



**APRENDER A
RECORDAR: EL
DILEMA DEL *FEDÓN***

Nemrod Carrasco Nicola

APRENDER A RECORDAR: EL DILEMA DEL FEDÓN

Resumen: El *Fedón* es un diálogo en el que habitualmente encontramos la doctrina de la reminiscencia, una teoría que suele interpretarse como la respuesta platónica al origen del conocimiento. Desde esta perspectiva, el argumento acerca de la reminiscencia consiste en decir que el alma ha contemplado las ideas en la existencia pre-terrenal y recuerda a raíz de la percepción sensible. La lectura del *Fedón* quiere poner entre paréntesis esta interpretación doctrinal de la reminiscencia para poder fijarnos así en la totalidad del argumento en su literalidad. La tesis a defender es que el *Fedón* presenta un argumento platónico de confrontación entre dos modelos cognoscitivos antagónicos y considera la reminiscencia socrática como una apuesta decidida por el aprendizaje filosófico.

Palabras clave: Reminiscencia, pitagorismo, aprendizaje, preexistencia, alma

LEARNING TO REMEMBER: THE *PHAEDO'S* DILEMMA

Abstract. The *Phaedo* is a dialogue where we usually find the doctrine of recollection, a theory which is often interpreted as Plato's response to the origin of knowledge. From this point of view, the argument on recollection says that the soul has seen the ideas in the prenatal existence and remembers them on the occasion of the sensible perception. This reading wants to bracket this theoretic interpretation and to look at the whole argument in its literality. This thesis will defend that the *Phaedo* presents a platonic argument of confrontation between two cognitive models and that is necessary to consider the reminiscence Socratic as a gamble on the philosophical learning.

Key words. Reminiscence, pythagorism, learning, preexistence, soul

Fecha de recepción: marzo 1 del 2011

Fecha de aceptación: agosto 15 del 2011

Nemrod Carrasco: español. Doctor en filosofía, Universidad de Barcelona. Profesor en el departamento de Filosofía Teórica y Práctica en la Universidad de Barcelona (UB) y miembro del Seminari de Filosofia Política (UB). Entre sus últimas publicaciones, cabe destacar: "¿Por qué leer el Fedro como un diálogo político?" "Sócrates contra los legisladores" y "Gilbert Hottois y los comités de ética: ¿una apuesta insostenible?".

Correo electrónico: ncarrasco@ub.edu; nemrod@yahoo.es

APRENDER A RECORDAR: EL DILEMA DEL *FEDÓN*

Hasta hace poco, la mayoría de especialistas del *Fedón* asumían que la inmortalidad del alma era el objetivo del argumento de la reminiscencia. Esta tesis se veía confirmada por la opinión generalmente aceptada de que la reminiscencia suponía tanto la tesis de la preexistencia del alma como el conocimiento pre-terrenal de las ideas. Según Platón, el alma habría estado en relación inmediata con las ideas antes de nacer y recordaría a raíz de la percepción sensible. En consecuencia, las lecturas habituales del *Fedón* estaban obligadas a comprender la reminiscencia desde un punto de vista estrictamente epistemológico, es decir, como un proceso cognoscitivo que se podía interpretar de forma empírica o conceptualista, dependiendo del papel que desempeñase la experiencia sensible en el argumento¹. La intención y el método habitual de la tradición escolar consistían en comprender el fenómeno de la reminiscencia exactamente tal como Platón lo entendió, lo que implicaba interpretar las afirmaciones de Platón comparando, por ejemplo, la doctrina positiva del *Fedón* con la del *Menón*.

¹ Las interpretaciones no-empiristas se encuentran en autores como Hackforth (1933: 75ss), Cornford (1935: 109ss), Gulley (1954: 197ss), Bostock (1986: 66ss) y Osborne (1995: 211-233). Hackforth se extraña de que la reminiscencia deba confiarse a un dominio cognoscitivo que el propio diálogo describe como engañoso. Cornford cree que las ideas solo pueden ser conocidas por el alma, mientras Gulley sostiene que el recuerdo de las ideas, a pesar de su falta de claridad, ya es un movimiento cognoscitivo superior a la percepción. Bostock considera que la fuente de la reminiscencia es estrictamente conceptual y, en consecuencia, independiente de la experiencia sensible. Osborne observa que el alma conoce las ideas antes de nacer, pero que la aplicación de este conocimiento se desarrolla en un proceso lógico-temporal completamente diferente. Las interpretaciones empiristas han sido mantenidas por Guthrie (1962: 335), McCabe (1994), Scott (1987: 346-366), Schofield (1998, 2002) y Fine (1993: 137-8). Según McCabe, la preexistencia de las ideas no se puede entender como la conclusión del argumento de la reminiscencia, sino únicamente como un postulado. Scott sostiene que las ideas se originan empíricamente y no cree que el conocimiento pre-terrenal del alma contribuya a explicar el proceso cognoscitivo en esta vida. Schofield y Fine defienden con Scott que el objetivo de la reminiscencia es mostrar que el conocimiento de las ideas está limitado a una clase específica de hombres: los filósofos.

En la actualidad, no está claro que esta manera de hacer resulte la más adecuada para una buena interpretación de la reminiscencia (Cfr. Sales, 1992: 83-100). Un trabajo reciente del profesor Theodor Ebert acerca del *Fedón* ha demostrado que es posible abrir nuevas vías hermenéuticas (Ebert, 2006: 5-27). Su comentario del argumento de la reminiscencia conlleva una reorientación radical de esta doctrina dentro de la enseñanza platónica. Profundamente insatisfecho con las interpretaciones teóricas de la reminiscencia, Ebert toma como punto de partida tres premisas básicas: a) la referencia a la teoría de las ideas como marco previamente dado de la doctrina de la reminiscencia es superflua metódicamente hablando y contamina el sentido de la propuesta platónica; b) la tentación de identificar el argumento de la reminiscencia con una doctrina positiva desatiende las infracciones y desviaciones dialécticas que presentan tanto el razonamiento de Sócrates como las reacciones de su interlocutor, las cuales responden a una estrategia comunicativa determinada; y c) el argumento de la reminiscencia es puramente refutativo, es decir, se plantea con el objetivo de problematizar la posición pitagórica de Simmias confrontándola con sus premisas fundamentales.

Más allá de lo que quepa pensar de la tesis de Ebert, o de su artículo, la cuestión de fondo va directamente a la raíz del problema de la reminiscencia. El artículo es un intento de comprender el marco en el que se inscribe la reminiscencia como motivo platónico y está, ante todo, atento a la forma del diálogo. Conviene recordar que el *Fedón* se presenta como una memoria de Sócrates efectuada por discípulos pitagóricos. La escena no es directa: representa la narración de un recuerdo que es la conversación que tiene lugar el último día de la vida de Sócrates. Esta escena preliminar desaparece habitualmente de la atención de los lectores y los comentaristas. Pero conviene preguntarse cuál es su función dramática: ¿qué sentido tiene la asistencia a una escena que la escritura platónica nos presenta ya mediada? El interrogante nos permite fijar nuestra atención interpretativa en una dimensión particular de la escritura platónica: la confrontación que bajo diversas formas vehicula la memoria de Sócrates como exponente de un posible modelo educativo².

Ebert también ha demostrado que el argumento de la reminiscencia presenta toda una serie de incoherencias dialécticas que refieren a la poca talla de Simmias como interlocutor socrático. Ciertamente, podríamos esperar de Sócrates un argumento más adecuado y pensar que la “indecisión” de Simmias contribuye notablemente a su imperfección; pero el problema es por qué Platón construye un argumento tan defectuoso sobre la reminiscencia pudiendo no hacerlo. Para Ebert, resulta evidente que la finalidad del argumento no es revelar el pensamiento de Platón, sino mostrar la comprensión pitagórica de la reminiscencia y su perversión,

² El *Fedón* es la demostración más fehaciente de que no hay una forma de recordar al Sócrates de verdad, precisamente porque el Sócrates verdadero se aloja en el interior de múltiples estrategias de prolongación del socratismo, incluida la platónica. Al dramatizar el socratismo pitagórico, el *Fedón* trasciende el simple ejercicio reminiscente: se dirige al esfuerzo del lector por reexaminar el filtro pitagórico de este diálogo.

utilizando como guía el método del interrogatorio socrático. Este autor cree que el objetivo de Sócrates es conducir la posición del interlocutor pitagórico a una contradicción insostenible.

