón: 1) determinar en qué condiciones el objeto del cual se ignora la esencia posee o no posee la cualidad en cuestión; (comparar Menón 87b 4-6, o 10-11 con Phed, 786-39)⁽⁵⁾.

MENÓN

- Para que la virtud pueda ser enseñada, es necesario que sea Ciencia

FEDÓN

- Para que el alma pueda ser inmortal es necesario que sea incompuesta (simple)⁽⁶⁾

Este primer desarrollo, dice el notable estudioso Víctor Goldschmidt “se realiza sin la menor dificultad. Parece enunciar una evidencia incontestable”.⁽⁷⁾

El método por hipótesis debe suplir a nuestra ignorancia del sujeto. No sabiendo si tal atributo (susceptible de enseñanza inmortal) conviene a tal sujeto (virtud, alma) reemplazamos el atributo por otro (ser ciencia, ser incompuesto). Pero este procedimiento-continúa Goldschmidt-no nos dispensa de apartarnos de nuestra reserva con respecto al sujeto; no hemos hecho sino retroceder el problema y ahora es necesario pronunciarnos sobre la relación del sujeto con el nuevo atributo.⁽⁸⁾

Según Goldschmidt el Menón resolvió la dificultad: los interlocutores terminan por reconocer que sabían algo sobre la virtud: que era un bien

⁽⁴⁾ Goldschmidt, Víctor. *Les Dialogues de Platon - Structure et Méthode Dialectique*. PUF. París. 1947. pp. 185-186.

⁽⁵⁾ Ibid. p. 186. Nota 5.

⁽⁶⁾ Ibid. p. 186

⁽⁷⁾ Ibid. p. 186

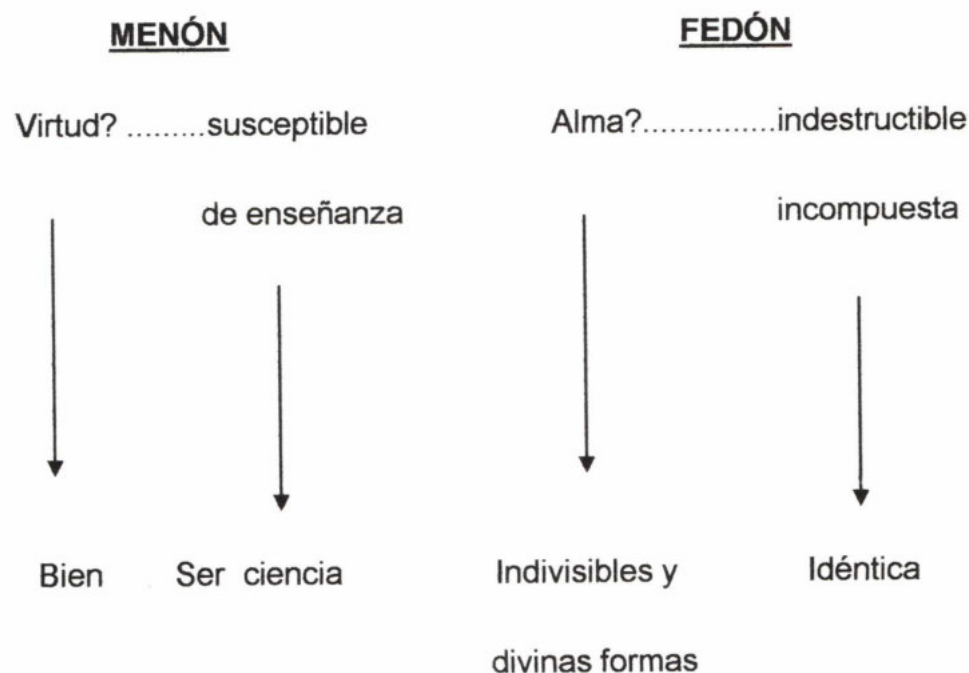
⁽⁸⁾ Ibid. p. 187

“Gracias a esta afirmación, habían podido lanzar un puente entre el sujeto (la virtud) y el nuevo atributo (ser ciencia)”.⁽⁹⁾

En el *Fedón*, se continúa el análisis de las condiciones requeridas:

- Es indestructible lo que es incompuesto.
- Es incompuesto lo que guarda su identidad.
- Las Formas guardan su identidad permanente.

Las Formas son invisibles y divinas. Luego el alma se asemeja a las Formas y está emparentada con ellas. Se puede representar las relaciones establecidas entre los diferentes conceptos gracias al esquema planteado por Goldschmidt.⁽¹⁰⁾



4.2. LA TEORÍA DE LA REMINISCENCIA EN EL MENÓN

Cuando Sócrates dice a Menón que está decidido a considerar e investigar con él qué es la virtud, Menón contesta:

⁽⁹⁾ Ibid. p. 187

⁽¹⁰⁾ Ibid. p. 187

“Y de qué manera vas a investigar, Sócrates, lo que no sabes en absoluto qué es? Porqué ¿qué es lo que, de entre cosas que no sabes, vas a proponerte como tema de investigación? O, aún en el caso favorable de que lo descubras, ¿Cómo vas a saber qué es precisamente lo que tú no sabías?

Sócrates: Ya entiendo lo que quieres decir, Menón ¿Te das cuenta del argumento polémico que nos traes, a saber que no es posible para el hombre investigar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues ni sería capaz de investigar lo que sabe, puesto que lo sabe, y ninguna necesidad tiene un hombre así de investigación, ni lo que no sabe, puesto que ni siquiera sabe qué es lo se va a investigar (80e)

Cuando Menón le pregunta a Sócrates: “¿No te parece que es un espléndido argumento, Sócrates?”, Sócrates contesta que no.

Cuando Menón pregunta si puede decirle por qué, contesta Sócrates (81a):

Sócrates- Sí, porque se lo he oído a hombres y mujeres sabios en las cosas divinas.

Men- ¿Y qué es lo que dicen?

Sóc- La verdad, a mi parecer, y bien dicha

Men- ¿Qué es, y quiénes las dicen? (81a)

Entonces contesta Sócrates que los que la dicen son cuantos sacerdotes y sacerdotisas se preocupan de ser capaces de dar explicación del objeto de su ministerio, pero también lo dice Píndaro y otros muchos de entre los poetas, cuantos son divinos. En cuanto a lo que dicen es lo siguiente: Y fijate en si te parece que dicen la verdad. Pues afirman que el alma del hombre es inmortal,

y que unas veces termina de vivir (a lo que llaman morir), y otras vuelve a existir, pero que jamás perece; y que por eso es necesario vivir con la máxima santidad toda la vida (81b).

Sobre el parecer de Píndaro, dice (81b-d):

.Y ocurre así que siendo el alma inmortal, y habiendo nacido muchas veces y habiendo visto tanto lo de aquí como lo del Hades y todas las cosas, no hay nada que no tenga aprendido; con lo que no es de extrañar que también sobre la virtud y sobre las demás cosas sea capaz ella de recordar lo que desde luego ya antes sabía. Pues siendo, en efecto, la naturaleza entera homogénea y habiéndolo aprendido todo el alma, nada impide que quién recuerda una sola cosa (y a esto llaman aprendizaje los hombres), descubra él mismo todas las demás, si es hombre valeroso y no se cansa de investigar. Porque el investigar y el aprender, por consiguiente, no son en absoluto otra cosa que reminiscencia (81e).

Resumiendo las ideas principales y la argumentación:

- 1) El alma inmortal y,
- 2) El alma ha nacido muchas veces y
- 3) El alma ha visto tanto lo de aquí como lo del Hades y todas las cosas,
- 4) No hay nada que el alma no tenga aprendido.

Esta argumentación tiene por base la primera premisa: el alma es inmortal. Ahora bien, esto es asumido como una verdad indiscutida. La conclusión es que no hay nada que no haya ya aprendido.

Nada impide que quien recuerda una sola cosa (y a esto llaman aprendizaje los hombres), descubra él mismo todas las demás (si es hombre valeroso y no se cansa de investigar) pues 1) siendo en efecto, la naturaleza

entera homogénea y 2) habiéndolo aprendido todo el alma, entonces se sigue que el alma inmortal todo lo sabe y, en consecuencia, esta doctrina, al parecer órfico-pitagórica es desarrollada por Sócrates por el lado del conocimiento.

En el Menón opone el preguntar al enseñar. En el 86a dice Sócrates- "Si pues, durante el tiempo en que es hombre y durante el tiempo en que no lo es hay en él ideas verdaderas, que despertándose con las preguntas se convierten en conocimientos, ¿no los tendrá adquiridos su alma en todo tiempo? Pues es claro que en todo tiempo o es o no es hombre".⁽¹¹⁾

Nos interesa ahora anotar lo que dice Jean Brun. Después de relatar la prueba que hace Sócrates con el esclavo de Menón y de señalar que finalmente el esclavo ha redescubierto un teorema de geometría, según el cual el cuadrado doble de un cuadrado dado es aquel construido sobre la diagonal de éste último, escribe:

"Así, pues, Sócrates ha logrado, no enseñar un teorema de geometría al esclavo, sino provocar en él un recuerdo por la sola virtud del diálogo".⁽¹²⁾

Luego escribe: "podemos decir, en conclusión, que la virtud no se enseña y que es un don de los dioses; la tarea del filósofo consiste en provocar el movimiento de reminiscencia que nos permitirá reencontrar ese bien divino...".⁽¹³⁾

El arte de provocar la Reminiscencia es la mayéutica, dice Jean Brun. "Este arte de provocar la reminiscencia de un saber olvidado lo compara Sócrates al oficio de comadrona que practicaba su madre Fenareta. La

⁽¹¹⁾ En el texto Griego no dice "Ideas verdadera" sino "opiniones verdaderas" (*alhqe+j dÓxai*)

⁽¹²⁾ *Op. cit.* p. 42

⁽¹³⁾ *Op. cit.* p. 42

mayeútica es el arte de hacer dar a luz la verdad que reside en los espíritus, los hombres no han olvidado esa verdad, pero si olvidan el volver a recordarla".⁽¹⁴⁾

Dice Jean Brun que en el *Menón* aparece

Tal vez con mayor claridad, el punto hacia el cual convergen los diferentes mitos de Platón. En efecto, la teoría de la reminiscencia que aquí se desarrolla encierra a la vez una metempsicosis que remata una escatología ético-religiosa y una teoría del saber que pone su acento, en última instancia, en la omnipotencia del logos, capaz de producir en nosotros el recuerdo de un conocimiento anterior.⁽¹⁵⁾

Puede requerir interpretación lo que señala Platón o el Sócrates platónico acerca de que el alma ya contempló todas las cosas, tanto en la tierra como en el Hades. ¿Qué quiere decir esto? Continúa afirmando que "no es, pues, sorprendente que tenga, sobre la virtud y los demás, recuerdos de cuanto ha conocido precedentemente". Pero no por haberse reencarnado sucesivamente el alma puede tener verdaderos conocimientos, superiores a los de un ser común y corriente que conoce muchas cosas por su experiencia en la vida. Si son recuerdos sobre la virtud, por ejemplo, no por ello son verdaderos conocimientos.

Pero dice también Platón que la naturaleza es homogénea y que el alma lo ha aprendido todo. Pero ¿Por qué? ¿Por ser inmortal y haber renacido en vidas diferentes? Esto, sin embargo, es la fundamentación de "nada impide que un solo recuerdo (lo que los hombres llaman saber) le permite reencontrar todos los restantes". Es decir que como la naturaleza es homogénea y el alma lo ha aprendido todo, entonces basta un solo recuerdo para reencontrar todos los restantes. Un solo recuerdo sería como el hilo de Adriana que permite salir del laberinto de la ignorancia. Esta conclusión es necesaria si se aceptan las

⁽¹⁴⁾ Ibid. p. 42

⁽¹⁵⁾ Jean Brun *Platón y la Academia*. Edit. Eudeka. Bs. As. 1961. p. 41

dos premisas, que la naturaleza es homogénea, y que el alma lo ha aprendido todo. Volveremos sobre esto.

Para Wahl, la teoría de la reminiscencia, o más exactamente, el argumento de la reminiscencia, es propiamente socrático. Pero Pierre Maxime Schuhl, por ejemplo, afirma que entre los elementos que forman la base del idealismo platónico, uno de los más importantes es el de la reminiscencia, justamente, que completo y cimienta en cierta medida la teoría de las Ideas al mismo tiempo que la del alma.

Entre los elementos que forman la base del idealismo platónico – escribe – hay uno de los más importantes que nos queda por examinar: es el de la reminiscencia que completa y cimienta en cierta medida la teoría de las Ideas al mismo tiempo que la del alma. Este argumento tiene como origen la mayéutica socrática, la búsqueda común dialogada, que hace que el interlocutor halle en sí mismo más de lo que tenía conciencia de poseer.⁽¹⁶⁾

Si la teoría de la reminiscencia fuera socrática, uno de los elementos más importantes que forman la base del idealismo platónico sería socrático.

La doctrina de la inmortalidad del alma y la doctrina de las Ideas, que constituyen sobre todo esta última, puntos centrales del pensamiento de Platón, son doctrinas según Jean Wahl, socráticas. Pero León Robin sostiene que si estas doctrinas fueran socráticas, lo esencial del platonismo sería socrático. Más aún siguiendo a Burnet sería más bien órfico-pitagórico.

Por la lectura del Menón que hemos transcrito (81b), se ve que Sócrates afirma que esta doctrina la dicen sacerdotes y sacerdotisas y también Píndaro y otros muchos poetas. Antes (81a) dice Sócrates que el argumento o aporía de Menón sobre la investigación o el conocimiento no le parece buena porque la doctrina de la reminiscencia –sin nombrarla– da la respuesta a la aporía.

