

## La crítica de Gilles Deleuze a la *anámnesis* platónica

Valeria Sonna\*



115-130

---

### Resumen

El tema principal del presente artículo es la crítica de Gilles Deleuze a la teoría platónica de la reminiscencia (*anámnesis*). Su objetivo es mostrar que su crítica dirige contra Platón el mismo argumento que Sócrates usa contra Menón para introducir la teoría de la reminiscencia en el diálogo homónimo. Este diálogo presenta la hipótesis de que el conocimiento es una rememoración de contenidos adquiridos por el alma antes del nacimiento, con el fin de dismantelar la paradoja que Menón ha planteado, esto es, que la búsqueda del conocimiento es

---

### Abstract

The main subject of this article is Gilles Deleuze's critique of Plato's theory of recollection (*anámnesis*). The aim is to show that his critique against Plato has the very same argument that Socrates uses against Meno to introduce the theory of recollection in the homonymous dialogue. This dialogue introduces the hypothesis that knowledge is a recollection of contents acquired previously to our birth in order to dismantle the paradox that Meno has presented, i.e., the search for knowledge is an idle search because either we already know what we seek for, or, if we did

---

\* CONICET – CIF. Correo electrónico: vsonna@gmail.com

una búsqueda fútil puesto que o bien ya conocemos lo que buscamos y no necesitamos buscarlo o bien no lo conocemos y entonces no podríamos encontrarlo. Sócrates afirma que este argumento nos vuelve indolentes. En el presente artículo argumentaremos que, irónicamente, la crítica de Deleuze sostiene que la teoría de la *anámnesis* nos vuelve indolentes porque nos vuelve pasivos. Dado que esta implica que el pensamiento es una mera rememoración de contenidos pre-existentes, no deja lugar a la creación, que es la función principal del pensamiento en el marco de la filosofía deleuziana.

**Palabras clave:** Platón – reminiscencia – conocimiento

not, we wouldn't recognize it. Socrates asserts that such an argument renders us lazy and indifferent. We argue that, ironically, Deleuze's critique maintains that the theory of *anámnesis* renders us lazy and indifferent because it renders us passive. Given that thought consists of a mere recollection of pre-existing contents, then, it leaves no place for creation, which is the main function of thought in Deleuze's philosophy.

**Keywords:** Plato – recollection – knowledge

**Fecha de recepción**

23 de mayo de 2016

**Aceptado para su publicación**

23 de julio de 2016

## Introducción

El argumento central de la crítica que Deleuze dirige contra la reminiscencia platónica en *Différence et répétition* es que la apelación a la inmortalidad del alma, así como la idea de que el conocimiento preexiste al proceso de su reminiscencia termina por encerrar el proceso de aprendizaje y el pensamiento mismo dentro de los límites del reconocimiento. El problema que esto conlleva es que el conocer y el pensar no implicarían creación sino mero re-conocimiento de contenidos ya existentes. La hipótesis que sostendremos es que, si bien no está formulada de esta manera por Deleuze mismo, la fuerza de su crítica consiste en dirigir contra el propio Platón el argumento que él mismo esgrime contra Menón en el pasaje en el que introduce la hipótesis de la reminiscencia en el diálogo homónimo, a saber, que su forma de plantear el proceso de conocer nos vuelve indolentes. En primer lugar, expondremos mediante un breve análisis de algunos pasajes, cómo es presentada la reminiscencia en *Menón*. En segundo lugar, desarrollaremos el argumento central de *Différence et répétition* con el fin de esclarecer en qué medida la lectura deleuziana se ajusta al texto platónico. En tercer lugar nos ocuparemos de la contrapropuesta que Deleuze desarrolla en *Proust y los signos* para finalmente concluir que, de ser acertada, la crítica deleuziana devuelve contra Platón el argumento que él mismo utiliza para introducir la reminiscencia en el *Menón*.