Sin embargo, la hipótesis que mantendremos es que el argumento es menos refutativo de lo que Ebert se imagina. Hay dos razones que conviene tener en cuenta: a) el interrogatorio socrático muestra ciertamente que el interlocutor pitagórico es incapaz de mantener una distancia crítica respecto de su posición, pero asimismo implica una visión de la reminiscencia más amplia que la de la ignorancia socrática, en la medida en que, como veremos, obliga al interlocutor a tomar una decisión determinada; y b) la clave de la reminiscencia se encuentra en un momento determinante del argumento, lo que pienso denominar el dilema del *Fedón* (76a9-b2), que nos enseña a discernir entre una teoría pitagórica y una teoría socrática de la reminiscencia.

Ebert ha observado que el interrogatorio socrático exige una revisión filosófica de los supuestos fundamentales de la reminiscencia pitagórica. Pero no ha enfatizado suficientemente en que esta revisión presupone una elección decisiva para la propia filosofía —una elección en la que se pone en juego el aprendizaje filosófico—. Esta determinación puesta de relieve por el dilema del *Fedón* indica que no estamos ante una problemática meramente epistemológica. Al contrario, lo primero que conviene observar es que la reminiscencia es un argumento platónico de confrontación entre dos modelos: el que procede del pitagorismo de Cebes y Simmias (que toma a Sócrates como modelo filosófico a imitar) y el de la rememoración propiamente socrática (que exige el esfuerzo de aprender a recordar). En segundo lugar, creemos que la tesis de la preexistencia del alma implica una apuesta socrática por el aprendizaje confrontada a la indecisión del modelo pitagórico. Haremos, pues, una lectura del argumento de la reminiscencia (72e1-77a5), analizando los siguientes puntos: 1) el motivo posibilitador del argumento, es decir, aquello que desde sí mismo determina que se hable sobre la reminiscencia (72b1-73b10); 2) el interrogatorio socrático con la mirada puesta en: 2.1) una primera parte dominada por el examen de la condición previa de la reminiscencia (73c1-74a8), y 2.2) una segunda parte dominada por su aplicación a la relación entre las cosas iguales y la noción de igual (74a9-75e8); y finalmente examinaremos 3) la formulación del dilema del *Fedón*, así como el alcance y la extensión de sus implicaciones (75e9-77a5).

EL MOTIVO POSIBILITADOR DEL ARGUMENTO: EL INTERROGANTE DE SIMMIAS

Contrariamente al *Menón*, no es Sócrates quien introduce el *lógos* sobre la reminiscencia, sino Cebes, uno de los protagonistas pitagóricos del *Fedón*, que tiene prisa por ligarlo al *lógos* sobre la inmortalidad del alma. Su intervención comienza así:

Y además, según este argumento, Sócrates, que tú sueles con tanta frecuencia repetir, de que el aprender no es sino recordar, resulta también, si dicho argumento no es falso, que es necesario que nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior lo que ahora recordamos. Mas esto es imposible, a no ser que nuestra alma fuera real en alguna parte antes de llegar a esta forma humana (72e3-73a2)³.

Según el discípulo pitagórico, el alma tiene capacidad para recordar las cosas previas a su nacimiento, de lo que resulta tanto su preexistencia como probablemente su inmortalidad. Pero tan pronto como Cebes cree reproducir el argumento socrático de la reminiscencia, Simmias le interrumpe para exigir una demostración que le permita recordar y experimentar aquello que intenta explicar (73e4-6). Para justificar su afirmación, Cebes aduce que cualquier hombre que sea interrogado bellamente acerca de problemas geométricos logrará resolverlos sin que nadie le enseñe (73a10-b2). A pesar de que Simmias parece convencido, Sócrates sospecha que el argumento todavía no es suficientemente claro para comprender en qué sentido aprender y recordar son lo mismo (73b3-5). El hecho de que el argumento haya convencido a Simmias de un modo tan inmediato y de que este comience a recordar podría ser una señal del peligro que corre de comprender demasiado rápido la tesis de la reminiscencia (73b8-9). Pese a ello, Simmias querrá confirmar su opinión con la opinión de Sócrates (73b9-10).

Este breve prólogo al análisis del argumento es importante por tres motivos:

Primero, Platón emplea el personaje de Cebes para presentar la tesis socrática de la reminiscencia, pero la conclusión de que el alma es preexistente se expone a la dificultad de aclarar en qué momento tiene lugar el aprendizaje. Cebes presupone una relación deductiva entre la tesis socrática y la inmortalidad del alma. Pero esto mismo es lo que debe justificarse. El argumento presentado por Cebes se limita a reproducir en su estructura formal el argumento que ha oído de Sócrates, sin plantear la cuestión verdaderamente fundamental de si es posible aprender en esta vida, la cual será planteada por Sócrates en el desarrollo de este argumento.

Segundo, la referencia de Cebes a las figuras geométricas podría considerarse como un eco lejano del examen de la lección del joven esclavo en el *Menón* (82b9-85b7): el problema es que, más allá de la alusión matemática, no hay ningún motivo aparente para establecer un paralelismo doctrinal entre ambos textos. Cebes se distingue de Menón en que reconoce la belleza de la interrogación y parece identificarse con la posición del esclavo. Sin embargo, es incapaz de problematizar la tesis de Sócrates y de interrogar a Simmias de un modo *mayéutico*. Implica, en definitiva, que el argumento de Sócrates es bello y elude su demostración confiando en la verdad de una doctrina que ha escuchado previamente. La diferencia con Simmias es que Cebes cree haberla entendido.

³ Con ligeras variaciones seguimos la traducción del profesor Luis Gil en Platón, *Diálogos. Fedón. Fedro*, Madrid, Alianza, 1998.

Y tercero, Sócrates jamás pregunta si el aprendizaje es volver a recordar lo que hemos aprendido en un tiempo anterior, sino qué significa que el aprendizaje sea una forma de reminiscencia. Sócrates, de hecho, abre la posibilidad de comprender la reminiscencia en una dirección totalmente distinta de la escogida por Cebes, que parece ir más lejos que cualquier evidencia proporcionada por la tesis de Sócrates. Simmias parece tener en cuenta esta posibilidad, pese a buscar en el *lógos* de Sócrates no una comprensión conjunta, sino una simple demostración esclarecedora. Si queremos atenernos al argumento de Sócrates, hay que tomar en cuenta que Cebes y Simmias lo aceptan previamente y rechazan cualquier opinión que pueda contradecirlo, pero también cabe considerar que los supuestos sobre los que se fundamenta esta aceptación puedan ser eventualmente desfavorables a la comprensión socrática de la reminiscencia.

EL INTERROGATORIO DE SÓCRATES

a) *La condición necesaria de la reminiscencia: el primer modelo de Sócrates* (73c1-74a8). Sócrates comienza su caracterización de la reminiscencia con dos rasgos preliminares. El primero es que cualquier recuerdo lo es siempre de algo que hemos conocido con anterioridad (73c1-3). El segundo nos dice que ha de ser provocado por un acto perceptivo, es decir, que el percibir una cosa me ha de hacer recordar otra distinta con la cual está relacionada (73c5-8). Esta premisa exige que el recuerdo de una cosa no sea al mismo tiempo el objeto presente de nuestra percepción: si *x*, que yo percibo, me hace recordar *y*, que no percibo, entonces *x* se ha de diferenciar de *y*. Al examinar los dos rasgos preliminares de la reminiscencia, Sócrates presenta el siguiente ejemplo: “¿Y no sabes que a los enamorados, cuando ven una lira, o un manto, o cualquier otro objeto, que suele usar su amado, les ocurre esto? Reconocen la lira y al punto tienen en el pensamiento la imagen corpórea del muchacho a quien pertenecía. Pues bien, esto es la reminiscencia” (73d6-11).

