

Amor, lenguaje y olvido. Sobre memoria y desmemoria en los diálogos de Platón

Plato on Oblivion. About Memory and Forgetfulness in the Platonic Dialogues

Felipe LEDESMA
(Universidad Complutense de Madrid)

Recibido: 24/11/2014
Aceptado: 06/11/2015

Resumen

El presente artículo se propone abordar el papel del olvido en la obra de Platón. Para ello toma como textos principales de trabajo los diálogos en que se expone la doctrina de la *anamnesis* y a partir de ellos, pero atendiendo también a algunos otros diálogos, se exploran las conexiones entre el olvido y otros temas platónicos como el lenguaje, la memoria, la experiencia o el amor, con el fin de aclarar las relaciones de dependencia que puedan encontrarse entre ellos. De este modo se intenta descubrir en el olvido un sentido filosófico que no resulte desdeñable en comparación con el sentido y la relevancia concedidos desde antiguo a la *anamnesis*, dado que uno y otra no se pueden separar.

Palabras clave: olvido, *anamnesis*, amor, lenguaje, experiencia, cuidado.

Abstract

The aim of this paper is to tackle the role of oblivion in the Plato's dialogues. It takes as work texts the dialogues where the *anamnesis* doctrine is exposed, and from these writings, but also attending to several other ones, the connexions between oblivion and other Platonic issues, as, e. g., language, memory, experience or love are explored, in order to clarify their relations of mutual dependence. In this way, we attempt to find out in the Platonic oblivion a philosophical sense, which is not disdainful in comparison with the sense and the relevance that the readers of all times have granted to *anamnesis*; for *anamnesis* and oblivion are inseparable indeed.

Keywords: oblivion, recollection, love, language, experience, care.

1. El problema del olvido en la doctrina de la *anamnesis*

La doctrina platónica de la *anamnesis* ha sido objeto de interpretaciones muy diferentes, comenzando por la cuestión misma de si en efecto se puede hablar de una tal doctrina defendida por el propio Platón o si, por el contrario, se trata más bien de una hipótesis que aparece en algunos de sus diálogos solamente para dar lugar a un intercambio de argumentos. Pero hay un punto en el que parece difícil que no estén de acuerdo todos los comentaristas, tanto quienes defienden que es preciso entender como metáforas las afirmaciones de Sócrates y de otros personajes acerca del recuerdo, como quienes proponen alguna forma de darles sentido a los textos que salve su literalidad¹: y es que bajo el nombre de *anamnesis* se somete a discusión una doctrina que más tarde recibirá el nombre de innatismo. O al menos en un sentido amplio de esta palabra, pues, si oponemos lo que suele llamarse innatismo en sentido estricto a la *anamnesis* platónica, podemos afirmar que el rasgo característico de esta última es que presupone un aprendizaje previo y un olvido, en contra de la doctrina propiamente innatista, que no necesita de un aprendizaje previo ni de olvido alguno.

Podría añadirse incluso que, cuando se comparan los diálogos en que se habla de la *anamnesis* con textos de épocas posteriores en que se exponen doctrinas de raigambre platónica que podríamos considerar variaciones sobre el tema «no todo lo que sabemos procede de la experiencia», llama la atención que Platón no distinga entre un antes temporal y un antes transcendental, por decirlo así. En efecto, no encontramos en los diálogos ningún rastro de oposición entre un antes y un *a priori*: tal y como razona Sócrates en el *Fedón*, para que podamos descubrir y conocer ahora lo que sabemos, sin haberlo aprendido antes de ninguna experiencia que hayamos podido tener a lo largo de nuestra vida, pues cualquier experiencia parece presuponerlo como algo anterior de lo que ella misma depende, lo ha tenido que aprender nuestra alma con anterioridad a cualquier experiencia y, por tanto, antes de nuestro nacimiento. Pero ha tenido que aprenderlo para olvidarlo después².

Parece claro entonces que dicho olvido de algo que se había aprendido antes tiene una especial importancia en la doctrina platónica de la *anamnesis*, aunque quizá no se le haya prestado la atención que merece³. O por lo menos no se le suele

¹ Una interpretación literal es la que parece proponer L. Brisson: v. “La réminiscence dans le Ménon (80 e-81 e) et son arrière-plan religieux”, en J. T. Santos (ed.), *Anamnese e saber*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, esp. p. 40. Por otra parte, es bien conocida la opinión de T. Ebert, para quien la reminiscencia no es más que una forma de hablar: v. *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlin-Nueva York, W. de Gruyter, 1974, p. 86.

² V. *Fedón* 76 b-c.

³ V. T. Calvo, “Anámnesis y catarsis: La antropología de Platón”, en J. T. Santos (ed.), *Anamnese e saber*, op. cit., p. 203-206, donde subraya que la reminiscencia es inseparable del olvido y que este lo explica Platón como consecuencia de una afección que sufren las almas al unirse a un cuerpo y de la injusticia con que después se conducen.

dar a ese olvido lo que podríamos llamar un sentido filosófico comparable al que sí se le concede comúnmente a la doctrina de la reminiscencia. Y resulta ciertamente difícil encontrarle un sentido filosófico si se limita uno a entender el olvido a la luz del símil del carro alado que aparece en el segundo de los discursos de Sócrates en el *Fedro*, como una consecuencia de la caída de las almas que no han sabido conducirse con justicia: no parece fácil darle a dicho discurso una interpretación literal que sea filosóficamente relevante⁴. Por lo tanto, no conseguiremos añadir nada verdaderamente iluminador a las conclusiones del argumento expuesto por Sócrates en el *Fedón* respecto del aprendizaje previo del alma y su posterior olvido (argumento de consecuencias inequívocas, aunque ciertamente escuetas y no del todo convincentes para sus amigos⁵), a menos que exploremos algunas conexiones entre este y otros temas presentes en la obra platónica, de modo que el sentido de este olvido resulte al menos tan claro como el de la necesidad de un saber previo.

Ahora bien, si en la doctrina de la *anamnesis* descubrimos un impulso filosófico y una fuerza dialéctica capaz de sobrevivir a todos sus intérpretes, para convertirse en una referencia obligada por lo que respecta al problema del conocimiento, ¿vamos a contentarnos con entender la doctrina del olvido como una simple opinión o una creencia consoladora acerca del destino escatológico de las almas? ¿Qué puede significar —debemos preguntarnos— que el olvido sea para nosotros algo necesario? Necesario, en primer lugar, por inevitable para cualquiera de nosotros por el mero hecho de haber nacido y, segundo, por imprescindible para investigar y conocer algo en general, en tanto que investigación y conocimiento consisten en la búsqueda y recuperación de lo previamente olvidado. Debemos preguntarnos así mismo por qué, cuando Platón habla de la experiencia, intenta comprenderla como el reconocimiento de una semejanza entre algo presente y algo que yacía olvidado, a lo que eso presente quiere igualarse sin llegar a conseguirlo⁶; y, a la vez e inseparablemente, como el recuerdo de eso mismo que permanecía olvidado. Habrá que preguntarse, en fin, por qué lo que está ahí presente remite siempre a algo que no lo está.