## La paradoja del *Menón*

La teoría de la reminiscencia es presentada por Platón en tres diálogos, *Menón* 80-6, *Fedón* 73-77 y *Fedro* 247-50. Si tuviésemos que resumir en una fórmula su contenido principal, sin duda podríamos recurrir a la afirmación de que conocer es recordar. Esto, sin embargo, no debe tomarse de manera literal, ya que no se trata de sostener que conocer sea algo tan sencillo como recordar algo que ya sabemos, automáticamente y sin esfuerzo alguno. Sin embargo, tampoco puede tomarse en sentido absolutamente metafórico, puesto que hay algo en el proceso de recordar que Platón cree que describe adecuadamente el conocimiento, o más específicamente, el aprendizaje.

El proceso es descrito a la manera de un innatismo. El alma recuerda lo que ya conoce antes de entrar en contacto con la experiencia porque este conocimiento ha sido adquirido por ella antes de encarnar en el cuerpo. El innatismo platónico se distingue de otros innatismos como el cartesiano, en el que el contacto con las ideas es espontáneo, por esta idea de adquisición. Según lo que Platón nos dice en el *Fedón*, tenemos conocimiento de cosas tales como la Belleza en sí y la Igualdad en sí, pero sin embargo no es a través de la experiencia que los obtenemos, sino a través de la reminiscencia (*Fed.* 76d-e). También en el *Menón*, si bien no hay

mención a las Formas en este diálogo<sup>1</sup>, el conocimiento es considerado como algo en cierto modo anterior a la experiencia (85c-d). Para complementar esta doble presentación, en el *Fedro* se nos cuenta en forma de mito cómo es que el alma tiene acceso a las Formas (*Fed.* 247 y ss.).

El *Menón* comienza con la pregunta acerca de si es enseñable la virtud. De la misma manera que en los diálogos tempranos, Sócrates insiste en que la respuesta a la pregunta acerca de qué es la virtud no puede consistir en una casuística de las distintas virtudes o casos de virtud, sino en el carácter común que hace que llamemos virtud a la virtud. Menón, al ser incapaz de dar con el tipo de respuesta que demanda Sócrates, se reconoce perplejo, y compara a Sócrates con el pez torpedo, que inmoviliza, merced a un efecto narcótico, a las presas que lo rozan (80a). Con los rasgos típicos de los diálogos de transición, el *Menón* pone en escena a un interlocutor de ánimo variable, que pasa de la seguridad de las respuestas rápidas y poco reflexivas al colmo de la duda, y que responsabiliza a Sócrates de esta brusca caída.

La importancia del tema no puede ser exagerada. No solo se trata de un diálogo sobre la virtud, meta en muchos sentidos de la búsqueda platónica, sino que presenta una nutrida cantidad de advertencias sobre la relevancia de este ejercicio. Basta recordar que en 90a Platón introduce a Ánito como personaje. Se trata de uno de los históricos acusadores de Sócrates en el proceso que llevó a su condena a muerte en 399 a.C. Esta presencia sugiere una advertencia de que es precisamente este tipo de actitudes de Sócrates y del efecto que estas tienen en su audiencia lo que creó el malestar en torno de su figura. Es la situación de perplejidad de Menón lo que crea, en algún sentido, la reacción de Ánito. Sócrates corrompe a los ciudadanos de Atenas porque les quita su certidumbre y los arroja, en el otro extremo, en el descreimiento más profundo. Es importante notar, precisamente, que Menón pasa de estar seguro de que sabe qué es la verdad, a afirmar que si sus intentos de definición fallaron es porque es imposible alcanzar conocimiento sobre ella así como sobre cualquier otra cosa (80c).