El amante se imagina el cuerpo del amado a la luz de cualquier objeto poseído habitualmente por él. Sócrates sugiere que es el *eros* el que hace posible el vínculo entre la percepción presente del objeto y la forma corporal concebida por el amante, reafirmando lo que el *Fedro* expresa claramente cuando el amante se ve obligado a compensar la ausencia del amado esculpiendo su cuerpo divino en un *éidolon* (251a2-b6)⁴. Pero también reconoce la deuda de este vínculo con la noción de hábito: la forma desvelada en el amante jamás se relaciona con el objeto percibido de una forma natural sino que se fundamenta en la costumbre. A partir de este modelo, Sócrates nos presenta tres nuevos ejemplos: es posible recordar a

⁴ Sócrates jamás explica por qué emplea *eros* como modelo descriptivo (73e1-4), aunque nos permite contraponerlo al modelo del amante pitagórico que, contrariamente a la palinodia del *Fedro*, no está dispuesto a elevarse con su amado sino a seguirlo hasta el Hades, con la esperanza de compartir su presencia con un alma purificada (68a). Burger (1984: 72) cree que no es accidental que la lira y el manto sean precisamente los ejemplos escogidos por Simmias y Cebes como imágenes del cuerpo (85e-86b, 87b-e).

un hombre al ver pintado un caballo, reconocer la figura de Cebes al contemplar un retrato de Simmias (73e5-7) o recordar a Simmias mientras veo un retrato del propio Simmias (73e9-10)⁵. En los dos primeros casos, también nos encontramos con objetos no semejantes que asociamos por hábito, si bien con la diferencia de que no se relacionan dos “cosas”, sino una imagen y una cosa. El tercer ejemplo se refiere a objetos que son semejantes, pero cuya relación asociativa es natural. Más allá de la semejanza o falta de semejanza de las cosas con sus imágenes (74a2-4), lo relevante es que Sócrates obtiene de Simmias la siguiente concesión: si el proceso asociativo se hace partiendo de cosas semejantes, es preciso comparar la imagen con su original (74a4-8). Esto conduce a una consecuencia ineludible: la relación original-imagen parece una condición necesaria para captar aquellos casos en los que la reminiscencia presupone una semejanza.

b) *El examen de la noción de igual según el modelo original-copia* (74a9-75e8). ¿Hasta qué punto esta condición planteada por el argumento resulta indispensable? ¿Es posible agotar el significado de la reminiscencia en una relación asociativa entre dos objetos semejantes? Sócrates es consciente de esta dificultad y problematiza el sentido de esta relación incorporando al argumento la siguiente abstracción⁶:

Considera ahora —prosiguió Sócrates— si lo que ocurre es esto. Afirmamos que de algún modo hay lo igual, pero no me refiero a un leño que sea igual a otro leño, ni a una piedra que sea igual a otra, ni a ninguna igualdad de este tipo, sino a algo que, comparado con todo esto, es otra cosa: lo igual en sí. ¿Debemos decir que es algo, o que no es nada? ¿Sabemos acaso lo que es en sí mismo? ¿De dónde hemos adquirido [*labóntes*] esta noción [*epistémen*]? ¿Será tal vez de las cosas de que hace un momento hablábamos? ¿Acaso al ver leños, piedras u otras cosas iguales cualesquiera que sean, nos viene al pensamiento [*enenoésamen*] aquel “igual” distinto de ellas? (74a9-b8).

Sócrates quiere volver a examinar lo que el argumento ha mostrado como una condición necesaria y, para hacerlo, Simmias ha de estar en disposición de

5 Simmias está convencido de que Cebes o Sócrates pueden identificarlo a través de su retrato. Pero imaginemos el caso de alguien que hemos olvidado o cuyo nombre ya no hemos vuelto a oír. Si viéramos repentinamente su fotografía, ¿nos bastaría esta imagen para recordar inmediatamente su identidad o su nombre? Intuitivamente hablando, no está claro que pudiéramos hacerlo, ni aun contando previamente con la imagen mental de esta persona.

6 La pretensión de que cualquier reminiscencia exija una relación de semejanza parece excesiva. La capacidad con la que tendemos a asociar determinados olores a determinadas personas, momentos o lugares, ¿en qué sentido son semejantes? Hay experiencias reminiscentes que tienen una estructura muy diferente a la semejanza visual. Por ejemplo, ¿cómo explicar que el sabor proustiano de la magdalena evoque Combray? Todos los casos presentados por Sócrates fundamentan la asociación en una relación de semejanza. El problema es si podemos generalizar estos procesos como hace Sócrates y ampliar su aplicación a cualquier dominio sensible (73c7-8).

comparar lo igual con las cosas iguales. Si partimos de los dos rasgos preliminares expuestos por Sócrates, resulta que el objeto recordado no sólo ha de ser diferente del objeto presentado en la percepción, sino que el conocimiento (*epistémē*) de ambos tiene que ser distinto (73c8). Si volvemos al ejemplo socrático de la lira, la imagen que se hace presente en el alma del amante no puede ser idéntica al objeto de la percepción con la cual está relacionada (73d6-d1). Pero, además, es necesario que un determinado tipo de conocimiento, distinto de la percepción, sea conducido a la conciencia (73c4-5). De ahí que Sócrates esté obligado a emplear el verbo *ennoein* con un significado bien preciso, o sea, aludiendo a la presencia mental de este conocimiento (73c8-d1: *tén ennoián [tinós] lámbanein*). Ahora bien, el conocimiento (*epistémē*) presenta en este pasaje un sentido netamente distinto. Sócrates pregunta ahora mismo: “¿De dónde hemos obtenido esta noción?” (74b4: *póthen labóntes autoû tén epistémēn*). Aquí lo que determina la esencia de esta noción no es el acto mismo de hacerse presente en la conciencia, sino el hecho de saber cómo llega a nuestro conocimiento. Hay una diferencia fundamental en el tratamiento lógico de los dos sentidos de la palabra que Simmias no parece tener en cuenta: el primero nos habla de una imagen mental, mientras que el segundo nos obliga a comprender cómo nos apropiamos de un conocimiento. Dicho de otro modo, un término como *epistémē* se nos complica tan pronto como abandonamos el terreno de la simple recepción consciente (73c5-d1) y nos preguntamos por el sentido de cualquier adquisición cognoscitiva (74b4-6)⁷.

¿Qué pregunta Sócrates y qué connota este desplazamiento en el uso socrático de la *epistémē*? Esta es la primera cuestión que Simmias debería abordar si quiere aclarar el conocimiento de lo igual y su relación con las cosas iguales. Hasta ahora, la relación original-imagen se ha mostrado como una condición necesaria para comprender la reminiscencia; pero la intención de este momento del diálogo es reconsiderar si esta condición es igualmente aplicable a la adquisición de lo igual. Además, la elección socrática de este conocimiento no es accidental, ya que lo igual se encuentra en los fundamentos de los *mathémata* pitagóricos, tanto en el dominio de la geometría como en el de la acústica. Por lo que se refiere a la relación original-imagen, la *mímesis* constituye el modelo epistemológico y ontológico que el pitagorismo emplea para explicar la relación del mundo sensible con una realidad superior (Cfr. Aristóteles, *Metaph A*, 6, 987b11-13). No habría que descartar, por consiguiente, que un examen conjunto del argumento de la reminiscencia pueda fundamentarse en una confrontación escrupulosa de estos dos principios de la filosofía pitagórica.

⁷ Reencontramos una diferencia afín en el símil del palomar del *Teeteto* (195b9-200d4): en el primer modelo (73c4-d1), la cuestión clave es la acción de captura: cuando queremos actualizar un conocimiento que ya poseemos ponemos la mano en la jaula y cogemos un pájaro; ahora bien, Sócrates intenta comprender cómo el pájaro llega al palomar. La distinción socrática entre la posesión (latente) de conocimiento y su disposición activa se expresa en el *Teeteto* distinguiendo el conocimiento apropiado (*éxis epistémēs*) del conocimiento apropiable (*ktêsis epistémēs*).