Lo que me propongo en este ensayo es, pues, sencillamente abordar la cuestión de cuál es el papel reservado al olvido en la doctrina platónica de la *anamnesis*, por lo que no me voy a ocupar de las diferencias que presentan entre sí los tres diálogos en los que aparece explícitamente el tema, sino que voy a limitarme a ir repasando las conexiones que, de un modo más o menos expreso, afloran aquí y allá entre el concepto de olvido y otros conceptos centrales en la discusión platónica. No

⁴ V. T. Ebert, *op. cit.*, quien habla de una «philosophische Deutung der Anamnesislehre als eine Theorie der Apriori», interpretación que se remonta a Leibniz (p. 86), y de su relación con una «phänomenologisch aufweisbare Struktur von Vergessen» (p. 87).

⁵ V. *Fedón* 107 a-b, pese a lo dicho en 92 a.

⁶ V. *Fedón* 75 a 2 y b 1.

pretendo con ello dar a entender que en mi opinión detrás de los diálogos tenga que haber unas tesis sostenidas por el autor, tan precisas que solo sean compatibles con una única interpretación de lo que se dice y hace en ellos, tanto si los tomamos en su conjunto como si nos limitamos a leerlos separadamente como unidades de sentido en principio, al menos, independientes. Antes al contrario, comienzo por suponer que los diálogos son instrumentos de investigación en los que se hacen descubrimientos y se presentan problemas para los que no siempre se tienen ya dispuestas las soluciones. Por ello no voy a dar por supuesto que la interpretación de los textos (sea cada uno de los diálogos tomado como unidad de sentido, sea cualquiera de sus fragmentos, sea finalmente la obra platónica tomada en su conjunto) haya de conducirnos necesariamente al descubrimiento de unas tesis sostenidas por el autor.

Por lo que respecta a la *anamnesis*, no está muy claro además qué tesis sostiene Platón, si es que sostiene alguna, y de hecho se ha discutido y se discute mucho sobre cómo ha de interpretarse la letra de los diálogos en que se habla del asunto⁷. Pero lo que sí está claro, me parece, es el asunto del que habla: el hecho de que mucho de lo que conocemos y decimos parece presuponer algo que, sin embargo, no sabemos, pero de lo que depende por completo lo que sí sabemos. A esta forma de desconocer aquel conocimiento en el que, sin embargo, nos apoyamos para conocer lo que conocemos es a lo que se refiere Platón con el nombre de olvido; y es a la investigación y descubrimiento de eso que desconocemos, sin dejar de hacer pie en ello mientras hablamos, a lo que llama recuerdo. Esta, al menos, es mi hipótesis.

Mas no hay que presuponer en modo alguno que Platón entendía todo esto y era capaz de explicarlo; lo que nos obligaría a nosotros a explicar la razón de que ocultase dicha explicación. Me parece que sería más sencillo, y probablemente más sensato, admitir que ese problema del carácter previo de lo que solamente después, y con mucho trabajo, se descubre, si es que llega a descubrirse, sigue siendo algo que da que pensar⁸. En vez de esforzarnos por reducir lo que ha escrito Platón a lo que de antemano somos capaces de entender desde nuestros propios prejuicios, quizá sea más honesto reconocer desde un principio que nos hallamos ante un problema que ni Platón ni nosotros mismos entendemos; pero un problema tal que la lectura de lo que Platón ha escrito sobre él seguramente ha de ayudarnos a reparar en nuestros propios prejuicios, tan difíciles de descubrir para nosotros mismos.

Sin embargo, que no se entienda cómo puede ser que lo anterior sea posterior y que por ello sea algo que comienza siempre por estar perdido u olvidado, algo que no se puede adquirir sino tan solo recuperar, en modo alguno implica que dicha

⁷ Un repaso crítico de las interpretaciones más influyentes puede hallarse en F. J. González, «How is the Truth of Beings in the Soul? Interpreting *Anamnesis* in Plato», *Elenchos*, 28, 2007, p. 275-288.

⁸ Para un intento reciente de abordar el asunto, v. J. L. Pardo, *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2004.

anterioridad de lo posterior sea algo dudoso o meramente conjetural para Platón o para nosotros mismos. Que nos refiramos a ello en términos de anterioridad y posterioridad, o incluso en términos de olvido o memoria, que probablemente no sean sino aproximados y tentativos⁹, no debe hacernos olvidar que estamos hablando de algo indudable, de algo que indudablemente da que pensar aunque no terminemos de entenderlo.

2. Memoria y olvido

Para abordar, entonces, el asunto del olvido en los diálogos lo mejor será ir repasando los contextos en los que surge dicha anterioridad de lo posterior, con la esperanza puesta en que nuestro recorrido vaya trazando el perfil de eso que estamos buscando: un posible sentido filosófico para el tema platónico del olvido. Y el punto de partida muy bien podría ser la experiencia común y corriente del olvido, que todos conocemos en nuestras propias carnes y a la que se alude al final del *Fedro*, en el famoso pasaje del cuento de Theuth y Thamus. En dicha historia de Egipto, que tan bien se le da componer a Sócrates, al decir de Fedro, Theuth encarece la invención de la escritura al presentársela a Thamus como un «remedio de la sabiduría y la memoria»¹⁰, a lo que este contesta que ve en la escritura justamente todo lo contrario: lo que producirá en los hombres será más bien olvido e ignorancia. En su argumentación distingue de un modo sistemático dos cosas que se asemejan mucho y que por tanto sería fácil confundir. Por un lado, la memoria (μνήμη), que es camino hacia la sabiduría y se alcanza mediante un «acordarse» (ἀναμνήσκεισθαί) «desde dentro y por propio esfuerzo»¹¹, acordase que libra del olvido a las almas; por otro, el simple registro o «recordatorio» (ὑπομνήματα) «para la vejez del olvido»¹², que no solo no las libra de él, sino que, antes al contrario, habrá de favorecerlo por contribuir al descuido de la memoria¹³. Pues estos recordatorios no son el resultado del esfuerzo por hacer memoria desde dentro, sino, más bien al revés, la causa de una forma de recuerdo pasivo (a la que Platón alude con el verbo ὑπομνήσκω), pues son las letras las que les «hacen recordar» a quienes ya conocen aquello de que trata lo escrito¹⁴. De ahí que esta forma de recuerdo al que los

⁹ Como dice R. Brague («Critique de l' "Anamnésis"»), *Revue Philosophique*, 1991, p. 623) a propósito del pasaje del *Menón* sobre la *anamnesis*, «il nous faut de fait le prendre au sérieux, mais pas trop au sérieux».

¹⁰ *Fedro* 274 e 6, trad. de Gil.

¹¹ *Fedro* 275 a 4-5, trad. de Gil.

¹² *Fedro* 276 d 3, trad. de Gil.

¹³ V. *Fedro* 275 a 2-3.

¹⁴ *Fedro* 275 d 1. Cuando no se indique otra cosa, las traducciones son mías.

hombres son «traídos desde fuera por unos caracteres ajenos a ellos»¹⁵ dependa por completo de la «creencia» en los trazos de la escritura¹⁶, y por eso mismo no proporcione sabiduría, sino tan solo «apariencia» de ella¹⁷. La oposición expresada mediante estos dos compuestos del verbo *μυμήσκω* queda resumida en el juicio con que Thamus recibe ya de entrada la invención de la escritura, técnica que Theuth, su inventor, con pasión de padre acaba de calificar de «droga de la memoria» (*μνήμης φάρμακον*)¹⁸; a ello responde Thamus que no es tal «droga de la memoria», sino más bien lo que podríamos traducir como «droga del recordatorio» (*ὑπομνήσεως φάρμακον*)¹⁹.