⁽¹⁶⁾ Pierre Maximé schuhl. *La Obra de Platón*. Librería Hachette S. A. Bs.As. p. 97

Refiriéndose a la aporía planteada por Menón o argumento erístico de que no es posible investigar ni lo que se sabe, ni lo que no se sabe, conduce a una aparente vía muerta, según Antonio Ruiz de Elvira

La salida de esta primera vía muerta constituye otro de los hallazgos platónicos decisivos que, por su carácter de tal, no ya sólo en el conjunto de la filosofía platónica, sino precisamente en el pasaje espiritual a que en este punto concreto de este diálogo se ha llegado, ha dado pie a las más duras críticas antiplatónicas: se trata del acceso a la metafísica, que aquí es “violentamente franqueado” por Platón con uno de los pasos de gigante que inician la teoría de las Ideas y que no es otro que la famosa reminiscencia...⁽¹⁷⁾

4.3. LA DOCTRINA DE LA ANAMNESIS EN EL MENÓN Y EL EUTIDEMO

Dice Thomas Szlezák que en el Eutidemo, el lector tropieza varias veces con lo que parecen conclusiones engañosas y sin sentido con la que los sofistas Eutidemo y su hermano Dionisodoro pretenden confundir a sus interlocutores. Esto lo observan los lectores de este diálogo, pero lo interesante es lo que afirma sobre la vinculación que establece la concepción platónica sobre el aprendizaje y sobre la doctrina de la anamnesis. Escribe Szlezák: “No pocas de estas conclusiones engañosas ofrecen, sin embargo en sentido cabal si se las interpreta con el trasfondo de la concepción platónica sobre el aprendizaje y sobre la doctrina de la anamnesis”.⁽¹⁸⁾

Los sofistas Eutidemo y Dionisodoro preguntan al joven Clinias ¿quiénes aprenden, los sabios o los ignorantes?

La respuesta “los sabios” es objeto de confutación. Clinias opta por los ignorantes, lo que igualmente es confutado por Dionisodoro (275d3-276c7).

⁽¹⁷⁾ Ruíz de Elvira, Antonio. *Platón, Menón*. Edición Bilingüe, Instituto de Estados Políticos. Madrid. 1958. p. XVIII

⁽¹⁸⁾ SZLEZÁK. Ob. Cit. Pp. 113 -114.

“Consideramos que el juego de refutaciones se presenta como un juego sofístico, pero también para Eutidemo y Dionisodoro”⁽¹⁹⁾.

Escribe Szlezák: “sin embargo, inmediatamente se puede observar que para Platón, que es el autor de la cosa, parece encerrar algo más si se añade a ella los contenidos del Banquete (203ess) y Lisis 218a: según estos pasajes el que aprende no es ni un sabio ni un ignorante. Claro que esos que serían los únicos que podrían dar sentido a sendas refutaciones, faltan en el Eutidemo, como falta igualmente la correspondiente concepción de eros y filosofía”.⁽²⁰⁾

Así pues, para Szlezák, según los pasajes de el Banquete y de Lisis, el que aprende no es ni un sabio ni un ignorante. Estos ni ni, según este estudioso de Platón, serían los únicos que podrían dar sentido a las refutaciones del Eutidemo.

Szlezák, relaciona el Eutidemo con el Menón en la segunda pregunta: ¿Se aprende lo que no se sabe o lo que se sabe?, se rechaza las dos respuestas posibles (276d7-277c7).

Escribe Szlezák: precisamente a ese resultado - no se puede aprender ni lo que se sabe ni lo que no se sabe – se le sale al paso en el Menón como “argumento erístico” al que Sócrates refuta con la exposición de la teoría de la anamnesis (80-d-f). Pero en el Eutidemo falta esa solución.

Pero esa solución que falta en el Eutidemo responde a la pregunta de este diálogo: se aprende lo que no se sabe o lo que se sabe, se encuentra en el Menón.

⁽¹⁹⁾ Ob. Cit. P. 115.

⁽²⁰⁾ Ob. Cit. P. 116.

Esa solución aparece en el Menón en un pasaje posterior: los sofistas demuestran que el que sabe algo lo sabe todo (293-b-c): que todo el mundo lo sabe todo (294-a-c) y que en todo momento cualquiera lo ha sabido todo (294-e, 296d).

“Todo lo que aquí suena manifiestamente sin sentido se vuelve transparente y lleno de sentido – escribe Slezák – tomando al Menón como transfondo: el que está en trance de conocer puede buscarlo todo a partir de un único “recuerdo” pues hay familiaridad de naturaleza que liga todas: como además toda alma antes de su entrada en el cuerpo, ha contemplado las ideas, todo hombre sabe potencialmente todo, y teniendo en cuenta los conocimientos, de geometría de que dispone el ignorante esclavo del Menón, sabiamente interrogado por Sócrates, se demuestra que todo el mundo ha tenido conocimiento potencial de todo (Menón 81cd, 85d-86b, cf. Fedro 294b).

Uno de los argumentos que parece más descabellados y caricaturescos en el Eutidemo es cuando demuestran que su propio padre es al mismo tiempo el padre de su interlocutor y además el padre de todos los seres vivientes y entre ellos el de los erizos de mar, los cochinitos y los perros (298 b-e). Esta comunidad entre seres humanos y animales es el Eutidemo, es interpretado por el Slezák relacionándola con el Menón y la doctrina de la anamnesis: Esta curiosa “familiaridad” de personas y animales de todo tipo está sin duda pensada como una variante caricatural de la proposición que contiene el fundamento ontológico de la doctrina de la anamnesis: “...dado que toda la naturaleza está emparentada” (Menón 81c9).

Destaca aquí Slezák un punto fundamental de la introducción por Platón de la doctrina de la anamnesis en el Menón; su fundamento ontológico.

El fundamento ontológico de la doctrina de la anamnesis es que toda la naturaleza está emparentada. Hay un fundamento ontológico de la anamnesis en el Menón que permite como hemos visto dar sentido a lo que parece sin sentido en el Eutidemo, y que los sofistas o erísticos demuestran en el Eutidemo: que el que sabe algo lo sabe todo (293 b-e), que todo el mundo lo sabe todo (294 a-e), y que en todo momento cualquiera lo ha sabido todo (294 e - 396 d). Todos estos argumentos y conclusiones se vuelven transparentes, lleno de sentido tomando - como dice Szlezák - al Menón como trasfondo y esto es lo característico de la exposición de la doctrina de la anamnesis en este diálogo, además de su aplicación y de la distinción entre doxa y episteme.

En el Menón quién está en trance de conocer como dice Szlezák, puede buscar el conocimiento a partir de un único "recuerdo". Pues hay – una familiaridad de naturaleza que liga, todas las cosas. Como además toda alma antes de su entrada en el cuerpo ha contemplado las ideas, todo hombre sabe potencialmente todo. Con la interrogación al esclavo de Menón demuestra Sócrates que todo el mundo ha tenido conocimiento potencial de todo (Menón 81cd, 85 d, 86 b). Este conocimiento potencial de todo supone la familiaridad de la naturaleza. La preexistencia del alma y que ésta, antes de su entrada en el cuerpo haya contemplado todas las ideas, así escribe Szlezák.

Es pues claro, que no pocos de los sofistas del Eutidemo están concebidos a la vista de la doctrina de la anamnesis, aunque tal teoría no se desarrolle en este diálogo y ni siquiera en el se menciona esa palabra "alma" (295 b4) podría hacernos recordar que la doctrina platónica del alma es el trasfondo que, podría llenar de sentido los estúpidos juegos de los erísticos...⁽²¹⁾.

En el Menón, al final platón distingue entre las opiniones "doxa" de la ciencia (episteme); pues aquellos están resueltos, no encadenados, ligados

⁽²¹⁾ Ob. Cit. P. 119.

como en la ciencia en que se dan relaciones causales que ligan y producen un conocimiento profundo, como hemos visto.

4.4. LA REMINISCENCIA Y LAS IDEAS EN EL MENÓN

Después de haber llamado al esclavo para hacer comprender a Menón cómo la ciencia es reminiscencia, y de haber completado con éxito el experimento: Sócrates le pregunta a Menón (85 b) “¿Qué te parece, Menón? ¿Ha contestado éste algo que no fuera idea suya?”⁽²²⁾.

Pero en realidad en el texto no dice “ideas” sino opiniones.

Sin embargo, también en 85-c, Sócrates pregunta: - “¿Luego en el que no sabe sean cualquiera las cosas que no sepa, hay ideas verdaderas acerca de esas cosas que no sabe?” Aquí sí en el texto griego encontramos, estas son ideas.

Y también es 85 C, Sócrates dice – Y ahora en él solo como un sueño acaban de levantarse estas ideas, pero si se le sigue preguntando repetidamente esas mismas cosas y de diversas maneras, tú sabes que acabará teniendo sobre ellas conocimientos tan exactos como cualquiera.

Aquí también el texto no dice “ideas” sino opiniones. Hemos visto que en el texto platónico se refiere a opiniones y no a ideas y que no hay una referencia explícita a la teoría de las Ideas.

Ahora bien, al respecto hay puntos de vista diferentes y opuestos y un debate fecundo entre notables especialistas en Platón.

⁽²²⁾ *Menón*. Ediciones Blingue por Antonio Ruíz de Elvira. Instituto de Estados Políticos. Madrid. p. 33.

Escribe, por ejemplo, Gómez Robledo que la organización del mundo eidético es un problema que preocupó a Platón mucho antes de *La República* como lo dan a entender las varias alusiones que al respecto encontramos desde los primeros diálogos, por ejemplo: en el *Menón* en el cual dice que las Ideas no andan errantes, sino que se encadenan entre sí para constituir las ciencias, y que por este “encadenamiento difiere precisamente la ciencia de la opinión”⁽²³⁾.

Escribe también Gómez Robledo

En el *Menón* de nuevo, se sostiene que en virtud del parentesco universal o comunidad genérica [Menón 81d] que existe en la naturaleza, es siempre posible ir de una reminiscencia a otra hasta encontrar todos los géneros o Ideas, con tal que se tenga valor y tenacidad. Nada pues, en el universo, ni en el mundo de arriba ni en el de abajo, como diría Platón, escapa a la solidaridad lógica y ontológica, una solidaridad, además que es tal y se explica tan sólo por estar en dependencia, todo lo existente y todo lo pensable, de un supremo principio. De él procede todo en absoluto, como el río de la fuente.⁽²⁴⁾

Antonio Ruiz de Elvira en su introducción a su edición bilingüe del *Menón* afirma que la preexistencia de las almas en el *Menón* no llega a ser metafísica porque se queda en mítica y divinamente poética, pero que “las indicaciones sobre el carácter unitario o emparentado de las partes que forman el conjunto de lo real garantizan “la suficiente concordancia con los fragmentos más metafísicos de la doctrina de las ideas en el *Fedón* y en la *República* para conferir al *Menón* el carácter de decidido y fundamental punto de arranque de dicha doctrina...”⁽²⁵⁾

⁽²³⁾ Gómez Robledo, Antonio. *Platón los Seis Grandes Temas de su Filosofía*. FCE. México. 1982. p. 161.

⁽²⁴⁾ *Ibid.* p. 159.

⁽²⁵⁾ Ruiz de Elvira, Antonio. *Platón, Menón*. Edición Bilingüe, Instituto de Estudios Políticos. Madrid. 1958. P. XX.

Grube sostiene que la concepción de la reminiscencia está siempre atada a la doctrina de la inmortalidad del alma. No estamos de acuerdo con este planteamiento, ya que en el *Menón* la reminiscencia nos conduce a hablar acerca de la ciencia o conocimiento verdadero.

La teoría de la reminiscencia supone la inmortalidad del alma, o más exactamente su reencarnación. A su vez sirve para dar una respuesta al problema planteado sobre la posibilidad del conocimiento y al dilema planteado por Menón: O se conoce todo y entonces el conocimiento o el aprender es inútil, o se ignora todo y entonces el conocimiento o el aprendizaje es imposible.

Sin embargo, la teoría de la reminiscencia puede servir de prueba empírica de la preexistencia del alma aunque no de su inmortalidad.

Señala Grube que en el *Fedón* aparece otra vez la teoría del Recuerdo o de la reminiscencia “en este caso conectada con la teoría de las Ideas...”⁽²⁶⁾

Sostiene Grube que nos encontramos también “en forma más violenta y conciliadora que en cualquier otro diálogo de Platón, ante un dualismo excesivo, un divorcio radical entre el alma y cuerpo”.⁽²⁷⁾

El distinguido estudioso parece estar en contradicción, pues antes dijo “que hay conatos de establecer un puente capaz de superar el abismo entre los dos mundos; el mundo de las Ideas y el mundo fenoménico, y que uno de ellos es recurriendo a la reminiscencia en el *Menón* y el *Fedón*”.⁽²⁸⁾ Ahora sostiene que en el *Fedón* nos encontramos en forma más violenta y menos conciliadora que en cualquier otro diálogo de Platón, ante un dualismo, un dualismo radical

⁽²⁶⁾ Ibid. p. 195.

⁽²⁷⁾ Ibid. pp. 195-196.

⁽²⁸⁾ Cf. p. 67.

entre el alma y el mundo fenoménico, pero en cierta forma es equivalente. Sin embargo la teoría de la reminiscencia abre el abismo pues supone la existencia de un mundo separado al cual tiene acceso el alma, y del mismo puede decirse, como hace Grube, que establece un puente capaz de superar el abismo entre los dos mundos.

Hay que agregar que mientras que en el *Menón* sirve para introducir la teoría de que el conocimiento es reminiscencia, del cual es fundamento, en el *Fedón* la teoría de la reminiscencia es un fundamento de la inmortalidad del alma.

Dice Grube, refiriéndose al *Menón* de Platón que “a lo largo del diálogo es establecida una importante diferencia entre conocimiento y creencia”⁽²⁹⁾ pero el objeto del conocimiento no aparece aún, y la búsqueda socrática “se mueve finalmente en la perplejidad”⁽³⁰⁾.

Pero —escribe Grube— nos vamos acercando pues ¿qué son aquellas cosas que la mente o el alma recuerda? Sócrates no lo dice, Quizá no lo sabía. Quizá no lo sabía Platón cuando escribió el *Menón*. Pero la teoría del Recuerdo señala el camino, y el léxico con que son descritas las características comunes de las cosas va cristalizando y quedando listo para un uso más técnico.⁽³¹⁾

Habría en el *Menón* siquiera una alusión a las Ideas. La teoría de la reminiscencia es un conato de establecer un puente entre las Ideas y el mundo fenoménico, como sostiene G. M. A. Grube.

Esta Idea es importante: La teoría de la reminiscencia es un conato de establecer un puente capaz de separar el abismo entre el mundo de las Ideas y

⁽²⁹⁾ *Op. cit.* p. 36.

⁽³⁰⁾ *Ibid.* p. 37.