Sócrates pregunta si las cosas iguales nos han llevado a concebir lo igual, pero la evidencia con la que responde Simmias da a entender que reconoce con suficiente claridad la diferencia entre lo igual y las cosas iguales (74b1-3). A pesar de su familiaridad con lo igual, Simmias no se detiene a meditar la cuestión planteada por Sócrates y se apropia de esta noción incluso antes de compararla con las cosas iguales. Dicho de otro modo, Simmias parece reconocer lo igual, pero se niega a considerar las cosas iguales. Mientras Simmias persista en esta negación, se hallará en una oscuridad tan solo iluminada por la familiaridad de un conocimiento que no comprende. El ejemplo planteado por Sócrates probablemente sea demasiado sencillo para un pitagórico como Simmias. Lo que es evidente es que no está exento de cierta complejidad argumentativa:

¿No es cierto que piedras y leños que son iguales parecen en ocasiones iguales a uno y a otros no?

En efecto.

¿Y qué? ¿Las cosas que son propiamente iguales se muestran ante ti como desiguales, y la igualdad como desigualdad?

Nunca, Sócrates.

Luego no son lo mismo las cosas esas iguales que lo igual en sí.

No me lo parecen en modo alguno, Sócrates.

Pero, no obstante, ¿no son esas cosas iguales, a pesar de diferir de lo igual en sí, las que te lo hicieron concebir y adquirir su conocimiento?

Es enteramente cierto lo que dices.

Y esto, ¿no ocurre, bien porque es semejante a ellas, bien porque es diferente?

Exacto (74c1-11).

Es indudable que dos leños tienen idéntica longitud si uno de ellos no es más largo ni más corto que el otro; de hecho, podemos encontrar inmediatamente muchas cosas iguales si partimos de que la igualdad predicable de una cosa siempre es relativa, es decir, si consideramos que una cosa siempre es más/menos igual en comparación con otra (74b7-9)⁸. Lo igual jamás se presenta de un modo absoluto en las cosas iguales, ya que es precisamente la negación de toda comparación fundamentada en el más/menos; mientras la cosa que denominamos igual siempre puede ser más/menos que otra, lo igual, lo que no es ni más ni menos, solamente

⁸ La presencia de los dativos ha llevado a numerosos especialistas a derivar el conocimiento de lo igual no tanto de su comparación con las cosas iguales como de la percepción sensible de los individuos. Esta lectura ha sido defendida, entre otros, por Mills (1957: 129-133), Hackforth (1952) y, más recientemente, por Dimas (2003). Ahora no podemos discutir sobre esto, aunque no es obvio que el argumento implique de un modo tan rotundo la teoría platónica de los dos mundos. No creo que el problema de lo igual pueda reducirse a un dualismo ontológico entre el mundo sensible de las cosas (inestable e indeterminado) y el mundo inteligible de las ideas (firme y claro). Lo que sí parece más razonable es pensar que lo igual surge en el alma como un sí mismo que excluye toda posible desigualdad.

puede ser igual a sí mismo (74c1-2)⁹. Esto nos conduce a la conclusión socrática de que las cosas iguales son efectivamente distintas de lo igual (74c4-5): dos leños se nos pueden mostrar iguales, pero su comparación exige la presencia de una desigualdad en algún aspecto; lo igual, por el contrario, como negación del más/menos igual de cualquier cosa sensible, excluye toda posible desigualdad¹⁰.

Después de desarrollar este razonamiento de un modo comprimido, Sócrates se propone trasladar el conocimiento de lo igual a la reminiscencia (74c13-d7): el primer problema que se plantea es, por supuesto, saber en qué sentido la reminiscencia de esta noción es equivalente a los casos que Sócrates ha presentado con anterioridad:

¿Y qué? ¿No nos ocurre algo similar en el caso de los leños y de esas cosas iguales que hace un momento mencionábamos? ¿Acaso se nos presentan igual de la misma manera que lo que es igual en sí? ¿Les falta algo para ser tal y como es lo igual, o no les falta nada?

Les falta, y mucho.

Ahora bien, cuando se ve algo y se piensa: esto que estoy viendo yo ahora quiere ser tal y como es cualquier otro ser, pero le falta [*endeĩ*] algo y no puede ser tal y como es dicho ser, sino que es inferior [*phaulóteron*], ¿no reconocemos que es necesario que quien haya tenido este pensamiento se encontrara previamente con que sabía [*proeidóta*] aquello a lo que, según afirma, se asemejaba aquella cosa pero le falta para poseerla [*endeestéros dè ékhein*]? (74d4-e4).

La prueba de que los leños iguales son diferentes de lo igual se fundamenta en una ausencia que encontramos en las cosas iguales. Pero la tentación de identificarla con el modelo original/imagen es considerable y Simmias es el primero en caer en ella. La propia situación explica que Simmias se avenga con suma facilidad, ya que Sócrates parece referirse a cualquiera que es capaz de ver una imagen y comentar su diferencia con el original. A pesar de que la relación entre lo igual y las cosas iguales no resulte inmediatamente identificable con los ejemplos iniciales

9 Los que mejor han defendido esta lectura son Haynes (1964: 20-26) y Franklin (2005: 289-314), si bien con la tímida oposición de Dorter (1972: 207), que plantea la siguiente objeción: si las cosas iguales lo son al menos en algún aspecto, habría que admitir que lo igual se puede obtener fácilmente de la observación empírica. Pese a la perspicacia de Dorter, hay razones para dudar de que esta generalización de lo igual a partir de cosas que jamás son plenamente iguales sea un proceso cognoscitivo tan obvio como se imagina el mismo Dorter.

10 En el *Parménides*, por ejemplo, la prueba de lo Grande y lo Pequeño se aplica a lo igual, que obtenemos por negación de aquello que subsiste indefinidamente en los comparativos más/menos (161d). “Lo que no puede ser menos” es la expresión del límite donde se da explícitamente la negación de esta potencialidad; en el sentido expansivo, en cambio, la idea de máximo, “lo que no puede ser más”, parece confundirse con la de “todo” (de un modo que “mínimo” no parece confundirse con “no ser”).

de Sócrates, Simmias asume la posibilidad de conocer lo igual de acuerdo con el modelo original/imagen y, en consecuencia, se ve forzado a responder de manera afirmativa al siguiente interrogante de Sócrates: “Luego es necesario que nosotros hayamos conocido previamente lo igual, con anterioridad al momento en que, al ver por primera vez las cosas iguales, pensamos que todas ellas tienden a ser como es lo igual, pero les falta algo para serlo” (74e9-75a3).

Según el argumento de Sócrates, Simmias está obligado a conocer lo igual con anterioridad a las cosas iguales. La razón es fácilmente comprensible: como lo igual muestra lo que les falta a las cosas (más/menos iguales) para ser plenamente iguales, se puede deducir sin dificultad que esta noción debe ser conocida antes de establecer cualquier relación de semejanza. Sin este conocimiento previo, no hay posibilidad de determinar la ausencia inherente a las cosas iguales. Franklin (2005: 304-309) cree que el objetivo del argumento es poner de manifiesto la deficiencia metafísica de las cosas sensibles. Pero que el texto implique esta consecuencia es algo que el argumento no permite adscribir al pensamiento de Sócrates, por más que cuente con el asentimiento expreso de Simmias (75a4). Si suponemos con Franklin que el argumento es una expresión correcta de lo que piensa Sócrates acerca de las imperfecciones de las cosas iguales como tales, es probable que tengamos una dificultad para comprender cómo Sócrates utiliza el argumento para reflejar la posición secreta de Simmias. Lo que resulta esencial del conocimiento de lo igual, que es heterogéneo con la percepción, es su apropiación cognoscitiva en un momento previo y diferenciado de la comparación sensible de las cosas iguales. De ahí la importancia del siguiente paso del argumento: “Pero también convenimos que ni lo hemos pensado, ni es posible pensarlo si no es por el hecho de ver, tocar o cualquier otra percepción sensible; que lo mismo digo de todas ellas” (75a5-8).