Aunque aquí no se desarrolla el tema del olvido y el diálogo se centra a continuación en la seriedad de la escritura, sí podemos extraer de lo dicho algunas conclusiones. La primera y más obvia es que el olvido del que habla Sócrates es algo de lo que puede uno librarse por propio esfuerzo y desde dentro, mediante el cultivo de la memoria; por lo que olvido no equivale a pérdida absoluta, sino que se parece más, si se me permite decirlo así, a un fuego casi apagado cuyos rescoldos pueden reavivarse a partir de ellos mismos. La segunda conclusión es que la escritura resulta contraproducente con respecto a la memoria: a pesar de ser recordatorios para quien conoce aquello de lo que trata lo escrito, los trazos de la escritura no despiertan por sí solos lo que estaba dormido, no reavivan ningún rescoldo, sino que, antes al contrario, contribuyen a apagarlo. Quiere decirse entonces que es perfectamente compatible, da a entender Sócrates, informarse a través de esos trazos y no acordarse de eso de lo que se informa uno, por lo que dicho informarse no equivale a recordar nada, sino más bien a creer en lo que dicen los puros trazos. Podría añadirse que la limitación esencial de los registros o recordatorios conduce a que en «la vejez del olvido» no llegue a saberse si lo registrado en los trazos de la escritura es justamente lo olvidado u otra cosa distinta, pues falte por completo el reconocimiento, es decir, el recuerdo, y persista, por tanto, el olvido; se tendría entonces lo que quizá fuese oportuno llamar el contenido de lo que una vez se supo, pero sin saber que eso precisamente era lo anteriormente sabido y después olvidado. La escritura es por ello útil para transmitir información sin memoria, a uno mismo o a los demás (si es que sin memoria se sigue siendo uno mismo); pero en ese caso no se requiere de ningún olvido previo para poder servirse de los trazos de la escritura: basta con saber leer. El hacer memoria, por el contrario, sí presupone un olvido, pues hacer memoria consiste en reavivar lo olvidado, en despertar lo que yacía sumido en un letargo.

¹⁵ *Fedro* 275 a 3-4.

¹⁶ *Fedro* 275 a 3.

¹⁷ *Fedro* 275 a 6

¹⁸ *Fedro* 274 e 6.

¹⁹ *Fedro* 275 a 5. V. E. Lledó, *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 71-72.

Esa es la razón por la que lo olvidado está y no está: su modo de estar es un permanecer oculto, latente²⁰, en disposición de hacerse patente y salir a la luz desde su escondite, cuando es arrastrado por la fuerza del hacer memoria. Olvido no es, pues, simple ausencia ni pérdida o desposesión, sino más bien todo lo contrario: olvido es, como ya sabemos, pues así lo dice el griego con la palabra *λήθη*, ocultamiento: un modo de atesorar «la verdad de lo que es», que –como se afirma en el *Menón*– «está siempre en el interior del alma»²¹, de donde es preciso recuperarla haciendo memoria.

3. Memoria y lenguaje

Nada más común y habitual, en efecto, que la experiencia del olvido y del hacer memoria, entendida como un volver manifiesto lo que está latente. Eso y no otra cosa es justamente lo que llamamos hablar. Pues quienes hablamos no hacemos sino poner de manifiesto lo oculto, que por estar oculto puede manifestarse y quedar al descubierto en lo que decimos. Pero no podría descubrirse verdad alguna hablando si hablar no comenzase por ser un poner al descubierto el decir mismo, que, palabra tras palabra, parece provenir de algún lugar donde permanece latente, a la espera de que una voz las pronuncie. No diremos nada nuevo si afirmamos entonces que hablar es el modo más universal y extendido de hacer memoria. Por eso no ha de extrañarnos que en el famoso pasaje de ese mismo diálogo en que se apresta a probar en público cómo un muchacho esclavo e iletrado es perfectamente capaz por sí solo de encontrarle solución a un problema de geometría, y antes de dar comienzo al interrogatorio que le ayudará a recuperar la verdad que en ese momento yace aún olvidada en su alma sin que él se dé cuenta, Sócrates plantee una pregunta liminar: ¿ese muchacho sabe griego?²² Claro que lo sabe. Pero saber griego es tanto como poder manifestar la verdad de lo que es, haciendo memoria: en un continuo que va desde el mero ir poniendo una frase tras otra, despertadas del olvido en que yacían, hasta el dar con la forma de duplicar un cuadrado, pasando por las soluciones erróneas que el muchacho esclavo y analfabeto va recordando antes de encontrar la correcta²³. Como se ve, Sócrates no corre muchos riesgos en este experimento.

²⁰ Ya Leibniz, comentando de paso el *Menón*, entendía que en él se muestra que «nuestra alma sabe todo eso virtualmente» (*Discurso de Metafísica*, § 26). V. la introd. de M. Canto-Sperber a su trad. francesa de este diálogo, París, Flammarion, 1993, p. 74 y 86-7, así como L. Brown, «Connaissance et réminiscence dans le “Ménon”», *Revue Philosophique*, 1991, p. 618-619.

²¹ *Menón* 86 b 1-2.

²² V. *Menón* 82 b 4.

²³ V. R. Brague, art. cit., p. 624, quien ha llamado la atención con perspicacia sobre este carácter erróneo que tiene la reminiscencia la mayor parte del tiempo. V. así mismo T. Ebert, “The Theory of Recollection in Plato’s *Meno*”, en M. Erler y L. Brisson (eds.), *Gorgias-Menon, Sankt Augustin*,

Con todo, hablar, que es lo más fácil y está al alcance de cualquiera, es también lo más difícil. Como dice el Sócrates de la *República*, tomarse en serio «los decires» para no hablar a humo de pajas (como dice la gente), para no hablar por puro pasatiempo o juego infantil (como se dice al final del *Fedro*), sino poniendo en ello todo nuestro empeño y afán (σπουδή)²⁴, es la parte más difícil de la filosofía, pues «lo más difícil es lo que tiene que ver con los decires»²⁵ y necesita de toda una vida de dedicación al estudio. Por ello, en la *Kallipolis* que edifica Sócrates “sobre los decires”²⁶, el decir mismo es administrado por la propia ciudad a través de la organización de los estudios para los futuros gobernantes que se describe a lo largo del libro VII. Y fuera de *Kallipolis* la experiencia desazonante por la que una y otra vez hace pasar Sócrates a quienes discuten con él la describe muy bien Laques en el diálogo homónimo: «creo, para mí, que tengo una idea de lo que es el valor, pero no sé cómo hace un momento se me ha escabullido, de modo que no puedo atraparla con mi lenguaje y decir en qué consiste»²⁷. Al comienzo parecía siempre muy fácil poner de manifiesto lo que permanecía latente para cualquiera que supiese griego y responder a la pregunta: ¿qué es esto a la postre? Pero, justamente cuando todo indicaba que va a surgir de su escondite eso que se está intentando atrapar con el decir y que ya no tiene escapatoria, la pieza se les escabulle de entre las manos a sus perseguidores²⁸. Hasta tal punto decir algo es difícil: quienes hablan aparecen a menudo en los diálogos teniendo que aceptar su incapacidad para hacer memoria sobre aquello mismo de lo que están hablando y sobre lo que se entienden perfectamente porque, como suele decirse, están al cabo de la calle. Como si quienes hablamos una lengua y en ella exponemos nuestras opiniones acerca de cualquier asunto, sirviéndonos para ello de palabras que todo el mundo comprende, no necesitásemos despertar del olvido sino una pequeña parte de lo que decimos con ellas, apenas una capa delgada y superficial que usualmente nos basta para entendernos. Como si fuese inevitable que, cuando hablamos, una gran parte de lo que nuestras palabras dicen hubiese de quedar en el olvido.