⁽³¹⁾ *Ibid.* p. 37.

el mundo fenoménico, ¿por qué y cómo puede ser una forma de establecer un puente entre estos dos mundos, la teoría de la reminiscencia?

Pero, -escribe Grube- cuando estudiemos la concepción platónica del alma y de los dioses en los diálogos más tardíos, se verá que Platón tenía plena conciencia de no haber resuelto el problema. Y cuando nos dice que las cosas particulares participan o imitan a las Ideas, es plenamente consciente de que todo esto no es más que metáforas.⁽³²⁾

Sostiene Grube que encontramos en el Gorgias la inmortalidad del alma en el mito del día del juicio, y que también encontramos la inmortalidad del alma en el Menón "si bien todavía en forma mítica".⁽³³⁾ Dice que el carácter mítico del pasaje se evidencia en la forma en que es establecido (81 a-b) lo que decía Sócrates que "los poetas y sacerdotes" han afirmado que el alma es inmortal que es según Grube "la expresión usual para introducir un mito".⁽³⁴⁾

Señala Grube que en el curso de la discusión es utilizada para introducir la teoría de que el conocimiento "no es sino recuerdo, y que aprender no es sino recordar lo que nuestra alma conoció antes de nuestro nacimiento".⁽³⁵⁾

Escribe David Ross:

Lo ausente del *Menón* sorprende más que lo presente, por ejemplo que no se haga ninguna referencia, implícita o explícita a las ideas cuando trata de la *anámnesis* [81 a5-86b5], sino que además el método por el que el joven esclavo descubre que un cuadrado tiene doble superficie que otro, es un método puramente empírico ...⁽³⁶⁾

Sobre el método puramente empírico por medio del cual el esclavo descubre que un cuadrado tiene doble superficie que otro, escribe Ross:

Admitirá que un cuadrado hecho sobre la diagonal de otro tiene un área dos veces mayor que éste, no porque haya captado una

⁽³²⁾ Ibid. pp. 67-68.

⁽³³⁾ Ibid. p. 194.

⁽³⁴⁾ Ibid. pp. 194-195.

⁽³⁵⁾ Ibid. p. 195.

⁽³⁶⁾ Ross, David. *Teoría de las Ideas de Platón*. Edit. Cátedra S. A. 1993. Madrid 3ra. Edición. p. 34.

relación entre universales, sino por mera comprobación visual. Caso equivalente es el de ciertos triángulos cuyas áreas respectivas son iguales a la mitad de un cuadrado dado y que forman entre sí la figura de un cuadrado que no lo admite porque así debe ser, sino por mero testimonio de la vista. Tendremos que esperar al *Fedón* para que se establezca la relación entre las ideas y la *anámnesis*...⁽³⁷⁾

W.K. C. Guthrie en un acápite titulado *Forma in the Meno*, después de exponer el argumento por *anámnesis*, escribe:

Aquí en un argumento por la *anámnesis* las formas morales están ligadas con las matemáticas como objetos de conocimiento pre-natal. Algunos han argumentado que esto no es así en el *Menón*, y que la doctrina es promulgada ahí sin una creencia en las Formas Trascendentes: "*in the Meno the theory of ideas is carried no farther than in earlier dialogue*..."⁽³⁸⁾

"En el *Menón* la teoría de las ideas no es conducida más lejos que en los diálogos anteriores".⁽³⁹⁾

En la nota 3 de la misma página hace referencia a la cita de Ross y otras aclaraciones valiosas:

Ross PTI 18 Ross's position has been opposed by Gulley, e.c. 1966, Vlastos Dialogue 1965, and others, For Further reff see Eberth, Mein, und Wissen 84n-1, I will appear that I am not in total agreement with the Gulley's treatment of the question in his PTK 16-21. It is at least interesting that what S has asked M. to define is the (72c7 and e5). This surely invalidates Ebert's claim (Man and world. 1973. 180 n2) that there is no statement in the Meno that would support Cherniss' claim that in the Meno to know is admittedly to know the. For the real S., of course, this was no more than a common character. The introduction of anámnesis shows that for p. it was already something more.⁽⁴⁰⁾

Con respecto a la cita de Ross escribe W. K. C. Guthrie:

⁽³⁷⁾ *Ibid.* p. 34.

⁽³⁸⁾ Guthrie, W. K. C. *A History of Greek philosophy*. Vol. IV, Cambridge University Press. p. 253.

⁽³⁹⁾ Ross. P. III.18. la Posición de Ross ha sido opuesta por Gulley, L. C. 1967. *Vlastos Dialogue*. 1965 y otros. Para mayores referencias, ver Eberth *Mein und Wissen* 84n-1. Aparecerá que yo no estoy totalmente de acuerdo con el tratamiento de Gulley de la cuestión en su PTK 16-21 al menos interesante que lo que ha preguntado m. definir en el εἶδος (72c7 y e5). Esto seguramente invalida la afirmación de Eberth (*Man and world*. 1973. 180n2) de que no hay ninguna afirmación en el *Menón* que avalaría la afirmación de Cherniss de que en el *Menón* conocer es admitiblemente conocer el εἶδος Para el S. real, por supuesto, esto no era más que un carácter común. La introducción de la *anámnesis* muestra que para P. Era algo más".

⁽⁴⁰⁾ *Ibid.* p. III.18.

Los argumentos son exactamente similares como en el *Fedón*; "nosotros" somos recordados de la igualdad absoluta por la visión de aproximadamente cosas iguales, de modo que el esclavo recuerda una verdad abstracta y permanente de la geometría a través de ver líneas visibles toscamente dibujadas y pronto borradas. Más aún, el experimento fracasaría en su propósito a menos que la virtud, como las matemáticas fueran conocidas por nosotros en nuestro estado pre-natal y Platón se toma el trabajo de decir que fue (81c8); y si una cualidad moral existiendo fuera del mundo sensible, y vista por almas sin cuerpo, no es una forma o Idea platónica, es difícil ver que es.⁽⁴¹⁾

Nosotros habíamos visto que en el *Menón* no menciona la palabra *Idea* sin que hable de *opiniones* pero nos parece que la argumentación de Guthrie es convincente y, sobre todo, su observación y comentario al pasaje 81-C8 que al parecer le da la razón.

4.5. LA OPINIÓN Y LA CIENCIA EN EL MENÓN

En su libro "*La dialéctica Platónica, su desarrollo en relación con la Teoría de las Formas*", Caracas, Instituto de Filosofía, 1962, p. 24. Nuño. Montes afirma: "las limitaciones de la teoría de la reminiscencia pues solo fundamentan la opinión correcta o verdadera". Nos parece que esta opinión de este estudioso de la filosofía platónica es equivocada. Para mostrarlo vamos a remitirnos al *Menón*.

Dice Sócrates (97-b) que la opinión verdadera no es para la rectitud del obrar peor guía que el saber. También dice "que no es menos útil la opinión exacta que la ciencia"(97-C). Menón contesta que con la restricción de "quién tiene la ciencia siempre acertará, mientras que el que la opinión exacta unas veces lo logrará y otras veces no"(97-C).

Pero Sócrates afirma: "El que tiene siempre una opinión exacta, ¿no va a acertar siempre, mientras afirme con exactitud?"(97-C).

⁽⁴¹⁾ Ibid. p. 254.

Cuando Menón dice que no se explica, siendo esto así, por qué es mucho más venerada la ciencia que la opinión exacta, ni que es lo que hace que la una no sea la otra, Sócrates pregunta: "¿Y sabes por qué no te explicas o quieres que te lo diga yo?"(97-d).

Luego se refiere a las estatuas de Dédalo "Porque también ellas, si no están sujetas, se escapan y desaparecen, pero si lo están permanecen"(97-d)

Finalmente sostiene Sócrates: "De las creaciones de Dédalo poseer una que esté suelta no tiene ningún valor, como un hombre que se escapa, puesto que no se queda; sujeta en cambio, tiene mucho; por que son obras bellísimas. ¿Qué a que viene esto?. A propósito de las opiniones verdaderas. Y en efecto, las opiniones verdaderas en tanto que duran son una cosa bonita y todo lo hace bueno; pero no gustan de permanecer mucho tiempo, sino que se escapan del alma del hombre, y así no valen gran cosa hasta que se las encadena con la consideración del fundamento. Pero eso es, amigo Menón, el recuerdo, como anteriormente hemos convenido. Y una vez que están encadenadas, en primer lugar se convierten en esencias y después se hacen permanentes; y por eso precisamente es más venerada la ciencia que la opinión exacta, y en la atadura difiere la ciencia de la opinión exacta"(97e, 98a).

Además en el *Menón* hay un pasaje concluyente que refuta la opinión de Nuño Montes:

Soc.- ¿Luego en el que no sabe, sean cualesquiera las cosas que no sepa, hay ideas verdaderas acerca de esas cosas que no sabe?

Men.- evidentemente.

Soc.- Y ahora en él sólo como un sueño acaban de levantarse esas ideas; pero si se le sigue preguntando repetidamente esas mismas cosas y de diversas maneras, tú sabes que acabará teniendo sobre ellas conocimientos tan exactos como cualquiera.

Men.- Sin duda

Soc.- ¿no llegará entonces a la ciencia sin que nadie le enseña sino preguntándole sólo, y sacando él la ciencia de sí mismo?

Men.- Si

Soc.- ¿Pero sacar uno la ciencia de uno mismo no es recordar?

Men.- Desde luego

Soc.- Y la ciencia que éste tiene ahora ¿no es cierto que: o las ha adquirido alguna vez o siempre la tuvo?

Men.- Si

Soc.- Ahora bien, si la tuvo siempre también ha sido sabio, y si la ha adquirido alguna vez no será desde luego en la vida actual donde la haya adquirido ¿o le ha enseñado alguien la geometría?. Porque éste hará lo mismo con toda geometría y con todas las demás ramas del saber, ¿Hay, pues alguien que se lo ha enseñado todo? Tu, desde luego todo debes saberlo, sobre todo porque en tu casa ha nacido y se ha criado.

Men.- Y sé muy bien que nadie le ha enseñado nunca.

(85c- 85d- 85e).⁽⁴²⁾

⁽⁴²⁾ Platón, *Menón*. Edición Bilingüe por Antonio Ruíz de Elvira, Instituto de Estudios Políticos. Madrid. 1958. pp. 33-34.

Según Antonio Gómez Robledo: "En el *Menón*, según vimos con antelación, aparece la reminiscencia dentro de un contexto estrictamente gnoseológico, en cuanto hipótesis explicativa del método mayeútico..."⁽⁴³⁾

Por su parte Conrado Egger Lan después de mencionar que en el *Menón* dice Sócrates que en el hombre hay opiniones verdaderas que, despertadas por el interrogatorio, devienen ciencias (epistemai gignontai) (86a), escribe: "Esta conclusión es correlativa de otra posterior- a propósito de la ciencia de la virtud- más aclaratoria: Las opiniones verdaderas "no son de mucho valor hasta que se las encadena mediante un razonamiento causal (aitias logismos)... una vez que se las encadena devienen ciencias (epistemai gignontai)", y en consecuencia estables". (98a)⁽⁴⁴⁾

Sostiene que la anámnesis en el *Menón* consiste básicamente en un "razonamiento causal", esto es, un procedimiento deductivo" (Ibid p. 126, nota 86).

Tampoco el 81-d sostiene que en virtud del parentesco universal o comunidades genéricas que existe en la naturaleza, es siempre posible ir de una reminiscencia a otra hasta encontrar todos los géneros o Ideas, como afirma Gómez Robledo.

Una opinión completamente diferente es la de David Ross para quien no existe ninguna conexión entre la teoría de la anámnesis y las Ideas en el *Menón*, y que sorprende la ausencia de esta conexión ya sea explícita o implícita, directa o indirecta. Agrega que la prueba con el esclavo (el método por medio del cual este descubre que un cuadrado tiene doble superficie que otro) es un método puramente empírico, siendo pues la prueba de la

⁽⁴³⁾ Gómez Robledo, A. *Platón: Los Seis Grandes Temas de su filosofía*. p. 137.

⁽⁴⁴⁾ *El Fedón de Platón*. Edit. Eudeba. Buenos Aires. 1976. p. 126. Nota 86.

anamnesis en el *Menón* puramente empírica. Escribe él notable sobre ello proposiciones que sean verdaderas, sino que es necesario saber por qué lo son, conocer las conexiones universales y necesarias que hay entre dichas proposiciones. Hay, así, dos clases de reminiscencia: la que proporciona el cálculo del fundamento y convierte en ciencia la opinión, y la que produce la propia opinión, pues no parece que las opiniones rectas lleguen de otra manera que por reminiscencia, a la vista de 85-c, y ahora en él sólo como un sueño acaban de levantarse esas ideas, puesto que el muchacho ha llegado a ellas por reminiscencia. La opinión recta puede también considerarse, con *K. Buchmann, Die Stellung des Menon in der platonischen Philosophie, Leipzig, 1936, p. 95*, como una huella del saber pleno que el alma poseía, como un instrumento intermediario entre aquel saber y el que ahora gradualmente recobrando por la reminiscencia. Así es también cómo se distingue la reminiscencia del mero recuerdo o memoria animal, como observa *E. Hoffmann, Platón, Zürich 1950, p. 266n*". Sobre la doctrina de la anámnesis y las verdades que se recuerdan y no se enseñan, escribe León Robin; "Si de esta manera no es posible extraer de nuestro propio fondo verdades que nadie nos ha enseñado, es que, durante la eternidad del tiempo que precedió a nuestro presente vivir, las aprendió el alma lo que hace pensar que es inmortal. Sabido es como se comprueba esta doctrina...".⁽⁴⁵⁾

Dice León Robin, refiriéndose a la anámnesis en el *Menón*: "Esta doctrina de la opinión verdadera halla notable aplicación en el caso de la virtud. En efecto, los hombres poseen, por instinto, una virtud, por ejemplo, la de administrar bien el Estado; así los grandes políticos de Atenas y Pericles entre

⁽⁴⁵⁾ Ibid. p. 175.

ellos. Pero son incapaces de comunicar su virtud y de conservarla indefectiblemente. Por tanto, se funda únicamente en opiniones verdaderas y rectas. Estas, a falta de reflexión razonada que por medio de una bien dirigida reminiscencia las vincula a su causa, siempre están dispuestas, cual esclavo que huye, a evadirse de nuestra alma (97e y sigs.). En cambio, por medio de la ciencia que las detendría y fijaría, seríamos siempre sus dueños. Es por tanto, preciso que sean "efecto de una gracia divina en la cual ninguna participación tiene la inteligencia".⁽⁴⁶⁾

Sócrates dice ahí que por una bien dirigida reminiscencia se pueden conducir o vincular con su causa y convertirse en ciencia las opiniones verdaderas, no es que las ciencias dirijan las opiniones.