Sócrates había dicho en un pasaje anterior que el conocimiento de lo igual se adquiere a partir de cosas iguales (74b4-6; c7-9). Lo decisivo es que esta afirmación se transforma ahora en algo necesario. Simmias acoge expresamente esta condición sin pensar las dificultades que implica este acuerdo con Sócrates. Para poder constatar en la imagen lo que impide su semejanza absoluta con el original, es necesario disponer de un conocimiento previo del original e independiente de la imagen. El problema con lo igual y las cosas iguales es que un conocimiento de estas características es radicalmente excluido en el argumento de Sócrates. Si Simmias quiere convertir lo igual en un conocimiento, es precisa su vinculación con la percepción de las cosas iguales. Y no parece que Simmias haya pensado esta implicación decisiva, ya que, de hacerlo, debería reconocer que la relación entre el original y la imagen no es probablemente la forma más idónea de ejemplificar la relación entre lo igual y las cosas iguales. La ausencia de objeciones por parte de Simmias permite pensar que presupone este modelo y que la consistencia de su posición depende cada vez más del propio desarrollo de la lógica interrogativa socrática. Simmias mantiene que lo igual es recordado a raíz de la percepción de cosas iguales (75a10-b2), aunque se ve obligado a admitir que su conocimiento

se adquiere antes del uso de nuestros sentidos (75b4-9). Ambas afirmaciones son el resultado lógico de las exigencias del acuerdo aceptado unilateralmente por Simmias:

Y al instante de nacer, ¿no veíamos ya y oíamos y teníamos las restantes percepciones?

Efectivamente.

¿No fue preciso, decimos, tener ya adquirido con anterioridad a estas percepciones el conocimiento de lo igual?

Sí.

En ese caso, según parece, por necesidad lo teníamos adquirido antes de nacer.

Eso parece (75b10-c6).

Las dificultades a las que se expone la posición de Simmias se muestran fácilmente en las consecuencias del acuerdo alcanzado. Por un lado, Sócrates afirma que el alma recuerda lo igual después de nacer y que es en relación con nuestros sentidos que podemos darnos cuenta de que las cosas iguales quieren ser como lo igual. Por otro lado, Sócrates sitúa la adquisición cognoscitiva de lo igual fuera de los límites de la experiencia sensible. Podríamos pensar que la intención de Sócrates es convencer a Simmias de que las cosas iguales son imágenes de lo igual, cuya noción hemos adquirido antes de nacer. Pero hay dos motivos que nos impiden atribuir esta tesis a Sócrates.

En primer lugar, Sócrates ha dicho que si alguna cosa se parece a otra, debe faltarle algo para que sea posible establecer una relación de semejanza. Si extrapolamos esta afirmación a las cosas iguales, resulta que estas se hallan tan lejos de ser idénticas o de asemejarse a lo igual que son inferiores (74d2: *phaulóteron*). Sócrates no niega esta condición inherente a las cosas iguales: lo igual, que niega el más/menos que permite la comparación sensible, se halla ciertamente ausente en las cosas iguales, tal como el argumento pone de manifiesto con el uso de *endeî*, *endeestéros* y *endeéstera* (74d6, d8, e1, e4, 75a3, b2). Pero al mismo tiempo, Sócrates afirma que si queremos recordar hay que darse cuenta de esta ausencia a la que remiten las cosas sensibles¹¹. Por decirlo de otro modo, lo igual depende de las cosas iguales en el *ordo cognoscendi*: estamos ante una dependencia diametralmente opuesta a la tentación pitagórica de situar lo igual

11 Para ver cómo lo igual se plantea seriamente en la percepción de cosas iguales, solo hay que tomar como ejemplo una zanahoria: si cortamos una zanahoria, más o menos cónica, podremos comprobar que las dos superficies aparecidas en la realidad del corte han de ser iguales y desiguales al mismo tiempo, es decir, no iguales a sí mismas. La alternativa que se abre entonces es paradójica, dado que, si tan solo son desiguales, ¿cuál es la diferencia? ¿Dónde tiene lugar el aumento o la disminución que las distingue? Y si solo son iguales, ¿cómo podemos siquiera hablar de dos? Como se puede advertir, un examen riguroso de las dificultades de reconocer lo igual puede estar ligado a la percepción de cosas tan triviales como el corte de una zanahoria.

en un plano metafísico separado de las cosas iguales. En este sentido, resulta significativo que el asentimiento final de Simmias ni tan siquiera aluda a la importancia cognoscitiva de las cosas iguales: Simmias cree que es posible saltar el abismo entre lo igual y las cosas iguales asimilándolos de manera antropomórfica a los originales y a las imágenes, cuando el principio de comprensión del símil es que Simmias se dé cuenta precisamente del carácter problemático de las cosas iguales. Simmias no se da cuenta porque no confronta el símil con su precomprensión de la reminiscencia. Pero una confrontación de este tipo exige que el pensamiento de Simmias se exponga problemáticamente.

En segundo lugar, Sócrates exige que lo igual se haya adquirido con anterioridad (74a3: *proeidóta*). Si lo igual es la forma cognoscitiva en virtud de la cual las cosas que se perciben iguales son iguales, es preciso que el alma haya poseído esta noción de un modo u otro. Lo que no resulta tan obvio es que el alma haya conocido esta forma con independencia de la experiencia sensible. La suposición de que el alma haya conocido lo igual antes de nuestro nacimiento presenta el inconveniente de no aclarar en qué sentido es posible adquirir lo igual de nuevo. De hecho, el argumento no ofrece ninguna garantía de que este conocimiento coincida con el que teníamos antes de nacer. Aunque nuestra alma posea un conocimiento olvidado de lo igual, podemos imaginarnos su génesis sin necesidad de recurrir al supuesto de un conocimiento anterior. En efecto, el paso del argumento es extraño porque nada nos induce a pensar cómo podemos re-conocer lo igual (Scott, 1995: 53-86). Todo ello parece enredarnos y complica en exceso la recepción de la enseñanza platónica, sobre todo si vinculamos el recuerdo de lo igual a una experiencia original no sensible¹².

En cualquier caso, el interrogatorio de Sócrates parece abrir dos modos posibles de concebir el propio conocimiento, dependiendo de si el camino que elegimos es reconocer aquella ausencia que hace que las cosas sean iguales, o bien evocar o buscar un conocimiento originario que permita recordar lo que el alma adquirió directamente antes de nacer. Que el pensamiento de Simmias pueda estar presidido por este segundo modelo, esto es, que la reminiscencia se comprenda como la recuperación cognoscitiva de aquella noción adquirida por el alma de forma innata, parece simplemente una consecuencia del argumento. Pero lo que está en juego es una apertura a aquella ausencia en las cosas sensibles que Sócrates deja significativamente pendiente y que Simmias no parece estar interesado en hacer presente en un esfuerzo de comprensión. Es precisamente este sentido el que, al lado de Sócrates, reencontraremos en el paso final del argumento.

12 Esta dificultad fue agudamente señalada por Ackrill (1973: 177-195): "Aquí podríamos encontrar un peligro oculto en el programa de Platón. Si la reminiscencia es explicar la formación de un concepto, ¿podemos considerar que una precondition de la reminiscencia sea un reconocimiento o algo parecido?" (183).

EL DILEMA DEL FEDÓN: EL CHOQUE ENTRE EL INNATISMO PITAGÓRICO Y EL APRENDIZAJE SOCRÁTICO

Tras exponer las dificultades implicadas en el conocimiento de lo igual, Sócrates invita a Simmias a generalizar el resultado al cual se ha llegado. La afirmación según la cual las cosas visibles que denominamos iguales tienen tendencia a asimilarse a lo igual se amplía ahora al resto de ideas conocidas previamente por el alma como el bien, la belleza, la justicia o la piedad (75c6-d4)¹³. El examen de Sócrates ya no toma lo igual como punto de partida, sino la posible adquisición de conocimientos genéricamente diferentes¹⁴:

Pues, en efecto, el saber estriba en adquirir el conocimiento de algo y en conservarlo sin perderlo. Y por el contrario, Simmias, ¿no llamamos olvido a la pérdida de un conocimiento?