Akademika Verlag, 2007, p. 191-192, sobre la importancia que el error y el caer en la cuenta del error tienen para el recuerdo.

²⁴ *Fedro* 276 b 3, c 6, e 5.

²⁵ V. *República* 498 a 4.

²⁶ *República* 592 a; cf. 376 d-e y 501 e.

²⁷ *Laques* 194 b, trad. de García Gual ligeramente modificada.

²⁸ La metáfora de la caza es en efecto recurrente en los diálogos. V., además de este lugar del *Laques*, *República* 432 b, *Lisis* 218 c, *Sofista* 218 d, 235 a-c, etc.

4. Olvido y amor

Esta desazón que produce Sócrates (y que lleva a Menón a compararlo con el pez torpedo²⁹) a medida que va poniendo objeciones a las respuestas que reciben sus preguntas, tan sencillas que debía poder responderlas cualquiera que supiese griego, es muy similar a la desazón de los enamorados. Y no por casualidad, pues en uno y otro caso se trata del descubrimiento de una carencia: quienes discuten con Sócrates tienen en común con los enamorados el que unos y otros caen en la cuenta de que les falta algo y de que eso que les falta es probablemente lo que más falta les hace. A los amantes, para vivir; a los otros, sencillamente para hablar griego. Pero todos descubren que habían olvidado algo y, lo que es peor, que habían olvidado su propio olvido. Y es que en este olvido del olvido consiste el verdadero mal de la ignorancia, como cuenta Sócrates que una vez le dijo Diótima: “en no ser ni noble, ni bueno ni sabio y tener la ilusión de serlo en grado suficiente”. Por eso –continúa–, “el que no cree estar falto de nada no siente deseo de lo que no cree necesitar”³⁰.

Es, pues, dicha carencia lo más propio del olvido, carencia que no puede remediarse sino a través de un caer en la cuenta de ella misma, que es ya un ponerse a recordar, inseparable del deseo. Por eso el amor es, a la vez e inseparablemente, estas dos cosas: afán y conciencia. Conciencia de una falta o necesidad, de una indignidad incluso, pues el amante lo es por caer en la cuenta de que le falta justamente aquello que más falta le hace. Afán de conseguir aquello que echa en falta y a lo que de ningún modo renuncia, sencillamente porque no puede dejar de necesitarlo. De ahí que el amor tenga la virtud, realmente divina, de liberar a quienes aman de una ilusión tan perniciosa, e incluso esclavizante, como difícil de evitar: la ilusión de no carecer de nada. Por su causa, quienes no aman se encuentran tan a gusto consigo mismos y con la vida que llevan como los desgraciados que tienen en la caverna su vivienda-prisión.

El amor tiene, así, la virtud de hacerles reaccionar a los mortales contra el olvido. Pero no porque les impida olvidar, o porque remedie su desmemoria devolviéndoles lo que el olvido previamente les había quitado, sino más bien porque la fuerza del amor consiste en que el olvido se hace patente y, una vez que se ha hecho patente, ya no se deja ocultar. Amar es, pues, tanto como liberarse del olvido del olvido, por lo que se puede afirmar que el amor es conciencia de una inconsciencia o, dicho al revés, un ignorar que, sin dejar de ser ignorante, sabe de sí mismo: algo, pues, intermedio entre saber e ignorar, el estado de Eros y de todos los que filosofan³¹. Podría decirse entonces que el amor es un olvido que no se olvida de sí

²⁹ V. *Menón* 79 e-80 d.

³⁰ *Banquete* 204 a 4-7, trad. de Gil.

³¹ V. *Banquete* 203 e 5-204 b 5 y *Fedro* 278 d 2-6. V. F. J. González, art. cit., p. 290 y ss., quien ha

mismo, mientras que el olvido olvidado de sí mismo es el estado de cualquiera que hable griego; hasta que da en hablar con Sócrates y cae en la cuenta de su propio olvido, es decir, de que en verdad no sabe, ni mucho menos, lo que creía saber, pese a estar continuamente hablando de ello.

Pero es preciso insistir en que el olvido de cuyo olvido nos libera el amor a los mortales es un olvido que no está en nuestra mano evitar. Pues olvidamos porque somos mortales, porque no cesamos de perder lo que hemos sido y de renovarnos, de modo que constantemente estamos haciéndonos otros³². Y este olvido lo olvidamos a su vez porque a pesar de todo creemos seguir siendo los mismos. Maneras de actuar, costumbres, opiniones, deseos, placeres, penas, temores nunca son las mismas en cada uno de nosotros, sino que unas nacen y otras se destruyen. Ni siquiera los conocimientos permanecen, de modo que tampoco somos los mismos respecto de lo que sabemos a ciencia cierta³³. Pues cuanto sabemos está condenado al olvido: lo olvidado ya no se puede ello mismo recuperar, sino que se destruye para siempre; solamente se deja reproducir en “un recuerdo nuevo a cambio del que se ha marchado”³⁴. Como todo lo mortal, únicamente así, reproduciéndose, llega a conservarse el conocimiento, “de suerte que parezca que es el mismo de antes”³⁵: no porque se mantenga siendo siempre el mismo, sino porque el conocimiento que se va deja otro tal y como era el que se ha ido³⁶. Pues en esto precisamente consiste el recuerdo, en un conocimiento que, aun siendo nuevo, guarda cierta similitud con los que ya nos han abandonado para siempre. Mas es precisamente por dicha similitud por lo que puede ser llamado “recuerdo”; hasta el punto de que recordar significa a fin de cuentas tener presente esa similitud entre el conocimiento que se ha ido sin remedio y ese otro que ha venido a sustituirlo.

Ahora bien, el hacer memoria, es decir la recuperación, no de lo perdido, sino tan solo de algo similar a lo olvidado, en lo que este se reproduce, es únicamente posible gracias a cierto ejercicio constante en el que es necesario que pongamos todo nuestro cuidado y nuestra solicitud; un ejercicio procreador, inseparable del afán amatorio, al que Platón se refiere con la palabra *μελέτη*³⁷. Por eso el amor es

insistido en el carácter erótico del recuerdo y en que al propio ser del alma le pertenece una relación con la verdad de los entes que es preciso concebir como erótica, pues ni el alma posee la verdad, ni tampoco puede renunciar a ella. Pero es preciso mostrar además qué es lo que el amante echa en falta del saber deseado y, por tanto, qué es lo que tiene ya sin tenerlo. Hay que preguntarse, pues, por el significado del olvido y de su carácter inevitable.