Desde esta perspectiva, a pesar de todas sus distancias teóricas, Sócrates, como Gorgias, crea nihilistas. Incluso nihilistas más radicales, dado que los seguidores de

---

<sup>1</sup> Si bien no hay mención a las Formas en el *Menón*, existen interpretaciones como las de Bedu-Addo que suponen que la teoría de la *anámnēsis* debe ser leída en su totalidad, teniendo en mente el planteo de *Fedón* al leer el *Menón*. En este sentido, el objetivo de la *anámnēsis* en el *Menón* serían las creencias verdaderas que posteriormente, en una reminiscencia propiamente filosófica como la descrita en *Fedón*, lleva al conocimiento de las Formas (Bedu-Addo, 1991: 30; 1991: 57). Cline sostiene que la lectura de Bedu-Addo se basa en una mala interpretación del *Menón* puesto que en rigor no hay en el diálogo elementos para suponer que Platón tuviera en mente la teoría de las Formas. El *Menón* constituye para Cline un proceso en el que los sentidos no juegan rol alguno y cuyo objeto son solo verdades *a priori*, pero no conceptos ni Formas (Cline, 2004: 53-55).

Gorgias cuentan con su fe en la potencia transformadora del *lógos*, mientras que los socráticos no tendrían nada de eso, sino una confianza quebrada en un adecuacionismo fracasado que abre al sinsentido. No es esa, claramente, la perspectiva que quiere fijar Platón, de modo que la retrata solo para sugerir que es este modo de entender la tarea de Sócrates lo que crea malentendidos, y para ofrecer inmediatamente una respuesta suplementaria que muestre que el momento de la refutación que amenaza con desembocar en nihilismo es solamente un estadio en un proceso más amplio.

Cabe notar que en esta estrategia y en este pasaje la teoría de la reminiscencia encarna un punto fundamental, precisamente porque es la bisagra que anula todo nihilismo y sienta las bases de la posibilidad efectiva del conocimiento. Si el conocimiento es posible, no hay desmayo justificable en su búsqueda. Con esto queremos enfatizar, por un lado, que el Menón es un diálogo que toca fibras fundamentales del sistema platónico y, por otro, que en esta construcción la reminiscencia tiene un papel central en la mostración de una salida al nihilismo.

Volvamos al inicio del tratamiento sobre la reminiscencia. Con Menón consternado y apelando a la confusión que emana de Sócrates, vemos que Sócrates asume su propia ignorancia en el asunto y propone a Menón disponerse a buscar, juntos, qué es la virtud. De esta manera, el diálogo vuelve a retomar el punto de partida. Menón, quizás algo molesto por el resultado aporético de la discusión, presenta a Sócrates una paradoja que vuelve imposible pensar la búsqueda:

¿Y de qué manera buscarás (*zetéō*), Sócrates, aquello que ignoras (*mè oída*) totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es ésa que buscas, desde el momento que no la conocías? (80c).

La paradoja de Menón indica la imposibilidad de plantear la búsqueda de algo que uno desconoce. Al no saber nada acerca de este objeto, no podríamos reconocerlo aunque diéramos con él. El verbo que usa es *zetéō* que significa buscar pero también investigar o examinar. Significa también, acompañado de acusativo, notar la falta de algo. La idea que expresa la paradoja es que si no conocemos el objeto en cuestión, no sabremos reconocerlo si lo encontramos. También puede querer decir que si ignoramos algo, no notaremos que nos falta; por ejemplo, si no conozco la salud, ¿cómo podría yo saber que no la tengo? Esto no agrada en absoluto al Sócrates platónico, para quien la conciencia de la ignorancia es la condición para que se despierte el deseo de la búsqueda<sup>2</sup> del conocimiento. Sócrates completa el razonamiento de Menón para recalcar sus malas consecuencias:

---

<sup>2</sup> Sobre el rechazo platónico de la paradoja cfr. Fine (2014: 10-12).

¿Te das cuenta del argumento erístico (*eristikòn lógon*) que empiezas a entretejer: que no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe (*oîda*) ni lo que no sabe (*mè oîda*)? Pues ni podrá buscar lo que sabe –puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda–, ni tampoco lo que no sabe –puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar– (80d).