Sin duda alguna, Sócrates.

Pero si, como creo, tras haberlo adquirido antes de nacer, lo perdimos en el momento de nacer, y después, gracias a usar en ello nuestros sentidos, recuperamos los conocimientos que tuvimos antaño, ¿no será lo que llamamos aprender el recuperar un conocimiento que era nuestro? ¿Y si a este proceso le denominamos recordar, no le daríamos el nombre exacto?

Completamente.

Al menos, en efecto, se ha mostrado que es posible, cuando se percibe algo, se ve, se oye o se experimenta otra sensación cualquiera, el pensar, gracias a la cosa percibida, en otra que se tenía olvidada, y a la que aquella se aproximaba bien por su diferencia, bien por su semejanza (75d7-76a4).

¿Cómo adquirir de nuevo el conocimiento poseído antes de nacer? Al plantearse este interrogante podemos considerar que el argumento alude a un conocimiento adquirido pero olvidado y, en tanto que no se ha podido retener por el hecho de nacer, se puede suponer que no se podrá recuperar a menos que el alma logre recordar su contenido prenatal. En un supuesto de esta índole, el conocimiento se vincula de un modo natural a la existencia prenatal del alma, mientras que el nacimiento se presenta inmediatamente como la causa de su pérdida. Pero lo que Sócrates dice aquí es que el conocimiento como aprendizaje se fundamenta

¹³ Algunos autores han visto aquí una aparición muy evidente de la “teoría de las ideas”. Entre otros, Nehamas (1999: 151ss), Silverman (2002: 51-54), Bostock (1986: 72-85) y Kelsey (2000: 101-110). Ahora bien, si permanecemos atentos a la lógica de la interrogación socrática, parece que esta se ejerce sobre una dificultad aparentemente insuperable: si Simmias está en condiciones de afirmar que “esto es igual a otra cosa”, ¿cómo lo sabe? Cualquiera forma que se busque ya estará dada porque si Simmias conoce unas ideas como la belleza, la justicia o la piedad, ha de ponderar las afirmaciones que haga sobre las cosas bellas, justas o piadosas, y si no las conoce no lo podrá hacer.

¹⁴ Sócrates ha empleado hasta ahora el término *epistéme* en singular (74b4, c8, 75b5-6, c1, c4). A partir de este momento, se nos presentará en plural o dependiendo de un genitivo en idéntico número (75d4, e4, 76b1, c6, c15, d1, d2).

en la semejanza entre la cosa sensible y lo que hemos olvidado. El argumento no evoca necesariamente un contenido cognoscitivo *a priori*, latente o potencial, que el alma llevaría consigo en la existencia terrenal, sino aquella ausencia que debe hacerse presente en las cosas sensibles si queremos volver a conocer. El alma es inducida a recordar a partir de la visualización de esta semejanza. Desde esta perspectiva, es posible comprender la alternativa que Sócrates plantea a Simmias, que podemos denominar el dilema del Fedón: “Así que, como digo, una de dos, o nacemos con el conocimiento de aquellas cosas y lo mantenemos todos a lo largo de nuestra vida o los que decimos que aprenden no hacen más que recordar después [hýsteron], y el aprender en tal caso es recordar” (76a4-9).

¿Qué posibilidades se juegan en la elección que ha de tomar Simmias? O bien hemos nacido con un conocimiento y todos lo poseemos durante la vida, o bien el aprendizaje es una acción propia de aquellos que recuerdan después. La primera fórmula parte de un tiempo primigenio idéntico a todos los hombres; la segunda fórmula sitúa el conocimiento en una temporalidad posterior (76a6: *hýsteron*) y se circunscribe a quienes reconocen la pérdida de saber. El sentido del dilema es decisivo ya que el innatismo de la primera opción nos arroja a la imposibilidad de olvidar, mientras que la reminiscencia nos invita a hacer presente esta pérdida que comporta el olvido si estamos dispuestos a aprender. Pese a la importancia del dilema, la respuesta más inmediata de Simmias —“Así es, efectivamente, Sócrates” (76a10)— parece una muestra bastante elocuente de su actitud: una de dos, o no se da cuenta de la disyunción planteada por Sócrates o bien espera su resolución completamente ajeno a la necesidad de considerar su dificultad. El caso es que no tenemos ninguna determinación por parte de Simmias:

¿Y qué? ¿Puedes escoger esto otro y decir cuál es tu opinión sobre ello. Un hombre [*anèr*] en posesión de un conocimiento, ¿podría dar razón de lo que conoce, o no [*didónai lógon*]?

Eso es de estricta necesidad, Sócrates.

¿Y crees que todos los hombres [*pántes*] pueden dar razón de esas cosas de las que hablábamos hace un momento?

Tal sería mi deseo, ciertamente, pero, por el contrario, mucho me temo que mañana a estas horas ya no haya ningún hombre [*anthrópon*] capaz de hacerlo dignamente [*axíós*].

Luego, ¿es que no crees, Simmias, que tengan un conocimiento de ellas todos los hombres [*pántes*]?

En absoluto.

¿Recuerdan, entonces, lo que en su día aprendieron?

Necesariamente (76b4-c4).

El discípulo pitagórico no considera que la tesis que identifica aprender y recordar sea incompatible con admitir que solamente Sócrates se halla en posesión de esta facultad. La clave del pasaje se encuentra en la contraposición *anèr/ánthropos*. *Anèr* (76b5) es el hombre que sabe dar razón de su conocimiento y que Simmias emplea para oponer deliberadamente al resto de los mortales (76b9: *ánthropoi*).

Por un lado, Simmias enlaza esta oposición con la figura de Sócrates; por otro lado, afirma que Sócrates, el *anèr philósophos*, es distinto de todos los hombres y no necesita recordar para aprender. Además, Simmias se permite disculpar la ignorancia de los mortales dejando entrever que Sócrates es el único mortal verdaderamente digno de alcanzar la inmortalidad (76b5), lo que lo convierte en la prueba a *contrario* del conocimiento que permanece más allá del nacimiento. Esta suposición nos conduce directamente a la opinión de que el conocimiento exige la presencia de un saber innato, así como su vinculación excepcional con Sócrates, cuya singularidad parece satisfacer la afirmación pitagórica de que el alma es inmortal —una opinión no sustentada por el argumento, pero que anticipa la principal corrección que debe introducirse en la elección de Simmias: la diferencia entre los que solo pueden recordar (*ánthropoi*) y el único hombre que jamás olvida (*anèr philósophos*)—. Mientras Simmias no refute esta diferencia, es más que probable que busque en una mala dirección la respuesta al dilema central de Sócrates:

¿Cuándo adquirieron nuestras almas el conocimiento de estas cosas? Pues evidentemente no ha sido después de haber tomado nosotros forma como hombres [*anthropoi*].

No, sin duda alguna.

Luego fue anteriormente.

Sí.

En tal caso, Simmias, nuestras almas ya existían con anterioridad, antes de estar en forma humana, separadas de los cuerpos y en posesión de conocimiento.

A no ser, Sócrates, que adquiramos esos conocimientos al nacer, pues aún queda ese momento.

Sea, compañero. Pero, entonces, ¿en qué otro tiempo los perdimos? Pues nacimos sin ellos, como acabamos de convenir; ¿o es que los perdemos en el instante en que los adquirimos? ¿Puedes, acaso, indicar otro momento?

En absoluto, Sócrates, no me di cuenta [*élathon*] de que dije una tontería (76c5-d5).