³² V. *Banquete* 207 d 4-e 5.

³³ V. *Banquete* 207 e 5-208 a 2.

³⁴ *Banquete* 208 a 5-6, trad. de Gil.

³⁵ *Banquete* 208 a 6-7, trad. de Gil.

³⁶ V. *Banquete* 208 a 8-b 2, trad. de Gil.

³⁷ V. *Banquete* 208 a 4 y 5, donde aparecen respectivamente el verbo *μελετᾶν* y *μελέτη*. Como es sabido, este vocablo significa habitualmente cuidado, preocupación, solicitud y también ejercicio (es decir: actividad que se lleva a cabo con especial cuidado para aprender un arte, por ejemplo) o prácti-

no solamente conciencia del olvido inevitable e irreparable, sino también afán por perdurar del único modo en que es dado perdurar a los mortales y participar de la inmortalidad, tanto por lo que respecta al cuerpo, “como en todo lo restante”³⁸:

ca (en el sentido de conocimiento adquirido mediante el ejercicio); así como ἀμέλεια significa justamente lo contrario: descuido, negligencia, incuria, despreocupación, tranquilidad. En los diálogos parece predominar su uso con el significado de práctica o ejercicio: de un modo muy claro y repetido en la *República*, a veces en coordinación y probablemente en oposición a τέχνη o a μάθησις (v., entre otros lugares, 402 b 7, 407 c 1, 488 e 2, 535 c 3); pero también en las *Leyes*, donde se deja traducir por *entrenamiento*, a veces como equivalente a γυμνασία y a veces en oposición a τέχνη o a μάθησις (v., entre otros lugares, 643 b 5, 648 d 5, 804 c 6, 809 c 1 y 3). Sin embargo, es en el *Fedón*, el *Fedro* y el *Banquete* donde sus apariciones, más escasas, tienen un significado menos claro. En el *Fedro* encontramos una vez el nombre (en 269 d 5), que se refiere a la oratoria y a la maestría adquirida mediante el ejercicio o práctica, obviamente inseparables de un obrar con cuidado, pues la maestría no viene dada por la naturaleza; y otra vez el verbo (en 274 a 1), con el significado de cuidar, preocuparse, afanarse, poner empeño. En el *Fedón* se les encomienda a estas palabras un papel protagonista, pues en sus siete apariciones (67 e 6, 80 e 5, 81 a 1 y 2, 81 c 6, 82 a 9 y b 2) nombre y verbo se refieren a la solicitud con que cada cual vive su vida, a la preocupación propia de cada alma, que la lleva a cuidarse más o menos de los placeres del cuerpo o incluso a despreocuparse de ellos por completo. A ellas se les encarga enunciar la paradoja en torno a la que se hace girar todo el diálogo: vivir con la solicitud del filósofo es tanto como vivir cuidándose de la muerte. ¿Significa esto que los filósofos se entrenan para morir? ¿O que se ejercitan para cuando estén muertos? ¿O significa más bien que ponen todo su cuidado en vivir su vida mortal de acuerdo con lo que se viene diciendo desde antiguo acerca de la purificación, es decir acostumbrando su alma a “recogerse en sí misma” (67 c 7) y procurando que viva ella “sola en sí misma” desligada lo más posible “del cuerpo como de una atadura” (67 d 1-2)? En cualquier caso, el significado de μελέτη en 81 c 6 no puede ser en modo alguno el de ejercicio o práctica, sino más bien el de cuidado o, como traducen L. Gil y Ramos Jurado, solicitud (*soin* en la trad. de Vicaire). Sobre la reelaboración platónica de esta antigua tradición, v. J.-P. Vernant, “Le fleuve «Ameles» et la «mélète thanatou»”, en *Mythe et pensée chez les grecs*, París, F. Maspero, 1969, esp. p. 85-86 y 93-94.

Por último, en el *Banquete* encontramos una vez el verbo y otra el nombre (en 208 a 4 y 5, como queda dicho) y son estas las apariciones que más dificultades presentan a los traductores. L. Gil traduce por *repasar*; L. Brisson, por *recherche* (v. la n. *ad loc.*); V. Cousin, por *réflexion*; L. Robin, por *étudier*; Schleiermacher, por *nachdenken*; B. Jowett, por *recollection*; H. W. Fowler, por *conning*; P. B. Shelley, por *meditation*; K. Dover, por *practise*. Según parece, nos encontramos ante uno de esos casos en que el texto dice algo que no termina de encajar en la doctrina que los lectores esperan encontrarse expuesta, por lo que los traductores optan por echar mano del sentido común. Pero lo que dice literalmente el texto es que “lo que se llama poner cuidado es necesario a causa de la huida del saber, pues el olvido es la huida de algo que sabíamos y en cambio el cuidado, creando un recuerdo nuevo en lugar del que se ha ido, conserva el saber, de modo que parece ser el mismo”. ¿Tan poco se entiende esto que hace falta recurrir a traducciones que modifican y quizá banalizan el sentido del pasaje? Lo que dice Diótima está bastante claro, sin embargo: el descuido con respecto al saber produce su pérdida, el olvido, en el que no suele repararse, porque habitualmente se cree que se sigue sabiendo lo que se sabía, cuando lo que se sabe es ya otra cosa; pues no se cae en la cuenta de que lo anteriormente sabido ha sido desplazado y reemplazado por un saber nuevo, diferente del anterior, que está ya irremediablemente perdido, de manera que no es posible averiguar si entre ellos hay o no hay semejanza. V. G. Casertano, “Anamnesi, Idea e Nome (il *Fedone*)”, en J. T. Santos (ed.), *Anamnese e saber*, p. 141 n., quien ha llamado la atención sobre este asunto.

³⁸ *Banquete* 208 b 3-4. Robin, que encuentra sorprendentes estas afirmaciones, las atribuye al intento

recurriendo a la artimaña³⁹ de reproducirse, es decir de, aun no siendo los mismos, sino otros, ser otros similares a los que ya han sido.

Esta enseñanza de Diótima, que Sócrates transmite a sus compañeros de bebida y narra después Apolodoro a partir de los testimonios de Aristodemo y del propio Sócrates, puede resultar sorprendente, como le sorprende a este último⁴⁰, si lo que esperábamos encontrar en un diálogo platónico es una defensa de la inmortalidad del alma, entendida esta como una sustancia simple, espiritual y personal. Lo que hallamos aquí es más bien una explicación de por qué los mortales estamos olvidando y dejando de ser los mismos sin cesar, y no solamente en lo que respecta al cuerpo⁴¹. Lo que nos propone Diótima es una explicación del amor que se remonta hasta ese olvido inevitable para los mortales: comprende el amor como un echar en falta lo que más falta hace a cada cual, pues es un caer en la cuenta de que ya siempre se ha olvidado, se está olvidando continuamente y, por tanto, está uno dejando de ser el mismo sin parar. Por eso, para librarnos del olvido y conservarnos, así, lo más posible, el amor nos impulsa a hacer lo que hace todo cuanto es mortal, todo lo que no es “completamente y siempre idéntico a sí mismo como lo divino”⁴²: nos empuja a la procreación, que “deja un ser nuevo en lugar del viejo”⁴³. Pero lo decisivo del procrear no es la sustitución de lo uno por lo otro, ni la sucesión sin discontinuidades (aunque es obvio que el juego de lo mismo y lo otro y la continuidad temporal se hallan implícitas en la procreación y necesitan de un examen detenido, que no se lleva a cabo en los diálogos que aquí estamos considerando ni vamos a abordar nosotros ahora). Lo propio del procrear es que “el ser que se va o ha envejecido deja otro ser nuevo, similar a como él era”⁴⁴. Es esta similitud lo que convierte la sustitución sucesiva en procreación y por eso precisamente es el propio afán amatorio lo que nos impulsa a los mortales a poner toda nuestra solicitud y todo nuestro cuidado en la acción de recordar, para que no se pierda la semejanza entre el conocimiento olvidado y el nuevo que lo sustituye y en cierto modo lo mantiene como si fuese el mismo, a la vez que nos mantiene a nosotros como si fuésemos siempre y enteramente los mismos. De ese afán y de ese cuidado –al decir de Diótima– depende que no nos dejemos arrastrar por el río del olvido.