Según Gómez Robledo que de un conocimiento se pueden derivar otros se "explica tan solo por estar en dependencia todo lo existente y todo lo pensable, de un absoluto, como el río de la fuente".⁽⁴⁷⁾

Este principio es la Idea del Bien que Platón introduce formalmente en La República que no lo hace, según Gómez Robledo "aquí tampoco, siguiendo el hilo del razonamiento abstracto...".⁽⁴⁸⁾

Sobre la aporía planteada por Menón, escribe León Robin: "Platón resuelve esta dificultad por medio de una original transposición de la doctrina pitagórica de la reminiscencia; ¿no tenemos, a veces, sobre lo que ignoramos, opiniones verdaderas? Pues cuantas veces tales descubrimiento vengan de nosotros mismos y no de los demás, es preciso que sean rememoraciones de conocimientos adquiridos en existencias anteriores. El problema propuesto

⁽⁴⁶⁾ Ibid. p. 175-176.

⁽⁴⁷⁾ Ibid. p. 161.

⁽⁴⁸⁾ Ibid. p. 161.

provoca en primer lugar una dificultad que nos ayuda a tener conciencia de nuestra propia ignorancia. Entonces despiertan las verdaderas opiniones. "Al principio son un sueño; luego, por preguntas bien dirigidas se convierten en ciencias (84^a-c. 85 c-d)".⁽⁴⁹⁾

4.6. LAS OBJECIONES DE ARISTÓTELES A LA TEORÍA DE LA REMINISCENCIA DEL MENÓN.

En Primeros Analíticos II, 67 a 21 encontramos lo que puede considerarse una objeción a la teoría de la reminiscencia del *Menón*. Aristóteles expone que conocer que la suma de los ángulos de todo triángulo equivale a dos rectos tiene más de un significado: consiste -escribe Aristóteles- en tener un conocimiento universal o bien un conocimiento particular. Así, pues, por el conocimiento universal sabe que C es igual a dos ángulos rectos: pero no conoce esto por conocimiento particular, y, consiguientemente su ignorancia no será contraria a su conocimiento. (67a, 15-20)

En 67 a 21 escribe:

Algo semejante ocurre con la teoría del *Menón* de que el aprender es una recolección; pues en ningún caso nos encontraremos con que poseemos un conocimiento previo de lo individual, pero ocurre que en el proceso de la inducción adquirimos conocimiento de las cosas particulares en la medida en que nos acordemos de ellas; hay en efecto algunas cosas cuyo conocimiento lo obtenemos inmediatamente, por ejemplo, si conocemos que es un triángulo, conocemos que la suma de sus ángulos equivale a dos rectos. De manera semejante ocurre también en los demás casos.⁽⁵⁰⁾

Sobre esta objeción Antonio Ruiz de Elvira dice que "la dificultad que se opone a la aceptación de la reminiscencia surge de la mera afirmación de que

⁽⁴⁹⁾ León Robin. *El Pensamiento Griego y los Orígenes del Espíritu Científico*. p. 175.

⁽⁵⁰⁾ Aristóteles. *Obras Escogidas*. Editorial Aguilar. Madrid. 1917. Traducción Samarach.

no existe conocimiento previo del particular, es decir, que en el concepto universal no se incluyen juicios de existencia...”⁽⁵¹⁾

En *Analítica Posterior I*, 1, 71 a 29 se refiere al *Menón*; Aristóteles había dicho que si una persona en un sentido incalificado del término, no conocía la existencia de un triángulo ¿cómo podría él saber, sin calificación, que sus ángulos equivalían a dos rectos? No, evidentemente, él no lo sabía sin calificación, de no ser solamente en el sentido de que lo conocía universalmente (*Anal. Post. I*, 1 71 a 20-28) *Anal. Post. I*, 1, 71 a 29: Si no se llega a esta distinción, nos tropezamos con el dilema del *Menón*: un hombre no conocerá nada o simplemente conocerá lo que ya conoce...

En *Analítica Posterior I*, 71 b 7, Aristóteles después de haber dicho que cree que no hay nada que impida que un hombre conozca en algún sentido lo que está aprendiendo y no lo conozca en otro, escribe: lo extraño sería no que él conociera en algún sentido lo que está aprendiendo, sino que él lo conociera precisamente en aquel sentido y manera en que lo está aprendiendo.

Según Antonio Ruiz “en conjunto la objeción de Aristóteles no es otra cosa que una precisión del sentido de la anámnesis como solución al dilema erístico...”⁽⁵²⁾

Sin embargo agrega: “pero que la intención de Aristóteles fuese una crítica de la reminiscencia resulta probable a la vista de la paráfrasis de Temistro, quien (p. 65 Spengel) dice que Platón cedió al sofisma de Menón y que decir que el aprendizaje es reminiscencia, viene a ser como conceder que

⁽⁵¹⁾ Ruíz de Elvira, Antonio. *Op. cit.* p. XXIV.

⁽⁵²⁾ *Op. cit.* p. XXIII.

lo que aprendemos lo sabemos al mismo tiempo en el mismo sentido en que lo aprendemos”⁽⁵³⁾

Afirma Antonio Ruiz que no hay tal cosa: “lo que significa la doctrina de la reminiscencia no es que sepamos actualmente lo que aprendemos sino que lo sabíamos antes y el aprendizaje consiste en recobrar ese conocimiento que antes teníamos y que hemos perdido...”⁽⁵⁴⁾

4.7. LA TEORÍA DE LA REMINISCENCIA EN EL FEDÓN

En el diálogo Fedón, (74a y ss.), la argumentación para demostrar la anamnesia se construye de la siguiente manera: Conocemos que es la igualdad. Obtenemos este conocimiento a partir de ver lo que llamamos objetos sensibles iguales, que sin embargo no son lo mismo que la igualdad sino que quedan cortos frente a ella.

Ahora bien, si podemos decir que lo que vemos se asemeja algo pero se queda corto frente a la identidad con ello, debemos haber tenido conocimiento previo de las otras cosas. De ahí que nosotros conocemos la igualdad antes de nuestra percepción de los sensibles iguales que nos condujeron primero a concebir que ellos imperfectamente se asemejaban. A partir de esto se concluye que nuestro conocimiento de la igualdad vino antes de nuestra adquisición de los órganos de los sentidos, cuando nuestras almas no estaban aún en forma humana, como en el Menón 81a, el esclavo adquirió sus opiniones correctas "cuando no era un hombre". A pesar de las diferencias hay algo común en el Fedón y el Menón. El conocimiento de la igualdad así como

⁽⁵³⁾ Ibid. p. XXIII.

⁽⁵⁴⁾ Ibid. p. XXIII.

las opiniones correctas del esclavo de Menón se adquirieron cuando el alma no tenía aún forma humana, o cuando no era un hombre.

Lo que muestra al joven sus errores y las respuestas correctas, no son tanto las preguntas como los diagramas, y si estuviera inclinado matemáticamente, podría dibujar los diagramas y deducir la verdad de ellos, sin un instructor como se dice que Pascal hizo. Esto se debe a la naturaleza del conocimiento matemático. La situación de Sócrates y Menón es diferente de la situación del joven. En efecto, como señala Guthrie: "Sócrates y Menón desean averiguar algo que ninguno de ellos conoce, mientras que Sócrates, ya sea o no que sus preguntas, el esclavo proporcionen las respuestas, conoce la solución al problema que plantea al esclavo y sus preguntas son dictadas por su conocimiento. Menón tiene que conocerla también, de manera que pueda ver la relevancia de la lección para su propio predicamento. De manera que las circunstancias no son paralelas. Uno puede replicar en las palabras de Flem (Intr. 404): "lo que tiene que ser reconocido es que lo que sea que enseñó al esclavo de Menón, nadie nunca enseñó a Pitágoras..."⁽⁵⁵⁾

Si es así, la teoría de la reminiscencia no estaría probada con el experimento del esclavo aunque de efecto espectacular, sin embargo Guthrie sostiene que el experimento distingue por primera vez entre el conocimiento empírico y el conocimiento a priori.

Cuando el esclavo contesta que las dos mitades del cuadrado visible son iguales aunque no lo son precisamente, lo hace porque conoce sin haber sido enseñado que la pregunta de Sócrates se refiere no a ese cuadrado particular sino al concepto universal matemático de cuadrado.

⁽⁵⁵⁾ Ibid. p. 255.

Hay errores que se aprecian cuando se desarrollan las consecuencias de una respuesta errada, pero

Si las falsas sugerencias no intervinieran, -escribe Guthrie- no tendríamos ningún proceso de aprendizaje sino el vacío entre la completa ignorancia y el conocimiento que la doctrina de la anámnesis tiene el designio de evitar. De acuerdo a ella, no hay tal cosa como la total ignorancia en el sentido de que la mente es una tabula rasa u hoja en blanco de papel. Más bien hay escrito en ella en tanto invisible, esperando al propio reajuste que la haga perceptible. Y si tratamos de descifrarla apresuradamente, o antes de que haya aparecido, podemos hacer errores.⁽⁵⁶⁾

Sócrates dice que no puede asegurar acerca del resto o sea la doctrina de la inmortalidad, la reencarnación, y verdad aprendida en un estado incorporeal.

¿Qué es lo que ha demostrado o probado el experimento con el esclavo?

Todo lo que el experimento con el esclavo ha demostrado es que nuestras mentes de alguna manera contienen conocimiento latente que podemos recobrar sin que tenga que haberlo puesto alguien y esto es suficiente para invalidar el argumento erístico. No significa sin embargo que Platón no creía en la doctrina religiosa... La prueba de la inmortalidad debe esperar hasta el Fedón, donde es inseparable de las doctrinas de la reencarnación y de la anámnesis...⁽⁵⁷⁾

Entre el conocimiento empírico y el conocimiento a priori, para obtener la certeza absoluta del conocimiento las preguntas deben ser repetidas en formas diferentes. Sin embargo está fuera de duda que puede obtener conocimiento sin que le hayan enseñado. Guthrie sostiene que

"one of the most important lessons of the anámnesis doctrine was that learning was a continuous process with several stages between (apparent) blank ignorance and knowledge -important because it invalidated the Sophist favourite method of attack by the crude "either-or" question: How can we learn either what we know or what we don't know? or the similar question in the

⁽⁵⁶⁾ Ibid. p. 257.

⁽⁵⁷⁾ Ibid. p. 258.

Euthydemus (275d); Who are the learners, the wise or the ignorant?...⁽⁵⁸⁾

Platón no da una explicación de las series de opiniones falsas que el esclavo produjo primero. Sólo posteriormente en el Teeteto y el Sofista proporciona una explicación de la falsa opinión, "pero para él, al presente la anámnesis es ella misma una explicación. Significa, después de todo, el recuerdo, y todos sabemos que sucede cuando tratamos de recordar, por ejemplo un nombre que hemos olvidado..."⁽⁵⁹⁾

Lo mismo sucede con las verdades de la razón.

"Con las verdades de razón -escribe Guthrie- la aproximación gradual a la respuesta correcta es una cuestión de actividad intelectual textualmente, pero el proceso es análogo..."⁽⁶⁰⁾

Uno puede pensar que las preguntas de Sócrates van guiando las respuestas y que Sócrates sabe la solución y por lo tanto, que no se trata de reminiscencia. Pero Sócrates afirma que él no le está enseñando nada al esclavo sino sólo preguntándole, haciéndole preguntas en el orden correcto.

Sin embargo parece que las preguntas de Sócrates van guiando al joven hacia la solución y que Sócrates conoce la solución, de modo que esta no sería una prueba de la anámnesis en el sentido de que aprender es recordar lo que uno ya sabía. Pero Guthrie dice:

The boy does not say "yes" or "no" to please Socrates, but because he sees that it the obvious answer. What shows him his errors and the right answers, is not so much the questions as the diagrams themselves, and were he mathematically inclined he might, given time, draw the diagrams and deduce the truth from

⁽⁵⁸⁾ Ibid. p. 257.

⁽⁵⁹⁾ Ibid. p. 257.

⁽⁶⁰⁾ Ibid. p. 257.

them, without an instructor, as the boy Pascal is said to have done...⁽⁶¹⁾

Según Conrado Eggers Lan: el *Fedón* es acaso la obra más importante para conocer el pensamiento platónico, especialmente en lo que se considera su doctrina capital: la llamada teoría de las Ideas. Los estudios platonistas guardan prácticamente unanimidad en considerar a esta teoría como un genial intento de superar el relativismo de su época que filosóficamente encarnaban los sofistas...

La divergencia aparece 1) cuando se trata de concretar qué tipo de relativismo fue el que Platón tuvo en vista en primer lugar ya que el relativismo de la época invadía todas las esferas: jurídicas, políticas, ética, religiosa, metafísica, gnoseológica, lingüística, etc. (Ibid. p. 27)

En general suele admitirse –siguiendo en este punto la sintética presentación que en este punto hace Aristóteles en la *Metafísica A.* 987 a 32 b6– que el punto de partida de Platón fue el problema ético, enfatizado por su maestro Sócrates, pero que la teoría de las Ideas es de Platón.

Sostiene Grube que la teoría del Recuerdo –de la reminiscencia– aparece en el *Fedón* conectada a la teoría de las Ideas. En su presentación de los argumentos del *Fedón*, escribe Grube:

El segundo argumento se basa en la doctrina del Recuerdo así como en la existencia de las Ideas, objeto de aquel. Si se admite que existen las Formas y que el conocimiento es el recuerdo de éstas causado por la percepción sensible –y Simmias y Cebes lo admiten con entusiasmo tras las explicaciones pertinentes acerca de lo que Sócrates quiere decir –se deducirá entonces necesariamente que el alma existe antes del nacimiento; pero existen antes del nacimiento, también existirá después de la muerte, por fuerza del primer argumento (originación de lo opuesto a partir de lo opuesto)⁽⁶²⁾.

⁽⁶¹⁾ Ibid. p. 255.