Desde un punto de vista estrictamente argumentativo, la sugerencia de Simmias según la cual los hombres adquirimos nuestro conocimiento después de nacer no parece inapropiada. Sócrates jamás expresa su disconformidad —la sugerencia de Simmias tampoco niega la preexistencia del alma—, en cambio se limita a preguntar si este conocimiento se pierde tan pronto como lo adquirimos. Empujado por la interrogación socrática, Simmias podría haber respondido que el conocimiento poseído por el alma antes de nacer se ve enturbiado tan pronto se encarna en una forma humana, hasta el punto que lo adquirimos como si ya fuese olvidado. ¿Por qué no se le ocurre una respuesta así? ¿No había afirmado con anterioridad que el resto de los mortales solo estamos en condiciones de recordar? ¿Por qué no es consciente de la relación entre los hombres y la preexistencia de

sus almas? Para comprender la posición de Simmias, hay que tomarse en serio lo que parece a simple vista el resultado de una confusión.

En realidad, la razón última por la que Simmias se confunde en su última intervención radica en que todavía identifica a Sócrates con el *anèr philósophos* y asimila su conocimiento con la inmortalidad del alma: mientras el alma socrática es inmortal porque posee el conocimiento de forma innata, el alma de los mortales acontece *ex nihilo*, desprovista de un conocimiento previo y sin apenas disposición a conocer. Evidentemente, el rechazo de Simmias a relacionar el conocimiento de los mortales con la inmortalidad del alma es incompatible con su afirmación previa según la cual los hombres recuerdan lo que en otro tiempo aprendieron (76c3-4); ya que si fuera exacta esta afirmación, tendría que asumir que el alma humana, incluida la socrática, ha olvidado lo que sabía. Lo que Simmias no parece advertir es algo tan evidente como que antes de recordar es necesario darse cuenta de que hemos olvidado. La clave está en que Simmias jamás considera el olvido como una posibilidad cognoscitiva y la prueba más elocuente de su confusión la encontramos en su propia respuesta: “no me di cuenta [*élathon*] de que dije una tontería”¹⁵.

Pese a la debilidad con la que Simmias ha presentado su objeción, lo cierto es que el argumento de Sócrates tampoco ofrece una razón convincente por la que nuestra alma podría no haber acontecido *ex nihilo*. La pregunta que podríamos hacer es la siguiente: ¿Por qué es preciso demostrar la existencia pre-terrenal del alma? ¿Qué sentido específico aporta a la argumentación de Sócrates? Las interpretaciones no son muy claras. Mientras Gallop (1982: 207-222) critica la presencia de un argumento circular —la doctrina de la reminiscencia se deriva de la tesis de la preexistencia (75c4-6)— y a la inversa (76c6-13), Rowe considera que:

Esta estrategia es inteligible, ya que el proyecto original era demostrar la preexistencia del alma a través de la teoría del aprendizaje como reminiscencia, hasta el punto de que, en caso de que nuestro conocimiento se adquiriera originalmente antes de nacer (a pesar de la objeción que el mismo Simmias plantea en 76c14-15), la propia teoría del anámnesis exige mostrar que el conocimiento se ha perdido de algún modo (1991: 174).

Así como Gallop tiene el acierto de subrayar un defecto argumentativo que pone en peligro lo que Sócrates supuestamente quiere demostrar, Rowe admite adecuadamente que es tan difícil demostrar la pérdida del conocimiento

¹⁵ Como señalan Liddell y Scott, *lantháno* debe entenderse en un sentido más amplio que nuestro “olvido”, cuyo significado más elemental sería “no darse cuenta”. En efecto, Simmias no se da cuenta porque atribuye al olvido un valor privativo. Su ignorancia refleja en el plano epistemológico la prueba de los contrarios de Sócrates (69e5-72d10): el olvido y el conocimiento se encuentran inmediatamente contrapuestos, sin transición posible de un momento a otro.

preexistente del alma como mostrar el modo en que se produce su aprendizaje posterior. En todo caso, el argumento parece exigir la tesis de la preexistencia necesaria del alma y es Sócrates quien plantea explícitamente que es posible llevar a cabo su demostración:

¿Y es que la cuestión, Simmias, se nos presenta así? Si, como repetimos una y otra vez, siempre hay lo bello, lo bueno y todas las realidades de este tipo, y a ellas referimos todas las cosas percibidas con los sentidos, después de descubrir que ya se encontraban en nosotros, que nos pertenecían y que con ellas comparábamos estas cosas, es necesario que, del mismo modo que dichas realidades son, también sea nuestra alma, incluso antes de que nosotros nacióramos. Pero si esto no es así, ¿no se habría dicho en vano este razonamiento? ¿No se presenta así la cuestión? ¿No hay una igual necesidad de que sean estas realidades y nuestras almas, antes, incluso, de que nosotros nacióramos, y de que si no son aquéllas tampoco sean estas? (76d7-e7).

En la medida en que suponemos que el aprendizaje se produce tan pronto como conocemos lo bello, lo bueno y todo lo que tiene una realidad semejante, se desprende de la suposición de Sócrates que la realidad del alma ha de ser igualmente esencial. De hecho, Sócrates explica la tesis de la inmortalidad del alma a partir de las siguientes condiciones: a) Lo bello, lo bueno, etc., son formas preexistentes; b) en toda percepción hay algo que nos remite a una realidad previamente dada; c) debemos comportarnos con las cosas percibidas de un modo reminiscente, *como si* pudiera encontrarse en ellas alguna señal de lo previamente conocido por nuestra alma. La consecuencia de estas condiciones no es simplemente afirmar el vínculo entre el alma y las realidades que conforman su contenido cognoscitivo: Sócrates presenta la relación *como si* fuese reminiscente, es decir, *como si* las formas siempre pudieran recordarse de nuevo y su posible reapropiación a partir de las cosas percibidas se alojara en el alma de cualquier hombre que esté en disposición de recordarlas. El argumento implica que hay formas previas cuya esencialidad jamás se presenta desligada de la esencialidad del alma, pero Sócrates también afirma que el conocimiento es tributario de la realización múltiple de estas formas en lo sensible y de su recuerdo desde lo sensible por parte del alma.

De ahí que surja la duda acerca de si cabe demostrar la preexistencia del alma fundamentándola en esta suposición. Como ha señalado Hackforth (1933: 73n1), el argumento demuestra la preexistencia del alma, pero no la de las realidades que han servido para demostrarla. La tesis de que el alma y las formas tienen una realidad necesariamente preexistente es tan inconsistente desde un punto de vista argumentativo que la respuesta final de Simmias resulta sorprendente. Porque lejos de descartar el razonamiento de Sócrates como insostenible, el discípulo pitagórico acoge su pretensión con una adhesión inquebrantable:

Es extraordinaria, Sócrates, la impresión que tengo de que hay la misma necesidad. Y el razonamiento arriba a buen puerto, a saber, que nuestras almas ya estaban antes de nacer nosotros del mismo modo que la realidad de la que acabas de hablar. Pues nada tengo por tan evidente como el que lo bello, lo bueno y todas las demás cosas de esta índole de que hace un momento hablabas tienen realidad en grado sumo (76e8-77a5).

Dorter (1972: 214) ha observado que la respuesta final de Simmias transforma una necesidad de orden lógico en una exigencia genuinamente ontológica: es preciso que las formas tengan una “realidad semejante” al alma. Pero lo que resulta determinante en la intervención de Simmias es que la reminiscencia jamás se identifica con la inmortalidad de la *psykhé*. En este sentido, no es accidental que su respuesta comience y acabe con la exposición de su opinión (76e8: *dokeî moi*; 77a5: *émoige dokeî*): Simmias supone tácitamente que es posible conciliar o integrar la inmortalidad del alma con la de las realidades esenciales, pero paradójicamente no tenemos ninguna indicación de la reminiscencia, ni tan siquiera una referencia al olvido asociado con la entrada del alma en el cuerpo. Simmias concibe las ideas como un conocimiento ligado directamente a la preexistencia del alma y que su posición es cercana a Cebes en la medida que designa la reminiscencia como una simple consecuencia de la inmortalidad del alma. En el fondo, no es nada extraño que Simmias apenas se haya fijado en la *psykhé* inmortal de Sócrates. Si Simmias cree en el conocimiento directo y suficiente de las ideas, es debido a su confianza ciega en el alma inmortal del *anèr philósophos*: la sola imitación de su alma habría de conducir a la contemplación pura de las ideas.