platónico de conciliar la “verdad parcial” del intelectualismo socrático y la “verdad parcial” del heraclitismo (v. *La théorie platonicienne de l'amour*, París, P.U.F., 2ª ed., 1964, §§ 24 y 159-160, respectivamente).

³⁹ V. *Banquete* 208 b 2: μηχανή.

⁴⁰ Quien confiesa que quedó admirado y le replicó: “Está bien, sapientísima Diótima, pero, ¿es esto así de verdad?” Y que continuó diciendo: “Entonces ella me respondió como esos cumplidos sofistas: –Tenlo por seguro, Sócrates”, etc. (*Banquete* 208 b 7 y ss., trad. de Gil).

⁴¹ Cosa que no sería incompatible con la hipótesis de la inmortalidad del alma, siempre que esta se entendiese como un principio de vida y de conocimiento por completo carente de identidad personal. V. Jean-Pierre Vernant, “Aspects mythiques de la mémoire”, en *op. cit.*, p. 72-76.

⁴² *Banquete* 208 a 8-b 1, trad. de Gil.

⁴³ *Banquete* 207 d 3, trad. de Gil.

⁴⁴ *Banquete* 208 b 1-2, trad. de Gil.

5. Olvido y experiencia

Pero no son solamente los amantes (es decir: los mortales) quienes desean y echan en falta porque les falta lo que más falta les hace. Lo mismo les ocurre, en general, a todas las cosas de las que al hablar decimos que son algo, como, por ejemplo, los leños o las piedras que mienta Sócrates en el *Fedón*; de ellas se dice que son iguales aun a sabiendas de que no lo son enteramente, o de que no son tan iguales entre sí como es igual lo igual mismo, sino que les falta, y mucho –añade Simmias–, para ser lo que son, es decir, para ser iguales⁴⁵. Por ello esas cosas iguales –continúa Sócrates– «tienden» (ὁρέγεται)⁴⁶ a ser como lo igual, por lo que nosotros, al tener de ellas conocimiento a través de las sensaciones, lo que hacemos es «referirlas»⁴⁷ a lo igual mismo y darles el nombre de eso a lo que tienden⁴⁸.

Parece, pues, que la experiencia sensible así entendida, como la presencia y reconocimiento de cosas que quieren ser lo que son pero a las que les falta, y mucho, para serlo, guarda una relación esencial no solamente con el recuerdo, sino también con el olvido. Ello es evidente desde el momento en que Platón presenta la percepción sensible como algo inseparable de la *anamnesis*: percibir es reconocer la cosa percibida como algo semejante a otra cosa conocida previamente y subsecuentemente olvidada, a la vez que recordar eso que permanecía en el olvido⁴⁹. Pero lo que resulta obvio también es que Platón está con ello planteando un problema de gran calado: el problema de cómo es que en la percepción sensible tiene lugar la presencia de lo uno en lo múltiple⁵⁰. La respuesta que adelanta a dicha cuestión dice precisamente que la multiplicidad presente de las sensaciones hace recordar lo uno, que hasta ese momento permanecía olvidado, pues la unidad es siempre algo anterior a toda experiencia sensible, algo que las experiencias sensibles no pueden proporcionar por sí mismas, pero que en todo caso presuponen. Por ello, porque no proporcionan unidad, sino más bien multiplicidad, a la vez que la presuponen, son capaces de evocarla, es decir son capaces las experiencias sensibles de hacer surgir en el alma el recuerdo de la unidad⁵¹. Sin embargo, y pese a ese poder evocador que poseen las sensaciones, la unidad presupuesta en ellas cuando a través de ellas se percibe una cosa cualquiera, la unidad que yacía olvidada y cuyo recuerdo reavivan

⁴⁵ V. *Fedón* 74 d-e.

⁴⁶ *Fedón* 75 a 2 y b 1.

⁴⁷ *Fedón* 75 b 5.

⁴⁸ V. *Fedón* 78 e 2-3.

⁴⁹ V. *Fedón* 75 a y 75 e-76 a y los comentarios de Kahn, «Plato on Recollection», en H. H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, Malden-Oxford, Blackwell, 2006, p. 124 y Casertano, art. cit., p. 135-143. Con quien no podemos estar de acuerdo es con D. Scott («Platonic Anamnesis Revisited», *Classical Quarterly*, 37, 1987, p. 354-355).

⁵⁰ V., además de *Fedón* 75 a-b, *República* 507 b y *Fedro* 249 c.

⁵¹ V. *Fedón* 74 b 5 y c 9, así como 75 a 1.

las sensaciones, no puede afirmarse que se recupere así definitivamente del olvido. Ocurre más bien que la *anamnesis* no basta para que lo olvidado deje de estar olvidado. O dicho de otro modo: aunque defienda que el conocimiento se adquiere recordando, no por ello identifica Platón el recordar con la recuperación plena de un conocimiento que ya no se tiene y alguna vez se tuvo. Lo así recordado sigue siendo en buena medida algo desconocido.

En este punto la doctrina de la *anamnesis* y del olvido entronca con el conocidoísimo símil de la caverna expuesto en el comienzo del libro VII de la *República*. Para no extendernos más que lo imprescindible sobre el asunto, nos bastará ahora con recordar que el sentido del símil podría muy bien resumirse en la siguiente frase: lo que ilumina, sea una fogata, el sol o la idea de Bien, alumbrando a la vez que deslumbrando; solamente alumbrando deslumbrando y solamente deslumbrando alumbrando⁵². Quiere decirse con ello que el olvido de lo uno es inevitable, a pesar de que lo uno esté iluminando la mirada que, al percibirlo en la multiplicidad de la sensación, consigue atrapar algo determinado. Quiere decirse, por tanto, que el olvido es inevitable a pesar de que quienes perciben una cosa por fuerza tienen que saber de lo uno; y que por ello precisamente no son capaces de responder a la pregunta de qué es a la postre lo uno mismo. O quizá fuese mejor decir que el olvido es inevitable, no *a pesar de* que quienes perciben una cosa por fuerza tienen que saber de lo uno, sino precisamente *por* ello mismo: porque no hay experiencia sensible sin recuerdo, de modo semejante a como el deslumbrarse resulta inevitable precisamente para quienes ven con claridad lo que está siendo alumbrado por esa misma luz que los ofuscaría si dirigiesen hacia ella sus ojos. Tan inseparables como el alumbrar y el deslumbrar son, así, el recuerdo y el olvido.