⁽⁶²⁾ Ibid. p. 198.

¿Cuál es el objeto de la reminiscencia? Las Ideas o Formas. El recuerdo es de ellas, causado por la percepción sensible. Así la teoría de la reminiscencia supone la existencia de las Ideas o Formas. Si no se admite la existencia de éstas, la teoría de la reminiscencia queda en el aire. Si no se admite la existencia de las Ideas y que el conocimiento es el recuerdo de estas causado por la percepción sensible, entonces no se puede deducir que necesariamente el alma existe antes del nacimiento. Ahora bien, si existe antes del nacimiento, también existirá después de la muerte, por fuerza del primer argumento: originación de lo opuesto a partir de lo opuesto.

Cornford sostiene que en su discurso inicial “se da por supuesto desde el comienzo que el alma puede existir sin el cuerpo; en efecto, “estar muerto” aparece definido como si significara que “el cuerpo ha llegado a separarse por sí del alma, y el alma, a separarse por sí del cuerpo”. (64c)⁽⁶³⁾.

Sostiene Cornford que otro tanto puede decirse del alma –sombra o del alma tenue de la creencia popular, pero las propiedades que Sócrates adjudica al alma separable son muy distintas. “El contraste no se plantea entre alma y cuerpo como se suele pensar corrientemente”.⁽⁶⁴⁾

Dice Cornford:

La *psyché* es aquí lo que más tarde fue llamado por Platón y Aristóteles la razón (*nous*), o el espíritu, en oposición a la carne. A esta pertenecen los sentidos y los apetitos y placeres corporales. La función propia del espíritu es, en cambio el pensamiento o la reflexión que aprehende una realidad invisible y que cumple más eficazmente su cometido cuando el espíritu se separa de la carne para pensar por sí mismo, no perturbado por los sentidos.⁽⁶⁵⁾

⁽⁶³⁾ Ibid. p. 20.

⁽⁶⁴⁾ Ibid. p. 20.

⁽⁶⁵⁾ Ibid. p. 20.

La búsqueda de la sabiduría es un “desprendimiento y separación del alma con respecto al cuerpo (167d9).⁽⁶⁶⁾ Las Formas o Ideas están separadas de lo sensible y la sabiduría, según señala Cornford, en Platón, es la separación del alma con respecto al cuerpo.

Con respecto a la introducción del Fedón escribe Cornford:

El propósito de esta introducción consiste en fijar en la mente del lector, antes de que se inicie la argumentación del diálogo, la idea de la separación absoluta que existe entre el pensamiento y el cuerpo, con sus sentidos y pasiones. Esta idea, aunque poco familiar, debió haber sido captado más fácilmente por el público de Platón, que de la separación existente entre las formas y cosas sensibles, el otro tema que él anuncia claramente por primera vez. Si el lector olvidara todo lo que aprendió respecto de las formas en los escritos posteriores de Platón y se colocara en la situación de quienes conocían sólo sus primeros diálogos, se daría cuenta de que ya siendo conducido paso a paso a reconocer separada de las Formas.⁽⁶⁷⁾

En el *Fedón* aparecen las formas “por primera vez como objetos de reflexión del alma cuando ésta se aparta de los sentidos. Lo único que aquí (65d) se señala es que estas entidades, que constituían los temas habituales de conversación de Sócrates, se perciben por el pensamiento no por los sentidos”.⁽⁶⁸⁾

“La ruptura de Platón con todas las teorías que hacían derivar el conocimiento a partir de objetos sensibles, implicaba un refundir igualmente firme de las nociones populares sobre el alma...”.⁽⁶⁹⁾

Según Cornford:

⁽⁶⁶⁾ Ibid. p. 20.

⁽⁶⁷⁾ Ibid. p. 20.

⁽⁶⁸⁾ Ibid. p. 20.

⁽⁶⁹⁾ F. Cornford. *Op. cit.* p. 19.

La separación de las formas platónicas de cualquier dependencia de las cosas materiales se corresponde con la separación del alma que las conoce, de cualquier dependencia con el organismo físico. El Fedón se propone dar razones a favor de ambas conclusiones al mismo tiempo. No se sostiene que ambas doctrinas estén demostradas pero se sostiene que si las Formas existen y pueden ser conocidas, entonces el alma es inmortal.⁽⁷⁰⁾

La conclusión es que las Formas tienen una existencia separada de las cosas, sin lo cual la anámnesis no tiene sentido así como que el alma tiene una existencia separada del cuerpo, de ahí que Cornford afirma: “Hay que concluir entonces que ambas doctrinas se sostienen o surgen juntas”.⁽⁷¹⁾

Por otro lado, en el *Menón* tanto Sócrates como Menón aceptan, como señala Cornford, la conclusión hipotética: “Si la verdad de las cosas está siempre en el alma, entonces el alma es inmortal”.⁽⁷²⁾

Pero como señala Cornford, algunos críticos modernos que desean tal vez transformar la doctrina de Platón en algo que nosotros podamos también aceptar, presentan a la teoría de la anámnesis de una manera tal que deja de tener conexión con la preexistencia del alma.

En el *Fedón*, a diferencia del *Menón* donde hay una prueba de la *anamnesia* basada en la experiencia sensible, según sostiene Cornford, hay “una larga y elaborada justificación de la *anámnesis*, destinada a la difícil tarea de convencer al lector, por una parte, de que el alma ha pre-existido, y, por otra, de que las vagas nociones que tiene acerca de cómo entramos por primera vez en contacto con algo tal como la “justicia en sí misma” son totalmente erróneas. No se trata de que únicamente no podamos percibirla. Tampoco podemos extraerla de ningún tipo de impresión sensible. Esta argumentación puede sostenerse con mayor asidero respecto de las Formas Morales, que

⁽⁷⁰⁾ Ibid. p. 19.

⁽⁷¹⁾ Ibid. p. 21.

⁽⁷²⁾ Ibid. p. 19.

evidentemente no son sensibles pero Platón afirma que se aplica también a las Formas Matemáticas. Intenta probar que no podemos derivar nuestro conocimiento de la Igualdad de la experiencia sensible.

De aquí deriva otra conclusión: no hay que asombrarse, entonces, de que pueda recobrar el recuerdo de lo que ha aprendido antes sobre la virtud o sobre cualquiera de las restantes cosas.

Luego dice que ya que la naturaleza toda es semejante y el alma todo lo ha aprendido, no hay que asombrarse entonces que impida a quien ha recordado- aprendido, como se ha dado en llamarlo –una sola cosa, descubrir todo el resto por sí mismo, si es decidido y constante en su búsqueda.

¿Por qué introduce aquí Platón que “la naturaleza todo es semejante”?, ¿no bastaría con señalar claramente que el alma todo lo ha aprendido todo. Si el alma lo ha aprendido todo, nada impedirá según Platón que una vez recordada una, descubrir todo el resto por sí mismo? Dejaremos sin encarar estas preguntas por el momento.

Con respecto a las creencias corrientes acerca de la naturaleza del alma, escribe Cornford: “Se consideraba profundamente al alma como una mera sombra o eidolon, un espectro insustancial, que podía muy bien diluirse cuando se separaba del cuerpo”.⁽⁷³⁾

Esta afirmación es cierta si confirma que la creencia popular era la homérica, según la cual el alma era una sombra, un eidolon un espectro insustancial, sí, pero otra creencia popular, del pueblo aunque tal vez popular en el sentido de la más extendida o prevaleciente, era la creencia órfico-pitagórico según la cual el alma es inmortal y transmigra y se va purificando.

⁽⁷³⁾ Ibid. p. 19.

En este sentido, podemos decir que la concepción platónica no es una ruptura con toda creencia popular, pues parece partir de la órfica-pitagórica.

En lo que sí estamos de acuerdo es en la ruptura con las creencias corrientes acerca de las fuentes del conocimiento “La ruptura de Platón con todas las teorías que hacían derivar el conocimiento por abstracción a partir de los objetos sensibles implicaba un repudio igualmente firme de las nociones populares sobre el alma, sea que se la considerara como un tenue doble del cuerpo, o como el resultado de una mezcla de elementos corporales. En otra palabra, la “separación” de las Formas platónicas de cualquier dependencia con el organismo físico. El Fedón se propone dar razones a favor de ambas conclusiones al mismo tiempo. No se sostiene que ambas doctrinas están demostradas; pero se sostiene que si las formas existen y pueden ser conocidas, entonces el alma es inmortal.

Platón mismo creía en ambas cosas. Y su Sócrates, diferente del Sócrates de los primeros diálogos, “utiliza cualquier recurso de elocuencia para convencer a sus interlocutores de lo que él cree, pero no conoce”.⁽⁷⁴⁾

4.8. EL FEDÓN Y LA INMORTALIDAD DEL ALMA

Señala Cornford que el *Menón* ya había anunciado la teoría de la anámnesis: “el conocimiento se adquiere no a través de los sentidos, o mediante información transmitida de una mente a otra por la enseñanza, sino en virtud del recuerdo que se produce en esta vida de realidades y verdades vistas y conocidas por el alma antes de su reencarnación”.⁽⁷⁵⁾

Es importante destacar lo que señala Cornford: “Sócrates basa esta doctrina en un relato que él da como cierto, y que ha aprendido de hombres y

⁽⁷⁴⁾ Ibid. p. 19-20.

⁽⁷⁵⁾ Op. cit. p. 18.

mujeres sabios en materia religiosa y de poetas inspirados. El alma humana es inmortal (divina) y se purifica a través de un ciclo de reencarnaciones del cual puede finalmente liberarse cuando se haya purificado del todo".⁽⁷⁶⁾

Lo importante es que Sócrates basa la doctrina de la anámnesis en un relato que da como cierto y que ha aprendido de hombres y mujeres sabios en materia de religión y de poetas inspirados ¿Quiénes son? Se refiere a las creencias órfico-pitagóricas y posiblemente a poetas como Píndaro. Dicho en otra forma: La doctrina de la anámnesis se basa en las creencias órfico-pitagóricas en la inmortalidad del alma y en la reencarnación de las almas. Supone la inmortalidad del alma y la reencarnación, que se da como supuestas. El razonamiento para concluir que el alma es inmortal es el siguiente: Dado que el alma es inmortal y ha vuelto a nacer varias veces (P.M) y puesto que ha contemplado todas las cosas, tanto en este mundo como en el otro (P.m) no hay nada (entonces) que no haya aprendido (C).

La premisa mayor es asumida, y la premisa menor se pretende que se deriva de la mayor aunque tendría que demostrar que ha contemplado todas las cosas tanto en este mundo como en el otro, lo que se da por descontado. El razonamiento es lógicamente válido, pero la conclusión no es convincente.

Escribe Antonio Gómez Robledo que:

La gran novedad del *Fedón*, con respecto a los diálogos anteriores y en este particular, es la vinculación que ahora establece expresamente Platón entre la teoría de las ideas y la teoría de la reminiscencia. En el *Menón* en efecto, según vimos con antelación, aparece la reminiscencia dentro de un contexto estrictamente gnoseológico, en cuanto hipótesis explicativa del método mayéutica; ahora, en cambio, la vinculación antedicha tiene lugar al proponer Platón el argumento de la reminiscencia como una de las pruebas demostrativas de la inmortalidad del

⁽⁷⁶⁾ Op. cit. p. 21.

alma. Considerémosla no en todo su desarrollo, sino apenas en sus puntos de enlace con la teoría de las Ideas.⁽⁷⁷⁾

Que nuestra educación, en lo que tiene de más importante, como son las proposiciones científicas, no es otra cosa que un proceso de recuerdo, una progresiva exhumación de verdades inexplicablemente ya aprendidas como luego olvidadas, “es algo que Platón da por supuesto o predemostrado”.⁽⁷⁸⁾

Es de notar lo que señala Gómez Robledo acerca de que “por el hecho mismo de haber ahora vinculado Platón, según dijimos, el conocimiento de las Ideas con la teoría de la reminiscencia, las Ideas están ya desde este momento, y por más que todavía no se diga expresamente así, separadas de las cosas sensibles, ubicadas en aquel otro mundo donde estuvo el alma en su vida anterior, y cuya visión quedó para ella borrada, o por lo menos obnubilada, al sumirse en el río del olvido, antes de ir a animar su cuerpo mortal. Tal es la conclusión que por su parte deriva Ross, al decir que: “La doctrina de la reminiscencia implica claramente la existencia separada de las Ideas las cuales no están ya, ni siquiera imperfectamente, incorporadas en las cosas sensibles, sino que existen aparte en toda su pureza”[D. Ross. Op. cit. p. 25].

“Con esto tenemos ya la hipostatización de las Ideas, o como decimos desde la Edad Media, el realismo de los universales. Y por lo mismo también —y es nuestra segunda observación— se le plantea a Platón⁽⁷⁹⁾, inexorablemente y desde este momento el tremendo problema de la comunicación entre ambos mundos: inteligible o eidético, sensible o fáctico, que de tal suerte han quedado divididos. Porque de algún modo, por separados que estén, tienen que comunicarse entre sí, ya que de algún modo se parecen, a pesar de todo, las

⁽⁷⁷⁾ Gómez Robledo, A. *Platón: Los Seis Grandes Temas de Filosofía*. pp. 137-138 subrayado nuestros.

⁽⁷⁸⁾ *Ibid.* p. 138.

⁽⁷⁹⁾ *Ibid.* p. 143.

cosas iguales y lo igual en sí, y por algo el espectáculo de lo primero remite a lo segundo, así no sea como el excitante que despierta la reminiscencia.

Platón distingue muy bien entre las cosas iguales y lo igual en sí,

Lo que por lo tanto –comenta Ross- está presente en el individuo particular no es, estrictamente hablando, la Idea sino una copia imperfecta de la Idea” “De otra manera en efecto –escribe Gómez Robledo- se contradiría Platón flagrantemente, con lo que dice antes, en el mismo diálogo, sobre la radical impotencia en que están las cosas sensibles para alcanzar la consistencia óptica de las Ideas.⁽⁸⁰⁾

Si fuera así,

No tendría razón la teoría de la reminiscencia ya que las Ideas presentes en las cosas, nos serían dadas inmediatamente y con la sensación. Ahora bien, Platón dice bien claro que no es así, sino que la experiencia sensible es apenas el incentivo o la ocasión para que se despierte en nosotros el recuerdo de algo muy distinto, que el alma ha contemplado ya en una vida anterior.⁽⁸¹⁾

El argumento de la reminiscencia, en fin, aún limitado su alcance probatorio a la sola preexistencia del alma, es solidario de todo en todo de la teoría de las Ideas, y más concretamente aún, de su existencia separada. Con toda claridad dice Platón que no hay otra opción sino la de admitir o rechazar conjuntamente la existencia de las Ideas y la reminiscencia: “si no hay esto, tampoco aquello”.⁽⁸²⁾[76e].