Siguiendo el razonamiento comenzado por Menón no solo debemos admitir que no tiene sentido buscar aquello que no conocemos –puesto que no lo reconoceríamos– sino que tampoco tendría sentido buscar lo que sí conocemos –puesto que ya lo conocemos–. El problema es que, de escuchar este razonamiento, nos volveríamos indolentes porque plantea el sinsentido de la búsqueda del conocimiento. Sócrates añade el verbo *manthánō*, que es el verbo para aprender, de modo tal que la paradoja de Menón niega la posibilidad del aprendizaje<sup>3</sup>. Como alternativa, entonces, Sócrates presenta una hipótesis que configura una contrapropuesta, a saber, que es posible aprender porque el proceso es una rememoración. Aprender es recordar aquello que sabemos pero hemos olvidado:

[e]l alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido (*manthánō*); de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde (*anamimnḗsko*), no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía (*epístamai*). Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde (*anamimnḗsko*) una sola cosa –eso que los hombres llaman aprender (*máthesis*)–, encuentre el mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar (*zétein*) y el aprender (*manthánein*) no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia (*anámnēsis*) (81c-e).

---

<sup>3</sup> Menón presenta la paradoja como una idea que circula y no como algo que se le ocurre a él, lo cual sugiere que se trata de un argumento conocido, que se ha puesto en consonancia con la erística megárica (cfr. Mársico, 2010: 93-102; y Gardella, 2015: 78-79). Sobre los megáricos en general, cfr. Muller (1984) y Montoneri (1984). Tanto desde los nihilismos y relativismos sofísticos como desde corrientes que se desplegaban dentro del círculo socrático, este tipo de argumentos amenazaba la credibilidad de sistemas que apostaran por la construcción de conocimiento cierto dentro de parámetros fundacionistas. Frente a todos ellos Platón enarbolaba la teoría de la reminiscencia como respuesta.

El argumento sostiene que el alma, por ser inmortal, ya ha aprendido todo lo que hay por aprender pero al encarnar en el cuerpo ha olvidado estos conocimientos. Por ello, es posible que mediante las preguntas adecuadas se la pueda guiar para que recuerde. De allí que eso que los hombres llaman aprender es en realidad recordar. Para probar que esto es efectivamente así, Sócrates hace una demostración que funciona como prueba de la hipótesis. Se trata del famoso pasaje del servidor que sin educación en matemáticas logra, mediante una serie de preguntas que Sócrates formula, llegar a la solución de un problema geométrico. Esta capacidad del servidor de encontrar por sí mismo las respuestas es la prueba, según Sócrates, de que aprender es recordar, puesto que sin haber tenido instrucción previa, este pudo encontrar la respuesta al problema. Esto indica que ese conocimiento ya se encontraba en él antes de nacer. Estas opiniones verdaderas que se despiertan con la interrogación se convierten en fragmentos de conocimiento, lo que prueba, según afirma Sócrates, que el alma ha de ser inmortal ya que posee en ella estos conocimientos que despiertan mediante la interrogación (85c-d).

Es importante destacar, en primer lugar, que la reminiscencia es descrita como un proceso que presenta dificultad. Es a partir de la búsqueda que se llega a un resultado no sin haber pasado por el engorroso momento de quedar perplejo ante la dificultad, consciente de la propia ignorancia. La aporía es presentada como un momento crucial en el proceso de rememoración del servidor, a propósito de lo cual Sócrates repara en los beneficios de la aporía que momentos antes sufría Menón a propósito de las preguntas de Sócrates sobre la virtud (84a-b). Esta perplejidad es lo que lleva a la conciencia de la propia ignorancia. Esta es tan importante para la búsqueda porque es la que genera la inquietud que despierta el deseo de investigar para llegar a conocer. Se trata de un momento peligroso, pues quien no consiga salir de la sensación de parálisis claramente puede evolucionar por vías nihilistas y descreer de toda construcción positiva, pero quien se libere de las creencias irreflexivas que impiden la correcta consideración de las cosas podrá alcanzar efectivo conocimiento, que de otro modo es inaccesible. El narcótico del pez torpedo no es algo malo después de todo, sino al contrario.

Como veremos a continuación, Deleuze destaca este momento de aporía como algo favorable para el pensamiento y refiere a este elemento como una *opacidad* del pensamiento. Opacidad que el propio Platón considera propia del pensamiento, pero que luego anula al postular la existencia *a priori* de sus verdades.