Puede decirse entonces que el papel del olvido dentro de la doctrina platónica de la *anamnesis*, tal y como se presenta en el *Menón*, el *Fedón* y el *Fedro*, es muy similar al papel que en el símil de la caverna narrado por Sócrates en la *República* desempeña la acomodación de la vista desde lo más claro a lo más oscuro; de la misma manera en que el recuerdo resulta comparable con la acomodación de la vista desde lo más oscuro a lo más claro. Aprender, investigar y aun meramente percibir son presentados en dichos diálogos como modos del recuerdo, mientras que en la *República* se los compara con la acomodación de la vista a lo que comienza por no dejarse ver con claridad⁵³. Tanto en un caso como en el otro, lo decisivo es el proceso: una lenta modificación de la mirada que consigue ir viendo en lo que tiene

⁵² Como es obvio, dicho modo de leer se lo debemos a Heidegger. V. «Platons Lehre von der Wahrheit», en *Wegmarken*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 3ª ed., 1996, p. 220-224. Permítaseme remitir también a mi art. «Platón, la República y el anarquismo. Sobre el significado político del símil de la línea (*Rep.* 509 d-511 e)», p. 152-154.

⁵³ Según Ch. Kahn, art. cit., p. 130, las razones de que no aparezcan en la *República* alusiones a la *anamnesis* son menos doctrinales que retóricas.

delante lo que, aun no estando delante, se encuentra en ello presupuesto. Pero, tanto en un caso como en otro, se trata de un proceso arduo y costoso, pues se necesita de una modificación de la mirada capaz de hacer visible con claridad lo que se halla presupuesto en lo que tiene delante, mas únicamente al precio de volverla ciega para lo que tiene delante; o incluso, tal y como se nos presenta el asunto en el *Fedón*, tan solo al precio de la muerte.

6. Olvido y lenguaje

Pero el olvido no solamente es imprescindible para habitar en este mundo de sombras, en tanto que resulta necesario para poder contemplarlas con la claridad (escasa) propia de las sombras, sino que puede afirmarse también que, en el contexto de la doctrina de la *anamnesis*, el olvido, y no solamente el recuerdo, es *conditio sine qua non* respecto del lenguaje. En efecto, sin olvido sería imposible hablar y, por tanto, sería impracticable la dialéctica, que es por su parte un modo sistemático de hacer memoria. Pues sin olvido no tendríamos nada que decir, ni tampoco nada acerca de lo que poder decirlo, en tanto que decir algo acerca de algo presupone una distancia tan insalvable entre lo que se dice y aquello de que se habla que solamente el olvido la puede anular. Mejor dicho, que no puede en rigor anularse, sino tan solo olvidarse.

En estos diálogos Platón está poniendo de relieve y está intentando comprender el hecho de que, para poder hablar, hayamos tenido que olvidar hasta qué punto traicionamos el significado de las palabras cuando las empleamos normalmente. De acuerdo con la doctrina de la *anamnesis*, hemos tenido que olvidar lo que da a las palabras su significado, a la vez que hemos tenido que recuperar una cierta memoria, más o menos errada, de lo que quieren decir; hemos tenido que olvidar que, precisamente por querer decir lo que quieren decir, no son en buena ley aplicables a nada de lo que tenemos delante, sino únicamente a aquello a lo que esas cosas tienden, pero faltándoles –y mucho– para alcanzar a serlo. Y solo así, gracias al olvido, nos quedan esas mismas palabras en franquía, dispuestas para ser aplicadas a todas esas cosas que, por su parte, nos hacen recordar lo que significan las palabras. De acuerdo con la doctrina de la *anamnesis*, para poder decir de dos leños o de dos piedras que son iguales, hemos tenido que olvidar previamente la igualdad misma y hemos tenido además que recuperar cierta memoria de la igualdad, suscitada por esas cosas de las que decimos que son iguales; pero solamente desde el olvido de dicho olvido podemos decir tal cosa sin añadir que, sin embargo, les falta –y mucho– para serlo. Caer en la cuenta de esto último es ya comenzar activamente a hacer memoria; y es paso obligado para poder preguntarse a continuación por la igualdad misma, que tan ingenuamente atribuíamos a estas cosas iguales. Podemos

concluir entonces que, de acuerdo con esta doctrina del recuerdo y del olvido que aborda Platón en algunos de los diálogos, solo quienes, en general, han olvidado el significado de lo que dicen pueden atribuirlo a aquello de lo que hablan⁵⁴.

Sin olvido estaríamos, pues, constreñidos al silencio; nos hallaríamos, a lo sumo (suponiendo que esto sea posible), entregados a la contemplación silenciosa de lo uno, de lo igual mismo y de otras formas de que se habla en los diálogos, incapaces de reconocer cosa ninguna como una consigo misma o como igual a otra cualquiera. Sin olvido, la distancia entre aquello de lo que hablamos y lo que de ello decimos sería tan grande que no nos quedaría otro remedio que callarnos⁵⁵.

7. A modo de conclusión

Este asunto del olvido, que aparece una y otra vez en los escritos de Platón, tiene, como acabamos de ver, un largo alcance, que afecta a varios de los temas fundamentales que están presentes tanto en su obra como en la reflexión de sus lectores, independientemente de cómo se hayan interpretado las discusiones a las que asistimos en los diálogos y de la postura que se haya tomado en ellas o frente a ellas. En todas sus apariciones, el olvido nos remite al problema de la anterioridad de lo que no puede darse antes, sino solamente después, pero que, pese a venir siempre después o incluso no terminar de venir nunca, es en cierto sentido lo primero. En qué sentido sea lo primero, eso es lo que se hace necesario dilucidar. Y eso es lo que Platón parece estar intentando cuando aborda el tema del olvido. A modo de resumen, se pueden recoger las siguientes conclusiones, con el carácter no de tesis o teorías sostenidas por Platón como partes de una doctrina sistemática, sino más bien como constataciones problemáticas, todavía tentativas y provisionales, que se desprenden de las discusiones que encontramos en los diálogos.

Por lo que respecta al conocimiento, puede decirse, en primer lugar, que la existencia misma del olvido implica que lo sensible y lo inteligible no se dejan reducir lo uno a lo otro, desde el momento en que la experiencia sensible presupone el olvido de ciertas formas, como las de igualdad o de unidad, entre otras, olvido sin el que la propia experiencia sensible no tendría lugar. De ahí que sea necesario concluir que estas formas han de ser anteriores a toda experiencia, a pesar de que la experiencia es también en cierto sentido lo primero; pues dichas formas permanecerían en el más absoluto de los olvidos si su recuerdo no viniese suscitado por la expe-

⁵⁴ De la oposición entre aquello de que se habla y aquello que se dice me he ocupado en art. cit., p. 156-170, así como en «Le logos du Sophiste. Image et parole dans le *Sophiste* de Platon», p. 224-240.