Sostiene Gómez Robledo que si en otro mundo vimos las ideas, es por estar en otro mundo; de no ser así, no pudimos verlas jamás. No es posible la solución aristotélico-tomista -o la husserliana tan semejante-, según la cual alcanzamos la intuición de la esencia por la abstracción ideatoria, porque esto supone que la idea está fundamentalmente de las ideas, porque esta solución a su vez, descansaría en el supuesto de que Dios crea directamente el alma

⁽⁸⁰⁾ Gómez Robledo. *Op. cit.* pp. 143-144.

⁽⁸¹⁾ Gómez Robledo. *Op. cit.* p. 152.

⁽⁸²⁾ *Ibid.* p. 153.

intelectual, dotándolo a nati vitati de un patrimonio de nociones infusas que se va actualizando con la experiencia. Pero si es así, las ideas están en el Creador y no son como en la filosofía platónica, autosuficientes.

En conclusión —escribe Gómez Robledo— y si hay que probar no sólo la preexistencia, sino la supervivencia del alma, habrá que mostrar entre el alma y las ideas una afinidad tal que nos obligue a reconocer en el alma esos mismos caracteres de autosuficiencia y total emancipación de la materia que son distintivos de la idea.⁽⁸³⁾

En efecto, Platón, ante la insuficiencia de las demostraciones —no prueba— como dice Gómez Robledo, va a tratar de establecer la identidad entre el alma y la idea.

A satisfacer este requerimiento —continúa Gómez Robledo— se dirige la tercera prueba, que, según se reconoce generalmente, es de toda la única eficaz, o en todo caso la que tiene por punto de apoyo el que debe tenerse en una demostración de esta especie, que es la consideración de la naturaleza intrínseca del alma. (Ibid p. 35a).

El razonamiento de Gómez Robledo es el siguiente: ¿Cuál será esta naturaleza? no la misma tal vez, pero si muy semejante o pariente de la naturaleza que es propia de la Idea. A priori puede afirmarse que deber ser así, por aplicación del viejo principio de que lo semejante no es conocido sino por lo semejante; ahora bien, es un hecho que, por la reminiscencia o por lo que se quiera, y por imperfecto que puede ser además, tenemos conocimiento de las Ideas. Pero “no sólo a priori, sino a posteriori también, por la experiencia íntima y el análisis de las operaciones del alma, podemos llegar a la misma conclusión”.⁽⁸⁴⁾

⁽⁸³⁾ Ibid. p. 359.

⁽⁸⁴⁾ Ibid. p. 356.

Sostiene Antonio Gómez Robledo que en todo el diálogo Fedón “encontramos el postulado de la cognoscibilidad de la Idea”.⁽⁸⁵⁾

Y como hemos visto, si no se acepta la existencia de las Ideas, no es posible aceptar la teoría de la reminiscencia, segundo argumento para demostrar la inmortalidad del alma. Pero se podría aceptar la existencia de las Ideas, sin aceptar su cognoscibilidad.

La palingenesia o reencarnación es el fundamento de la reminiscencia en el Menón pues el alma ha conocido todo antes de encarnarse en un cuerpo.

En el Fedón, reconocer lo igual es posible porque hemos conocido antes lo igual-en-sí, también en la preexistencia del alma.

Escribe Gómez Robledo que “Platón en el *Fedón* parece haber sido consciente de los defectos de la primera prueba de la inmortalidad del alma, basada en los contrarios, y por eso dice Sócrates que hay que ligarla con la segunda que presenta enseguida, o sea la prueba por la reminiscencia”.⁽⁸⁶⁾

Comentando lo que dice Sócrates en 74e de que no hay identidad entre las igualdades y lo Igual en sí, dice Gómez Robledo:

No sólo no hay identidad, sino que son dos regiones ópticas perfectamente distintas, ya que la perfecta unidad formal, la absoluta y permanente identidad de algo consigo mismo, es lo típico y exclusivo de la Idea, de ella nada más ¿cómo, entonces, llegamos al conocimiento de aquello que, en su determinación formal por lo menos, no nos ofrece por ninguna parte la experiencia?”⁽⁸⁷⁾

Esta pregunta es según Gómez Robledo una aporía que es la mayor tal vez en la teoría del conocimiento. Nos parece una exageración y una captación acrítica del planteamiento de Platón sobre la Igualdad en sí.

⁽⁸⁵⁾ Gómez Robledo, Antonio. *Platón: Los Seis Grandes Temas de Filosofía*. FCE. p.137.

⁽⁸⁶⁾ Cf. *Op. cit.* p. 357.

⁽⁸⁷⁾ Gómez Robledo, Antonio. *Op. cit.* pp. 138-139.

Dos soluciones de esta aporía son la de Aristóteles y la de Husserl que

Gómez Robledo presenta así:

La solución de esta aporía, la mayor tal vez en la teoría del conocimiento la encontrará Aristóteles al radicar de algún modo la Idea platónica –que será luego la Forma aristotélica en la constitución óptica de la cosa misma, y al tratar de explicar después como mediante la intervención del llamado por él “entendimiento activo”, es posible abstraer la forma esencial del concreto sensible. Es la opinión denominada por Husserl, excelentemente por cierto, abstracción ideator y de nuestra parte no hemos percibido nunca otra solución posible, a condición, por supuesto, de que previamente se admita que a la existencia concreta responde de algún modo esto que llamamos esencia.⁽⁸⁸⁾

Como sabemos, Platón planteó la separación entre las Ideas o Formas trascendentes y entre lo sensible y lo inteligible aunque en el mismo Fedón la percepción es la que lleva al recuerdo de las Formas.

Refiriéndose al segundo argumento de Platón en el Fedón, escribe León Robin:

Se apoya en la reminiscencia y se recuerda explícitamente en ella la exposición del Menón pero con nuevas ampliaciones que precisan lo que el Menón y el Cratilo llaman la verdad de las cosas. Una sensación actual no sólo despierta el pensamiento de lo que anteriormente estaba unido a ella, sino también lo que se le asemeja. De esta manera las igualdades diversas y variables a la experiencia sensible despiertan en nosotros el pensamiento de una igualdad perfecta, inmutable, una que existe en sí invisible, separada de las cosas iguales como algo distinto (74 a.c. 79 a). Es preciso, pues, que hayamos conocido anteriormente esta igualdad a la que se parecen imperfectamente las igualdades sensibles, a la que estas aspiran sin alcanzarla jamás y con la que las comparamos como un modelo...⁽⁸⁹⁾

El segundo argumento –a favor de la inmortalidad del alma, en el Fedón –escribe Grube– se basa en la doctrina del Recuerdo, así como en la existencia de las Ideas, objeto de aquél. Si se admite que existen las formas y que el conocimiento es el recuerdo de ésta causado por la percepción sensible –y

⁽⁸⁸⁾ Gómez Robledo, A. *Platón: Los Seis Grandes Temas de Filosofía*. FCE. p.139.

⁽⁸⁹⁾ *Ibid.* p. 180

Simmias y Cebes lo admiten con entusiasmo tras las explicaciones pertinentes acerca de la que Sócrates quiere decir-, se deducirá entonces “necesariamente que el alma existe antes del nacimiento; pero si existe antes del nacimiento, también existirá después de la muerte, por fuerza del primer argumento (originación del opuesto a partir del opuesto)”.⁽⁹⁰⁾

Este argumento demuestra como dice Grube, que el alma existe antes del nacimiento. Se deduce necesariamente esto – y no la inmortalidad del alma – si se admite que existe las ideas y que el conocimiento es el recuerdo de estas -causado por la percepción sensible- pero, si no se admite la existencia de las ideas, tampoco se puede admitir el recuerdo, pues la anamnesis es el recuerdo de las ideas. Como dice este estudioso de Platón en otra parte, la teoría de la anámnesis tiende un puente entre las cosas y las Ideas, y entre el cuerpo y el alma, ya que la percepción es percepción de las cosas sensibles.

Desde el punto de vista lógico, se puede aceptar que el alma exista antes del nacimiento y recusar que no perezca con la muerte del cuerpo. La preexistencia no garantiza la inmortalidad. En efecto, el argumento de la reminiscencia por sí solo, no demuestra la inmortalidad del alma. Según hemos visto, Grube, por ejemplo, sostiene que si existe antes del nacimiento, también existirá después de la muerte, por fuerza del primer argumento (originación de lo opuesto a partir de lo opuesto). Inclusive como señalan Simmias y Cebes, ha quedado demostrado que el alma dura más que el cuerpo, pero que de ello no se sigue que el alma no haya de dejar de existir después de una o varias vidas. Pero también plantean que el alma es armonía.

⁽⁹⁰⁾ Ibid. p. 180

Sócrates mismo señala que “en tal caso (si el alma es armonía), no sería posible que preexistiera al cuerpo, y que, si se acepta que el alma es armonía, no es posible ya aceptar la teoría del recuerdo”.⁽⁹¹⁾

¿Por qué? Porque entonces el alma no podría preexistir al cuerpo. La teoría de la reminiscencia, pues, es incompatible con la teoría de que el alma es armonía. Grube escribe a propósito del *Fedón*: “Existen poderosos motivos para considerar las enseñanzas del *Fedón*, por más que sean espléndidas, como un intelectualismo puro, que se divorcia de la vida y tiene como objetivo supremo la conservación eterna del alma en el frigorífico de las formas absolutas, eternamente congeladas”.⁽⁹²⁾

En virtud de la homogeneidad de la naturaleza - dice Platón - el alma conoce todas las cosas. Esto se interpreta - por ejemplo Gómez Robledo - como el razonamiento causal o razonamiento deductivo, siendo para él, éste, el significado de la reminiscencia en el *Menón* y diferente de la presentación del *Fedón*.

Dice Gómez Robledo que de aquí desprende muy lógicamente Platón la preexistencia del alma o su encarnación en el cuerpo, y declara además, que hay una igual necesidad de existencia para el alma y para aquellas realidades en sí, o sea la mutua solidaridad del alma con las Ideas.

Existen cosas visibles compuestas y que no se mantiene jamás idéntica y otras en cambio son realidades simples e invisibles, que guardan siempre su identidad. El cuerpo se parece a las primeras y el alma a las segundas.

⁽⁹¹⁾ Grube. *Op. cit.* p. 200.

⁽⁹²⁾ *Op. cit.* p. 202.

El alma se asemeja a lo divino, y el cuerpo a lo mortal. Pero como lo divino es del todo indisoluble, al alma conviene en consecuencia, o bien la absoluta indisolubilidad, o por lo menos algo que se le aproxime.

El alma con todo el parentesco o semejanza que pueda tener con las Ideas, no es, después de todo, una Idea. No es desde luego, un paradigma ni tiene tampoco la absoluta inmovilidad eidética ya que como acaba de decirsenos, pasa de un estado a otro, errante y divagada en su comercio con las cosas sensibles. Puede darse en ella, por tanto, cierta disolución parcial, y aunque Platón no diga más, podemos entender que se trata de la pérdida, con la muerte, de las potencias sensitivas: la irascible y la concupiscible, ya que la inmortalidad solo se predica formalmente sino del alma intelectual. Lo que queda firme es que el alma escapa a la disolución total a que están irremediabilmente sujetos el cuerpo y las cosas compuestas.

Tal es la tercera y más célebre prueba platónica y ahora veamos hasta que punto es concluyente. Ateniéndonos a la letra del texto, la prueba parece ser en todo solidaria de la teoría de las Ideas, del mismo modo que lo son entre sí las pruebas que antes examinamos de los contrarios y la reminiscencia. Si así fuera debería caer con aquella teoría, y así lo sostienen numerosos intérpretes. Quizá, empero, se trate de una solidaridad más de hecho que de derecho, lo que un simple dato en la historia de la filosofía, o sea la ascensión de la prueba platónica, en lo sustancial y despojada de la teoría de las Ideas, en la patrística y la escolástica.

Sobre la prueba de la inmortalidad del alma basada en su simplicidad dice Gómez Robledo que Taylor observa que la prueba platónica, tal como Kant la conoció por los escritos de Wolff o de Mendelsohn, es un mero fantasma de

la que se nos presentan en el Fedón: y por esto puede aquél triturarla entre sus antinomias.

Pero Platón, que va como siempre, según diría Jaeger, en buscar del centro divino, pone toda énfasis, no tanto en la simplicidad del alma cuanto en su deformidad, en su parentesco con lo divino, y siendo así, no le afecta la observación de Kant en el sentido de que la descomposición no es el único modo como un alma puede perecer...⁽⁹³⁾

Señala Guthrie que en el *Menón* el Alma ha visto todas las cosas y que en el *Fedro* describe Platón el circuito de los dioses y de las almas filosóficas que en el cielo la verdad con el ojo de la mente ven.

Aquí está la respuesta de Platón a una objeción que se ha planteado algunas veces que la *anámnesis* solamente empuja la cuestión "erística" de Menón un paso más atrás. Si es imposible averiguar lo que uno conoce ya, ¿Cómo el alma aprendió en primer lugar lo que "recolecta" en esta vida? Su respuesta es que no tuvo que aprender sino conoció las formas por directa familiaridad. La analogía con la visión es significada seriamente. *Nous* la más alta facultad intelectual, no es la habilidad de razonar cosas para llegar a una conclusión: es (para ambos, Platón y Aristóteles) lo que uno captura intuitiva e inmediata de la realidad, un contacto directo entre la mente y la verdad mientras estamos en el cuerpo, tal contacto puede solamente ser recuperado como la culminación de un proceso de razonamiento (identificado en el *Menón* 98a con la *anámnesis*), pero para la mente descorporizada la visión es directa e inmediata.⁽⁹⁴⁾

⁽⁹³⁾ Ibid. p. 362.

⁽⁹⁴⁾ Ibid. pp. 252-253.