### **La crítica de *Différence et répétition***

La grandeza de la reminiscencia platónica radica, para Deleuze, en dos elementos. Por un lado, en la introducción de la duración del tiempo en el pensamiento y, por otro, en el hecho de que establece una opacidad como lo propio del pensamiento.

Al referir a la introducción del tiempo, se remite tanto a la idea de que hay un proceso empírico en la rememoración, como al tiempo pasado, aunque mítico, en el que se da la adquisición previa de los conocimientos<sup>4</sup>. El segundo elemento, el de la opacidad, remite a lo que Deleuze llama “una mala naturaleza y una mala voluntad que deben ser sacudidas desde afuera por los signos”<sup>5</sup> (Deleuze, 1968: 185) que es justamente la que requiere de la aporía para su purificación. Como vimos a propósito del *Menón*, hay un atisbo de nihilismo en el proceso del conocimiento. La reminiscencia no es un innatismo instantáneo que supone que el conocimiento se actualiza al primer contacto con la experiencia, sino que se trata de un proceso de búsqueda en el que las creencias que tenemos a veces nos juegan en contra. Esto indica que no hay una naturaleza necesariamente recta del pensamiento, que no se trata de un camino que conduce directamente al conocimiento.

El problema que ve Deleuze, no obstante, es que el mito de la inmortalidad de alma termina por despotenciar este avance platónico (cfr. Deleuze, 1968: 185). El tiempo es planteado, pero es un tiempo mítico, lo que le quita al tiempo su dimensión empírica e histórica. Por otro lado, toda opacidad del pensamiento y mala voluntad del pensador son diluidas en la idea de que el alma, en un tiempo mítico, estableció contacto con el saber y la bondad. Esto garantiza la afinidad del pensamiento con la verdad y el proceso termina por ser solo una dilatación de un reconocimiento que sigue siendo, después de todo, instantáneo.

En primer lugar, Deleuze objeta que el correlato de la rememoración es siempre un objeto inteligible, lo cual vuelve ocioso el recurso a los sentidos. Según Deleuze, este es mal llamado *inteligible* porque dicho término designa solo *un modo* de algo que puede ser además de inteligido, también percibido o imaginado. Sin embargo, la *anámnēsis* fuerza al pensamiento a aprehender lo que no puede ser *sino* pensado: el *noetēos*, la esencia. Deleuze llama a esto el *ser de lo inteligible*, aquello que no puede ser *sino* pensado (cfr. Deleuze, 1968: 182-183). El problema que encuentra en este esquema es que instala una suerte de dislocación en el corazón del proceso de aprendizaje porque el proceso mismo involucra la experiencia y las opiniones adquiridas en el plano de lo sensible.

Que el correlato de la rememoración sea solo inteligible es algo que se desprende del planteo del *Fedón*<sup>6</sup>. *En este diálogo la rememoración es descrita como una*

---

<sup>4</sup> Sobre este tema cfr. Cherniavsky (2014: 179-184).

<sup>5</sup> Deleuze critica fuertemente el prejuicio de que el pensamiento es afín a la verdad y de que el pensador quiere la verdad y puede alcanzarla si tiene un buen método de exégesis que lo mantenga alejado del error.

<sup>6</sup> Ackrill marca dos diferencias sustanciales entre el planteo de la *anámnēsis* en el *Fedón* y la del *Menón*. Por un lado, en el *Fedón* se trata de la adquisición de conceptos y no de verdades necesarias, por otro, la inmortalidad del alma no puede entenderse ya en sentido

*intuición. El término es ennoéō que literalmente significa “tener en la mente”, y que puede mentar una comprensión o intuición, un darse cuenta (73d). El conocimiento de la reminiscencia se presenta de una manera determinada, el término es paragígnomai que significa “sobvenir”, o “aparecer”, aunque también significa “socorrer” o “auxiliar”, connotación que no está ausente en el carácter de la rememoración.*