⁵⁵ Sobre el silencio me he ocupado en “Método y trascendencia en el *Tractatus*”, en Luis Fernández Moreno (ed.), *Para leer a Wittgenstein. Lenguaje y pensamiento*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, p. 155-188.

riencia misma. En segundo lugar, el olvido de las formas no solamente resulta inevitable en tanto que se están dando por supuestas en cualquier percepción sensible, sino que además es persistente: cuando se las intenta recuperar, por muy obvias que sean para todo el mundo (es decir para quienes hablan y se entienden hablando), esas formas se resisten una y otra vez a dejarse atrapar por las palabras y se mantienen en esa situación paradójica de lo que, siendo sobradamente conocido, pues se sobreentiende en lo que se entiende sin reservas, sin embargo no se deja a la postre comprender. En tercer lugar, la acción de conocer, con independencia de que lo conocido en cada caso sea algo volandero, como las sensaciones, o más bien sedentario e incluso indestructible, como parecen serlo los teoremas de la geometría, es algo que necesariamente ocurre en el tiempo. Al menos para nosotros los mortales, que al fin y al cabo somos los que conocemos. Esto significa que ningún conocimiento se mantiene siendo el mismo en el sentido estricto de la palabra, pues está inevitablemente abocado a su propia destrucción; sino que tan solo perdura en tanto que es sustituido, no por otro conocimiento cualquiera, sino por uno semejante que en cierto modo conserva el conocimiento olvidado por guardar con él cierta similitud. Saber algo y seguir sabiéndolo, en la medida en que esto es posible para los mortales, depende así del afán y de la solicitud que estos pongan en encadenar unos conocimientos a otros de tal manera que cada uno de ellos sea sustituido, como en una carrera de relevos, por el que más se le asemeje. Por otra parte, el olvido no se identifica sin más con la ignorancia, sino que es algo intermedio entre saber y no saber; la ignorancia misma equivale más bien al olvido del olvido. De ahí que el afán de no olvidar y de recuperar lo olvidado sea justamente lo que se llama amor, que Diótima nos ha enseñado a entender como un echar en falta lo que más falta nos hace: algo que, en tanto que se echa en falta, está siempre por venir; mas, en tanto que hace falta, es lo primero y de ello todo depende. Por último, el olvido es inseparable del lenguaje, en tanto que para hablar es absolutamente necesario haber olvidado, así sea provisionalmente, la distancia insalvable entre aquello que decimos y aquello de lo que hablamos. Por eso precisamente se entiende que la contemplación directa y silenciosa de lo que, de una vez por todas, es uno consigo mismo, más allá del tiempo y más allá de la escisión entre aquello que se dice y aquello de que se habla, resulte tan tentadora para Platón, por más que su honestidad intelectual le impida abordarla dialécticamente y le lleve a hacerlo tan solo de modo narrativo, es decir, contando cuentos.

Referencias bibliográficas

BRAGUE, Rémy: "Critique de l' «Anamnèsis»", *Revue Philosophique*, 1991, p. 621-625.

- BRISSON, Luc: “La réminiscence dans le Ménon (80 e-81 e) et son arrière-plan religieux”, en J. T. Santos (ed.), *Anamnese e saber*, p. 23-46.
- Platon. *Le Banquet*, trad. franc., París, Flammarion, 2ª ed., 2001.
- BROWN, Lesley: «Connaissance et réminiscence dans le “Ménon”», *Revue Philosophique*, 1991, p. 603-619.
- BURNET, J.: *Platonis Opera*, Oxford, Oxford University Press, t. II-V, 1901.
- CALVO, Tomás: “Anámnesis y catarsis: La antropología de Platón”, en J. T. Santos (ed.), *Anamnese e saber*, p. 201-216.
- CANTO-SPERBER, Monique: *Platon. Menon*, trad. franc., París, Flammarion, 1993.
- CASERTANO, Giovanni: “Anamnesi, Idea e Nome (il Fedone)”, en J. T. Santos (ed.), *Anamnese e saber*, p. 109-155.
- COUSIN, Victor: *Platon. Oeuvres*, trad. franc., t. VI, París, P.-J. Rey, 1849.
- DOVER, Kenneth: *Plato. Symposium*, trad. ingl., Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- EBERT, T.: *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlín-Nueva York, W. de Gruyter, 1974.
- EBERT, T.: “The Theory of Recollection in Plato’s Meno”, en M. Erler y L. Brisson (eds.), *Gorgias-Menon*, p. 184-198.
- ERLER, Michael y BRISSON, Luc (eds.): *Gorgias-Menon, Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 2007.
- FOWLER, Harold W.: *Plato in Twelve Volumes*, trad. ingl., Cambridge, Harvard University Press, v. IX, 1925.
- GARCÍA GUAL, Carlos: *Platón. Laques*, trad. esp., Madrid, Gredos, 1981.
- GIL, Luis: *Platón. El Banquete, Fedón, Fedro*, trad. esp., Barcelona, Labor, 1975.
- GONZÁLEZ, Francisco J.: «How is the Truth of Beings in the Soul? Interpreting Anamnesis in Plato», *Elenchos*, 28, 2007, p. 275-301.
- HEIDEGGER, Martin: «Platons Lehre von der Wahrheit», en *Wegmarken*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 3ª ed., 1996, p. 203-238.
- JOWETT, Benjamin: *Plato. Dialogues*, trad. ingl., Oxford, Clarendon Press, v. I, 1871.
- KAHN, Charles: «Plato on Recollection», en H. H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, Malden-Oxford, Blackwell, 2006, p. 119-132.
- LEDESMA, Felipe: «Platón, la República y el anarquismo. Sobre el significado político del símil de la línea (Rep. 509 d-511 e)», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 35, 2002, p. 141-182.
- LEDESMA, Felipe: «Le logos du Sophiste. Image et parole dans le Sophiste de Platon», *Elenchos*, 30, 2009, p. 207-253.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Escritos filosóficos*, trad. de E. Olaso, R. Torreti y T. E. Zwanck, Madrid, A. Machado Libros, 2003 (Buenos Aires, Charcas, 1ª ed., 1982).

- LLEDÓ, Emilio: *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Barcelona, Crítica, 1992.
- PARDO, José Luis: *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2004.
- RAMOS JURADO, Enrique A.: *Platón. Apología de Sócrates, Fedón*, ed., introd. y trad. esp., Madrid, CSIC, 2003.
- ROBIN, Léon: *Platon. Banquet*, trad. franc., París, Les Belles Lettres, 1929.
- ROBIN, Léon: *La théorie platonicienne de l'amour*, París, P.U.F., 2ª ed., 1964.
- SANTOS, José Trindade (ed.), *Anamnese e saber*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999.
- SHELLEY, Percy B.: *The Symposium of Plato*, ed. e intr. de D. K. O'Connor, South Bend, St Augustine's Press, 2002.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich: *Platon. Werke*, trad. alem., t. II, v. 2, Berlín, G. Reimer, 3ª ed., 1857.
- SCOTT, Dominic: «Platonic Anamnesis Revisited», *Classical Quarterly*, 37, 1987, p. 346-366.
- VV. AA.: *Platonis Opera*, Oxford, Oxford University Press, t. I, 1995.
- VERNANT, Jean-Pierre: *Mythe et pensée chez les Grecs*, París, F. Maspero, 1969.
- VICAIRE, Paul: *Platon. Phédon*, ed. y trad. franc., París, Les Belles Lettres, 1983.

Felipe Ledesma
Universidad Complutense de Madrid
felipelp@ucm.es