CAPITULO V

LA SIGNIFICACIÓN PEDAGÓGICA Y COGNOSCITIVA DE LA TEORÍA PLATÓNICA DE LA REMINISCENCIA

5.1. MATHESIS Y ANÁMNESIS: EL COMENTARIO DE HEIDEGGER

Una vez que hemos configurado la teoría de la reminiscencia tal como se expone dialécticamente en el Menón y el Fedón; abordaremos (como aspecto central de nuestra investigación) la importancia y significación de esta teoría para la educación y el conocimiento.

La teoría de la reminiscencia o anámnesis sostiene que mathesis; esto es, aprender, es anámnesis, reminiscencia, recuerdo. Finalmente en esta investigación sobre la teoría de la anámnesis o reminiscencia queremos mostrar su influencia respecto al conocimiento, el aprendizaje y la enseñanza. Para ello nos basaremos en algunos filósofos destacados que han expuesto ideas interesantes sobre esta teoría en relación con el conocimiento y la educación que puede compararse con las actuales teorías sobre el aprendizaje y la enseñanza y el papel del profesor o educador. Nos interesa ahora la relación entre la anámnesis y la educación y comenzaremos citando lo que dice Heidegger sobre máthesis, quiere decir - escribe Heidegger- el aprender; lo aprendible. Según lo dicho, con esta denominación se mientan pues las cosas en cuanto son aprendibles. "Aprender es un modo del tomar y del apropiarse..."⁽¹⁾ Tomar significa según Heidegger "apropiarse de una cosa y disponer de ella".⁽²⁾

⁽¹⁾ Heidegger, M. *La Pregunta por la Cosa*. Editorial Sur. Buenos Aires. 1984. p. 72

⁽²⁾ Ibid. p. 72

Ahora bien, el ejercicio, según Heidegger es una forma de aprender, pero, como precisa "No todo aprender, es un ejercitar. Pero, ¿cuál será entonces la esencia del aprender en el sentido auténtico de? ¿Por qué el aprender es un tomar?".⁽³⁾

Lo que aprendemos en el ejercicio es una parte muy limitada de lo que se puede aprender de la cosa, dice Heidegger. Lo que es una cosa lo sabemos anteriormente porque sin ese conocimiento no percibimos la cosa. "Cuando tomamos conocimiento en forma explícita - escribe Heidegger - y de manera determinada, entonces introducimos algo que en verdad ya tenemos. Precisamente este "tomar conocimiento de" es la auténtica esencia del aprender, de la mathesis".⁽⁴⁾

De las cosas hay un conocimiento previo. Estas son las mathématas, las cosas en cuanto las introducimos en el conocimiento como lo que de ellas es conocido de antemano.

Las mathématas, son las cosas -escribe Heidegger- en cuanto las introducimos en el conocimiento como lo que de ellas ya es conocido de antemano, el cuerpo en cuanto corporeidad, la planta en cuanto vegetal, el animal en cuanto animalidad, la cosa en cuanto cosidad, etc. Este verdadero aprender es por lo tanto un tomar muy notable, en el cual el que toma, toma solo aquello que en el fondo ya tiene...⁽⁵⁾

Este conocimiento de lo que de las cosas ya es conocido de antemano, es el verdadero aprender. No algo que se recibe de fuera como afirman ahora los modernos teóricos de la educación, decía Heidegger. No se aprende tan solo con establecer un contacto con el objeto o concepto. Se llega a aprender

⁽³⁾ Ibid. p. 72

⁽⁴⁾ Ibid. p. 72

⁽⁵⁾ Ibid. p. 74

recién cuando se experimenta lo que toma, como aquello que ya se tiene. Un verdadero aprender hay sólo allí donde el tomar aquello que ya se tiene es un darse a sí mismo y se experimenta como tal. Por eso, enseñar no es otra cosa que dejar aprender a los otros, es decir, inducirse mutuamente a aprender. Es lo que afirman los novísimos teóricos de la educación ahora coincidiendo con Heidegger y antes con la teoría de la anamnesis de Platón (ej. Menón).

Enseñar, dice Heidegger, es dejar aprender a los otros. Esto es muy sugestivo y muy actual en pedagogía, pero parece diferente a la anámnesis o reminiscencia; pues en la teoría platónica aprender es recordar, y al menos en el Menón el maestro o guía lo que hace es ayudar a recordar o suscitar el recuerdo mediante preguntas, o podemos decir, por el método mayéutica. La reminiscencia no es un dejar aprender; aunque en Heidegger, aprender es tomar conocimiento de lo que uno sabe de antemano, y el enseñar es un dar, un ofrecer pero en el enseñar, como hemos visto, se da al alumno solamente la indicación de tomar, para sí, lo que ya tiene.

Escribe Heidegger; "ese aprender es el más difícil: tomar conocimiento realmente y hasta el fondo, de lo que ya sabemos desde siempre...".⁽⁶⁾ Es realmente la anamnesis o algo muy parecido.

En cualquier caso aprender supone un conocimiento previo; un saber que ya sabemos desde siempre, y es tomar conocimiento realmente y a fondo de lo que ya sabemos desde siempre. Así la aporía suscitada por Menón tiene una respuesta similar a la que dio Platón con la teoría de la reminiscencia.

⁽⁶⁾ Ibid. p. 74.

La mathemata, lo matemático - escribe Heidegger - es aquello “de” de las cosas, que en verdad ya conocemos; por consiguiente no es algo que extraemos de las cosas sino algo que, en cierto modo, llevamos con nosotros mismos...”.⁽⁷⁾

¿Qué es ese saber “de” las cosas que en verdad ya conocemos y que por consiguiente no es algo que extraemos de las cosas como pretende el empirismo? Es un saber innato como sostenían racionalistas como Descartes, en oposición a la tabula rasa que sería la mente, según los empiristas como Locke, por ejemplo.

Sostiene Heidegger que la sentencia que puso Platón en la entrada de sus Academia. (“Nadie que no haya comprendido lo matemático debe tener entrada aquí”)

No significa tan sólo, ni en primer lugar, que uno debe estar instruido en la materia “geometría” sino que debe comprender que el saber de los presupuestos básicos de todo saber y la actitud apoyada en tal saber, son la condición fundamental para el poder saber y el saber correcto. Un saber que no pone a sabiendas su fundamento, limitándose en él, no es un saber sino un opinar. Lo matemático, tomado en el sentido original de aprender a conocer aquello que ya se conoce es el presupuesto fundamental del trabajo “académico”.⁽⁸⁾

El aprender es un tomar conocimientos de lo que en el fondo ya se tiene. Esta es la esencia del aprender, según Heidegger y aunque no es un recuerdo sino un tomar conocimiento de lo que ya se tiene, indica un conocimiento innato, a priori, como en la teoría de la anámnesis, sólo que en Heidegger, es algo permanente que está ahí; la animalidad, la corporeidad, la cosidad, o sea la esencia o lo general.

⁽⁷⁾ Ibid. p. 75

⁽⁸⁾ Ibid. pp. 71-72

Las modernas y actuales concepciones pedagógicas concuerdan con lo que dice Heidegger: "El enseñar corresponde a este aprender. Enseñar es un dar, un ofrecer; pero en el enseñar no se ofrece lo aprendible, sino que se da al alumno solamente la indicación de tomar para sí lo que ya tiene".⁽⁹⁾

5. 2. LA INMANENCIA DEL CONOCIMIENTO SEGÚN HEGEL

Hegel dice que Sócrates busca en su propia conciencia el espíritu general que no encuentra en la realidad; "de este modo, ayuda también a los demás a cuidar de su propia moralidad despertando en ellos esta misma conciencia: la que es en sus propios pensamientos donde han de buscar lo bueno y lo verdadero, es decir, el ser en sí de la conducta y del saber..."⁽¹⁰⁾

Para Hegel "lo que no se aprende de la experiencia es lo general y en la reminiscencia platónica se trata del retorno de la conciencia a sí misma; se manifiesta - en Platón, muy prolijamente- bajo la forma de que el hombre no puede aprender nada, tampoco la virtud, lo cual no quiere decir que la virtud no forma parte de la ciencia. Lo que ocurre es que, según demuestra Sócrates, lo bueno no viene de afuera; no es susceptible de ser enseñado, sino que va implícito en la naturaleza misma del espíritu. En general, el hombre no puede recibir pasivamente algo que se le dé desde afuera, al ser moldeada; todo se encuentra ya en el espíritu del hombre, aunque parezca que éste lo aprende todo. Es cierto que todo comienza de fuera adentro, pero esto es solo el principio; la verdad es que esto no es más que el impulso inicial para el desarrollo del espíritu.

⁽⁹⁾ Ibid. p. 74.

⁽¹⁰⁾ Hegel. *Lecciones de Historia de la Filosofía*. FCE. T. II. 1979. p. 63

“Todo lo que tiene un valor para el hombre, lo eterno, lo que es en y para sí se contiene en el hombre mismo y se desarrolla partiendo de él”.⁽¹¹⁾

Según esta larga cita de Hegel, aunque se refiere a lo moral como lo veía Sócrates, lo bueno no viene de fuera y el hombre no puede recibir pasivamente algo que se le de desde fuera.

Aquí Hegel interpreta la teoría de la reminiscencia platónica como antiempirismo. Hegel afirma que aprender significa aquí “simplemente, cobrar conocimiento de lo ex”.⁽¹²⁾

Exponiendo la filosofía de Platón, escribe Hegel: “La fuente a través de la cual cobramos conciencia de lo divino es la misma con que nos encontrábamos ya en Sócrates (supra pp. 635): El espíritu del hombre contiene dentro de sí mismo, según esta manera de concebir, lo esencial, y para conocer lo divino hay que desarrollarlo a base de uno mismo y elevarlo a conciencia...”.⁽¹³⁾

Según Hegel esta disposición de lo socrático es sobre la inmanencia del conocimiento en el espíritu del hombre. Pero, mientras que en los socráticos esta disquisición acerca de la inmanencia del conocimiento en el espíritu del hombre se presentaba en general, bajo la forma del problema de si la virtud es susceptible de ser enseñada, y en el sofista Protágoras bajo la forma de si la sensación es lo verdadero, lo que guarda la más íntima relación con el contenido de la ciencia y con la diferencia entre ésta y la opinión. Platón sostiene que “la formación del espíritu para poder llegar a este conocimiento no

⁽¹¹⁾ Ibid. p. 63

⁽¹²⁾ Ibid. p. 67

⁽¹³⁾ *Op. cit.* pp. 162-163

es un aprendizaje como tal, sino que lo que parece que aprendemos es, sencillamente, una reminiscencia".⁽¹⁴⁾

Se trata para Hegel del concepto de lo verdaderamente general en su movimiento. Dice que Platón da a su problema un sentido especulativo completamente opuesto a la concepción empírica del conocimiento.

Para Platón, según Hegel, la verdadera naturaleza de la conciencia consiste en ser espíritu, en el cual existe ya aquello que es su objeto, y esto no es otra cosa que

El concepto de lo verdaderamente general en su movimiento: el concepto de género que es en sí mismo su propio devenir, en cuanto que es ya previamente, en sí, lo que está llamado a llegar a ser para sí; movimiento, como se ve, en el que no sale del marco de si mismo. Este género absoluto es el espíritu, cuyo movimiento no es sino el retorno constante a sí mismo, por donde no existe, para él, nada que no sea ya en sí; según esto, el aprender es este movimiento, en el que no se incorpora a él nada extraño sino que es su propia esencia lo que cobra ser para él o se eleva a su conciencia.⁽¹⁵⁾

Los pensamientos generales no proceden de fuera y son lo verdaderos, pero no sucede así con las representaciones de las cosas concretas temporales que proceden de fuera. "Las representaciones de las cosas concretas, temporales, transitorias, proceden evidentemente de fuera, pero no así los pensamientos generales, los cuales, como lo verdadero que son, tienen sus raíces en el mismo espíritu y forman parte de su naturaleza; lo cual equivale a rechazar todo lo que sea autoridad".⁽¹⁶⁾

⁽¹⁴⁾ Ibid. p. 163

⁽¹⁵⁾ Ibid. pp. 163-164.

⁽¹⁶⁾ Ibid. p. 164

Vemos que existe diferencia entre lo que sostiene Hegel aquí y lo que dice Heidegger para quien la cosidad es previa al conocimiento de las cosas particulares.

Sobre la palabra “recuerdo” escribe Hegel:

Claro está que la palabra “recuerdo” es, en un sentido, una expresión poco afortunada: concretamente, en el sentido en que alude a la reproducción de una representación que ha tenido ya en otro tiempo. Pero la palabra “recuerdo” tiene, además, otro sentido, que le da la etimología: es el convertirse en algo interior, el de adentrarse en sí mismo: tal es, en realidad, el profundo sentido conceptual de esta palabra. Como se sabía en las épocas prístinas del español, recordar ha volver en sí en este sentido, si puede decirse que el conocer lo general no es otra cosa que recordar, adentrarse en sí, convertir en algo general lo que empieza manifestándose de un modo externo y como algo múltiple, para lo cual nos adentramos en nosotros mismos y elevamos a conciencia nuestro interior.⁽¹⁷⁾

Señala Hegel el profundo sentido conceptual de la palabra “recuerdo” aunque es en un sentido, una palabra poco afortunada por tener una representación de algo ocurrido en otro tiempo.

Sí “recordar” es adentrarse en sí mismo, convertirse en algo interior, entonces el conocimiento que Hegel conceptúa como conocer lo general no es otra cosa que recordar, es decir, adentrarse en sí.

Señala Hegel que en Platón la palabra “recuerdo” tiene con frecuencia el primero de los sentidos.

Sin embargo,- escribe Hegel- no puede negarse que, en Platón, la palabra “recuerdo” presenta con frecuencia el primero de los dos sentidos, o sea el sentido empírico. Ello se debe a que Platón expone, a veces, por vía de representación y de un modo mítico el verdadero concepto de que la conciencia es, en si misma, el contenido del saber, por donde se presenta precisamente aquí la

⁽¹⁷⁾ Ibid. p. 164.

confusión entre la representación y el concepto a que nos referíamos antes (Supra pp. 149s).⁽¹⁸⁾

Hegel señala la distinción entre la representación y el concepto de “recuerdo” no de un modo mítico.

En el Menón trata Sócrates de demostrar, tomando como ejemplo un esclavo que no ha recibido instrucción alguna, cómo el aprender no es sino recordar.