Lo que resulta especialmente significativo en la intervención de Simmias es que sea el alma del *anèr philósophos* y no la reminiscencia la que procure en última instancia este conocimiento suficiente de las ideas que constituye el aprendizaje filosófico. Para el discípulo pitagórico, solo es posible afirmar la preexistencia común del alma y de las realidades esenciales, y al mismo tiempo negar el conocimiento directo y suficiente de las formas al resto de los mortales, si nos apoyamos en esta suposición tácita: que aquello que los mortales no pueden alcanzar por su olvido parece destinado, por el contrario, a quienes optan por imitar el ejemplo filosófico de Sócrates. Esta suposición explica que la reminiscencia se encuentre ausente en la respuesta final de Simmias, que prefiere enfatizar la inmortalidad del alma y del conocimiento filosófico presente en ella. De ahí que su omisión se relacione fácilmente con su desestimación de la apuesta reminiscente efectuada por Sócrates. Es la misma desestimación que se encuentra en su incomprensión del argumento de la preexistencia del alma. El sentido del argumento no es demostrar la preexistencia de las realidades esenciales, sino tratar de mostrar por qué es razonable apostar por la reminiscencia y no por la preexistencia de las formas. El problema es que Simmias no parece dispuesto a olvidar como primer paso para aprender a recordar. Esta debería ser la disposición prioritaria de cualquier hombre con ganas de entregarse a la vida filosófica, pero que está ausente en Simmias. Lo que Sócrates presenta como una apuesta *paidética* —una apuesta

donde cualquier hombre se encontraría en condiciones de conocer y de ofrecer una razón de su conocimiento— es desplazado por el discípulo pitagórico al alma inmortal del *anèr philósophos*.

CONSIDERACIONES FINALES

De todo lo expuesto, ¿podemos llegar a la conclusión de que Simmias ha entendido algo del sentido socrático de la reminiscencia? ¿Qué quiere decir la afirmación de que cada vez que aprendemos recordamos realmente lo que supimos antes de nacer? ¿No hay detrás de este aprendizaje la posibilidad de que cualquier hombre pueda acceder al conocimiento en esta vida? Para Simmias, es evidente que el dilema planteado por Sócrates no existe ya que lo considera definitivamente resuelto a favor del *anèr philósophos*. En el modelo pitagórico de la reminiscencia, Sócrates se eleva por encima del resto de *ánthropoi* y su alma se convierte en el único ejemplo filosófico viviente de cómo llegar a conocer. La consecuencia platónica implicada en esta comprensión de la reminiscencia es que el *lógos* de Sócrates no va a provocar ningún efecto reminescente en Simmias. Se puede decir, incluso, que la opción de Simmias implica la pérdida de una capacidad importante de reanimar el *lógos* socrático, una capacidad difícil de ejercer sin la comprensión de este argumento. Simmias apenas duda durante el interrogatorio socrático y su respuesta final ni siquiera alude a la tesis de la reminiscencia como aprendizaje: para el adepto pitagórico, el conocimiento depende exclusivamente de la relación del alma pre-terrenal con las formas y de su confrontación radical con el cuerpo de los mortales.

Desde esta perspectiva, el dilema del *Fedón* se nos presenta como un segundo acto en el que debemos repensar la oposición crucial alma-cuerpo, de la que depende el significado decisivo de la vida filosófica. Cuando Sócrates pone de relieve en el *Fedón* que el filósofo de verdad (66b2: *gnésioi philósophoi*) se contrapone a la ciudad al escoger el camino de la muerte (64a-65a), lo que en realidad destaca es la naturaleza de los términos del dilema: la apuesta de Sócrates —el sentido de toda elección genuinamente filosófica— no es compatible con la atribución de un saber inmortal singularizado en la figura del *anèr philósophos*. Al contrario, la apuesta socrática es precisamente el aprendizaje filosófico, esto es, el reconocimiento del olvido alcanzado en esta vida y la apertura del conocimiento a esta condición de posibilidad. Según nuestra lectura, Platón refuta el paradigma inhumano del *anèr philósophos* y, lo que es aún más decisivo, apuesta por el sentido *paidético* de la reminiscencia frente al innatismo cognoscitivo de raigambre pitagórica. Lejos de constatar la realidad preexistente del alma —que es la interpretación convencional de este pasaje del *Fedón*—, Platón trata fundamentalmente de la cuestión del aprendizaje. Su objetivo no es la reivindicación de un contenido sapiencial adquirido antes de nacer, ni siquiera lo es erigir el alma filosófica de Sócrates como un modelo imitable pitagóricamente: el argumento alude a la comprensión necesaria de los términos del dilema y al sentido de una opción filosófica dónde fundamentar el conocimiento en esta vida❶

REFERENCIAS

Ackrill, John Lloyd (1973). "Anamnesis in the Phaedo", en: E.N Lee, A.P.D Mourelatos y R.Rorty (eds.), *Exegesis and Argument*, Assen, pp. 177-195.

Aristóteles (1970). *Metafísica*, Madrid: Gredos.

Bostock, David (1986). *Plato's Phaedo*, New York: Claredon Press.

Burger, Ronna (1984). *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*, New Haven and London: Yale University Press.

Cornford, Francis (1935). *Plato's Theory of Knowledge*, London: Kegan Paul.

Dimas, Panos (2003). "Recollecting forms in the Phaedo", En: *Phronesis*, Vol. 48, N.º 3, pp. 175-214.

Dorter, Kenneth (1972). "Equality, recollection and purification", En: *Phronesis*, N.º 17, pp. 198-218.

Ebert, Theodor (2006). "Comment lire le Phédon?", en: André Laks y Michel Narcy (eds.), *Philosophie Antique*, N.º 6, pp. 5-27.

Fine, Gail (1993). *On Ideas*, New York: Oxford University Press.

Franklin, Lee (2005). "Recollection and philosophical reflection in Plato's Phaedo", En: *Phronesis*, Vol. 50, N.º 4, pp. 289-314

Gallop, David (1982). "Plato's cyclical argument recycled", En: *Phronesis*, N.º 27, pp. 207-222.

Gulley, Nelson (1954). "Plato's theory of recollection", En: *Classical Quarterly*, N.º 4, pp. 197ss.

Guthrie, William Keith Chambers (1962). *A History of Greek Philosophy*, 4: Cambridge University Press.

Hackforth, Reginald (1933). *Plato's Phaedo*, Cambridge University Press.

Hackforth, Reginald (1952). "Review of the interpretation of Plato's Republic", En: *Classical Review*, N.º 2.

Haynes, Richard P. (1964). "The form of equality as a set of equals", En: *Phronesis*, N.º 9, pp. 20-26.

Kelsey, Sean (2000). "Recollection in the Phaedo", En: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, N.º 16, pp. 101-110.

McCabe, Mary (1994). *Plato's Individuals*, Princeton: Princeton University Press.

Mills, K.W. (1957). "Plato's Phaedo 74b6-c6", En: *Phronesis*, N.º 2, pp. 129-133.

Nehamas, Alexander (1999). "Plato on the imperfection of the sensible world", En: *American Philosophical Quarterly*, N.º 12, pp. 151ss.

Osborne, Catherine (1995). "Perceiving particulars and recollecting forms in the Phaedo", En: *Proceedings of the Aristotelian Society*, N.º 95, pp. 211-233.

Platón (1987). *Menón*, Madrid: Gredos.

Rowe, Christopher (1991). "Philosophy and literature: the arguments of Plato's Phaedo", En: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, N.º 7, pp. 174ss.

Sales, Jordi (1992). *Estudis sobre l'ensenyament platònic*, Barcelona: Anthropos.

Scott, Dominic (1987). "Platonic anamnesis revisited", En: *Classical Quarterly*, N.º 37, pp. 346-366.

Scott, Dominic (1995). *Recollection and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.

Schofield, Malcolm (1998/2002). "Plato", En Craig (ed) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge.

Silverman, Allan (2002). *The Dialectic of Essence: Plato's Metaphysics*, Princeton: Princeton University Press.