En el Fedón, Platón trata de demostrar que el alma tuvo ya una existencia anterior a esta vida puesto que el aprender no es sino recordar, “en lo que va implícito –escribe Hegel- el que el alma es ya en sí misma lo que está llamada a ser para sí”.⁽¹⁹⁾

5.3. ANÁMNESIS Y LENGUAJE SEGÚN GADAMER

En Platón conocer es recordar y se recuerda lo que se ha percibido: lo que se ha visto en el Hades. La que ha visto lo igual en sí es el alma. El segundo argumento del Fedón es el de la anámnesis que sirve para probar la preexistencia del alma.

Como los conceptos matemáticos no se encuentran en la experiencia, el conocimiento tiene que ser un recordar. “Sócrates dice –escribe Gadamer- que el conocimiento tiene que ser un recordar porque cosas como los conceptos matemáticos, por ejemplo to ison, lo igual en sí, no se pueden recabar del ámbito de la existencia, donde no hay nunca dos entes perfectamente iguales (y a este respecto viene a la mente la metafísica de Leibniz).

⁽¹⁸⁾ Ibid. p. 164

⁽¹⁹⁾ Ibid. pp. 164-165

“El concepto matemático de igual es la igualdad perfecta que no se puede hallar nunca en la experiencia sensible, y esto prueba la preexistencia del alma que ha visto ese igual en sí que no es visible en la experiencia existencial...”⁽²⁰⁾

Gadamer recuerda que el segundo argumento, “introducido por Simias como una doctrina socrática famosa, es el de la anámnesis”.⁽²¹⁾

Sostiene Gadamer una analogía entre la anamnesis y el “misterio del lenguaje”.

Afirma Hans- Georg Gadamer que la memoria es vida del espíritu.

Escribe también:

La anámnesis platónica es análoga al misterio del lenguaje: no tiene principio, así como tampoco es posible deducir las palabras de un principio. Hablar un lenguaje es una totalidad, una estructura en la que estamos inmersos; así como el recordar, que es una forma con la que articulamos nuestras experiencias, es un proceso que tal vez comience ya en el embrión. De este no estoy seguro, porque no tengo memoria de mi estado embrionario, pero este no es lo importante. Lo importante es que la memoria es percibir de nuevo, retomar.⁽²²⁾

¿Cuál es la analogía entre la anámnesis platónica y el misterio del lenguaje, según Gadamer? Dice que no tiene principio la anámnesis así como tampoco es posible deducir el lenguaje de un principio. ¿En qué sentido principio? Sostiene Gadamer que el lenguaje es una totalidad, una estructura en la que estamos inmersos. El recordar es una forma con la que articulamos nuestras experiencias. Ambos, el lenguaje y el recordar constituyen un proceso

⁽²⁰⁾ Hans - Georg Gadamer. *El inicio de la Filosofía Occidental*. Ediciones Paidós. 1ª. Edición. p. 50.

⁽²¹⁾ Ibid. p. 50.

⁽²²⁾ *El Inicio de la Filosofía Occidental*. Ediciones Paidós. 1ª. Edición. 1995. p. 33.

que tal vez comience ya en el embrión. Dice que de esto no está seguro porque no tiene memoria de su estado embrionario.

Hemos querido mencionar a Gadamer por la analogía que pretende establecer entre la anámnesis y el lenguaje aunque la analogía no nos parece convincente sino forzada.

5.4. LOGOS, EJERCICIO DEL PODER; LOGOS, EJERCICIO DE LA MEMORIA.

En una intervención del debate después de las conferencias de Michel Foucault, con el título La verdad y las formas jurídicas y que figura en el “apéndice” de las mismas, Michel Foucault dice que está de parte de los sofistas porque “en ellos hay una práctica y una teoría del discurso que son esencialmente estratégicas; establecemos discursos y discutimos no para llegar a la verdad sino para vencerla. Es un juego: ¿Quién perderá? ¿Quién vencerá? Por esto me parece muy importante la lucha entre Sócrates y los sofistas...”⁽²³⁾

La oposición entre los sofistas y Sócrates (y Platón) se expresaría en que para Sócrates no vale la pena hablar si no es para decir la verdad.

Para los sofistas escribe Foucault –hablar, discutir y procurar conseguir la victoria a cualquier precio, valiéndose hasta de las astucias más groseras, es importante porque para ellos la práctica del discurso no está dissociada del ejercicio del poder. Hablar es ejercer un poder, es arriesgar su poder, arriesgar, conseguirlo o perderlo todo. Allí hay algo muy interesante que el socratismo y el platonismo alejaron completamente: el hablar, el logos, a partir de Sócrates no es más el ejercicio de un poder; es un logos que no es más que un ejercicio de la memoria. Este pasaje del poder a la memoria es algo más importante...”⁽²⁴⁾

⁽²³⁾ Op. cit. p. 155.

⁽²⁴⁾ Op. cit. pp. 155-156.

Es interesante lo que dice Michel Foucault con respecto a que el socratismo y el platonismo alejaron completamente la concepción sofística del hablar, del logos como ejercicio del poder. El hablar, el logos, a partir de Sócrates no es más el ejercicio del poder sino un ejercicio de la memoria. A partir de Sócrates ocurre según Foucault un pasaje del poder a la memoria. ¿Por qué? Porque se trata de recordar o hacer recordar la verdad o lo que uno ya sabe de antemano; en el caso de Platón: las Ideas que el alma contempló y conoció antes de encarnarse en un cuerpo.

Para Sócrates el hablar es para decir la verdad; si no es así, no vale la pena hablar. Para los sofistas el logos no es más un ejercicio de la memoria sino un ejercicio del poder.

La posición de Foucault es muy diferente de la de Hegel o de Heidegger: muy opuesta a la reminiscencia, innatismo del conocimiento, apriorismo.

Frente a estas opiniones de tan notable estudioso, se puede sostener con Francis Cornford, que la larga y elaborada justificación del Fedón “Parezca o no consistente al lector este argumento, el hecho es que la anámnesis es aceptada por todos y luego reafirmada (92a) y en ninguna de las obras de Platón se la pone siquiera en duda”.⁽²⁵⁾

Aunque es plausible que la doctrina sofística instaure una praxis vinculante entre logos y poder, creemos que para la praxis pedagógica es tan o más importante vincular el logos con la memoria. Sobre este último punto, el enfoque platónico resulta sugestivo.

⁽²⁵⁾ Cornford. *Op. cit.* p. 21.

Es cierto que no sirve un aprendizaje puramente memorístico, de repetición, pero la memoria, el recuerdo, la capacidad de recordar es fundamental para el conocimiento (también para las computadoras). Cuando los pedagogos actuales como Ausubel señalan la importancia de los conocimientos previos, éstos tienen que recordarse. Cuando afirman que el docente (los constructivistas) es o debe ser solamente un “facilitador” que no tiene que imprimir en el alumno contenidos desde fuera, no podemos dejar de recordar el Menón y la doctrina de la anamnesis o la reminiscencia, y lo que han dicho, por ejemplo, Hegel y Heidegger filosóficamente.

CONCLUSIONES

1. Existe una íntima relación entre la teoría de la reminiscencia y la teoría de las ideas y, la preexistencia del alma en el Fedón. Sin la teoría de la reminiscencia no se puede probar la inmortalidad del alma, sin las ideas no hay reminiscencia.
2. El hombre según Homero tiene una doble existencia, uno es su corporeidad perceptible, y la otra es su imagen u sombra invisible que es su alma. Las almas en Homero al separarse de su cuerpo al morir viven una vida a medias y carente de conciencia. El alma en el Hades es como sino no existiera. En cambio en Platón el alma es separado del cuerpo, y preexiste al cuerpo y se reencarna. El alma en el Hades tiene un conocimiento perfecto de las ideas.
3. Hay influencia de la concepción órfica del alma en Platón, la cual influye en la reencarnación, y del pitagorismo con el parentesco del alma con lo divino y la inmortalidad.
4. En Sócrates -o en Platón- la purificación del alma, que en el orfismo se realizaba por medio de ritos, se realiza por medio del conocimiento.
5. La doctrina de la inmortalidad del alma y la teoría de las Ideas son doctrinas de Platón y no de Sócrates.
6. Platón toma del orfismo-pitagorismo la doctrina de la transmigración de las almas, realizando una transposición en la teoría de la reminiscencia. Hay una íntima relación entre palingenesia y reminiscencia.

7. En el *Menón* se encuentra el fundamento ontológico de la reminiscencia y la teoría de la reminiscencia supone la inmortalidad del alma y se presenta como respuesta al problema o aporía sobre la posibilidad del conocimiento.
8. La teoría de la reminiscencia en el *Menón* puede servir de prueba empírica de la pre-existencia del alma, pero no de su inmortalidad.
9. Con el *Menón* Platón afirma que la naturaleza es homogénea y que el alma lo ha aprendido todo; nada impide que un sólo recuerdo permita encontrar los restantes. La teoría de la reminiscencia inicia la teoría de las Ideas.
10. La teoría de la reminiscencia, no sólo fundamenta la opinión correcta o verdadera, pues mediante la mayéutica se hace recordar la ciencia exacta.
11. En el *Fedón* la teoría de la reminiscencia supone la existencia de las Ideas o Formas. Si no se admite la existencia de éstas, la teoría de la reminiscencia no tendría sentido. Si no hay ideas que recordamos.
12. En el *Fedón* la teoría de la reminiscencia es la única prueba aceptada de la inmortalidad del alma.
13. La novedad del *Fedón* es la vinculación entre la teoría de las Ideas y la teoría de la reminiscencia, y además las ideas separadas de las cosas sensibles.
14. Según Heidegger, de las cosas hay un conocimiento previo. Estos son las *mathemata* (cosas) en cuanto los introducimos en el conocimiento, lo que es de ellos, como ya es conocido de antemano el cuerpo en cuanto

corporeidad, la planta en cuanto vegetal, el animal en cuanto animalidad, la cosa en cuanto cosidad. Este conocimiento de la cosa ya es conocido de antemano; es el verdadero aprender; ese aprender es el más difícil, tomar conocimiento realmente hasta el fondo de lo que ya sabemos de siempre. Es realmente la anamnesis o reminiscencia a algo muy parecido.

15. Según Hegel, interpreta la teoría de la reminiscencia platónica como anti – empirismo o el aprender es el movimiento en el que no se incorpora nada extraño, sino que su propia existencia; lo que cobra ser para él o se eleva en conciencia. Los pensamientos generales no proceden de fuera, y son las verdaderas. La palabra recuerden platón tiene dos sentidos: un sentido empírico y otro conceptual.
16. En Gadamer, la anamnesis platónica es análoga al misterio del lenguaje, no tiene principio la anamnesis. Así como tampoco, es posible deducir el lenguaje de un principio, y que el lenguaje es recordar, constituye un proceso que tal vez comienza en el embrión, que éste no se puede estar seguro, no se tienen memoria de su estado embrionario. Estamos de acuerdo con la analogía que pretende establecer entre la anamnesis y el lenguaje, porque es forzado.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. *Obras Escogidas*. Madrid. Edit. Aguilar. Traducción Samaranch. 1917.
- BRUN, Jean. *Platón y la Academia*. Buenos Aires. Edit Eudeba. 1961.
- BURNET, John. *Doctrina Socrática del Alma*. México. UNAM. 1990.
- BURNET, John. *Early Greek Philosophy*. Londres. 1960.
- CORNFORD, Francis. *La teoría Platónica del Conocimiento*. Buenos Aires. Edit. Paidós.
- CORNFORD, Francis. *La Teoría Platónica del Conocimiento. El Teeteto y el Sofista*. Buenos Aires. Editorial Paidós.
- ECKSTEIN, Hans. *Introducción a psique*. La Idea del Alma y la Inmortalidad del Alma entre los griegos. FCE.
- EGGERS LAN, Conrado. *Fedón de Platón*. Buenos Aires. Edit. Universitaria. 2ra. Edición. 1983.
- ENGELS Federico. *Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana*.
- GADAMER, Hans Georg. *El Inicio de la Filosofía Occidental*. Buenos Aires. Ediciones Paidós. 1ª. Edición. 1980.
- GOLDSCHMIDT, Víctor. *Les Dialogues de Platón. Structure et Metho de Dialectique*. París. PUF. 1947.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. *Platón los seis Grandes Temas de su Filosofía*. México. FCE. 1982.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. *Sócrates y el Socratismo*. México. FCE. 1958.
- GRUBE, G.M. *El Pensamiento de Platón*. México. Editorial Gredos S. A. 1973.
- GUTHRIE, W. F. G. *A History of Greek Philosophy*. Volumen II y Volumen IV. Cambridge University Press. 1947.
- GUTHRIE, W. F. G. *Plato. The Man and his e dialogues Early Periodo*. Volumen IV.
- HEGEL, J. F. G. *Lecciones de Historia de la Filosofía*. FCE. 1979.
- HEIDEGGER, M. *La Pregunta por la Cosa*. Editorial Sur S. A. 1984.
- JAEGER, Werner. *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*. FCE. México. 1952.

MONTES, Nuño. *La Dialéctica Platónica, su Desarrollo en Relación con la Teoría de las Formas*. Caracas. Instituto de Filosofía. 1952.

PIERRE - Maxime Schuhl. *La obra de Platón*. Buenos Aires. Librería Hachette S. A.

PLATÓN. *Menón*. Madrid. Edición Bilingüe. Instituto de estudios Políticos. Traducción de Antonio Ruíz de Elvira. 1958.

PLATÓN. *Oeuvres Completes*. Phedon. 1ª. Parte. París.

RHODE, Erwin. *Psique. La Idea del Alma y la Inmortalidad del Alma entre los Griegos*. FCE.

ROBIN, León. *El Pensamiento Griego y los Orígenes del Espíritu Científico*. España. UTEHA. 1956.

RODES LEWIS, G. *Platón y la Búsqueda del Ser*.

ROSS, David. *Teoría de las Ideas de Platón*. Madrid. Edit. Cátedra S. A. 3ª. Edición. 1993.

RUSSO DELGADO, José Antonio. *Los Presocráticos I - El principio*. Perú. Edit. UNMSM. 1988.

TAYLOR, Alfred Edward. *El Pensamiento de Sócrates*. México. FCE.

WAHL, Jean. *Platón en Historia de la Filosofía Griega*. Siglo Veintiuno Editores S. A.