De los ejemplos que se dan para explicar esta intuición, el que nos interesa es el caso de los objetos semejantes y la Forma de lo Igual (*autò tò íson*)<sup>7</sup>. Se dice que esta Forma es algo distinto (*héteron*) de las cosas iguales. La razón de ello parece estar en la imperfección de la semejanza entre los objetos iguales que siempre falla con respecto a la idea de lo perfectamente igual<sup>8</sup>. Por otro lado, el hecho de que *lo Igual* sea diferente de estos y en sí (*autós*) abona la lectura de las Formas como algo separado, trascendente. Entonces, dado que los sentidos nos evocan en virtud de la igualdad –a pesar de que esa igualdad es siempre inferior a lo igual mismo– el conocimiento de lo Igual, este debe haber estado en el alma antes de que esta entrara en contacto con los sentidos.

Pero la Forma de lo Igual es, además, epistémicamente anterior. No podríamos haber obtenido el conocimiento de lo igual a partir de las cosas iguales ya que estas a algunas personas les parecen iguales y a otras no. Pero lo igual en sí no puede aparecer jamás como desigual (74b-c). Las cosas iguales carecen de algo para ser de igual clase que lo igual en sí. Pero necesariamente, sostiene Sócrates, quien afirma esto debe haber visto antes aquello con respecto a lo cual las cosas iguales le parecen deficientes (74e).

No hay, por tanto, posibilidad alguna de explicar el origen de las nociones como efecto de una inducción empírica, de modo tal que por ver cosas similares se infieran sus rasgos estables y sedimente una noción. Por la imperfección inherente al plano empírico, el grado de pureza que requiere la igualdad es inverificable. En esta línea, es claro que todo el plano está afectado de imperfección e inestabilidad, por lo cual todo está sujeto a copresencia de opuestos, pero en la mayoría

---

metafórico. Según Ackrill esta juega en este contexto un rol mucho más profundo y literal que no puede reducirse a la metáfora del innatismo epistémico (Ackrill, 1997:13).

<sup>7</sup> Esta evocación intuitiva puede originarse a partir de casos semejantes (*hómoioi*) o disemejantes (*anómoioi*). Los ejemplos que da Sócrates son tres. El primero es el caso de un amante que, al ver la lira que acostumbra a utilizar su amado, se figura la imagen mental de su amado; el segundo es el caso de un dibujo que nos evoca su objeto, al ver un caballo pintado, me figuro el caballo, al ver un dibujo de Simias, me figuro a Simias (73d-e).

<sup>8</sup> Es necesario que quien experimenta esta evocación a partir de la semejanza de dos objetos, experimente también cómo falta la semejanza también entre esos dos objetos. El verbo es *elleípo*, “mostrarse inferior”, “faltar”. Esto sucede, dice Sócrates, porque “lo igual mismo” (*autò tò íson*) es algo diferente de las cosas iguales (74a).

de los casos la relación entre el paradigma y su copia mantiene una similitud y comparte rasgos por participación que hacen clara su relación.

En segundo lugar, Deleuze arguye que Platón confunde *un ser pasado* con *el ser del pasado*. A falta de poder asignar un momento empírico en el que ese pasado fuera presente, invoca un presente mítico. El problema, según afirma, radica en el hecho de que la rememoración y el olvido que Platón coloca en un plano trascendental están calcados de los procesos de rememoración y olvido empíricos. La memoria empírica se dirige a cosas que han sido necesariamente aprehendidas mediante otras facultades. Lo que recuerdo, es necesario que antes lo haya visto, tocado, comprendido, imaginado o pensado. La *anamnesis*, en cambio, se dirige a un objeto que desde la primera vez no puede ser sino recordado. Pero este recuerdo no es de un pasado contingente, sino *del ser del pasado como tal* (cfr. Deleuze, 1968: 183). Un pasado de todos los tiempos, un pasado absoluto que no está en relación con un presente determinado.

En cuanto al olvido, este es, en la memoria empírica, una incapacidad contingente que nos separa de un recuerdo. La reminiscencia, en cambio, implica el olvido no ya como una impotencia contingente que nos separa de un recuerdo contingente, sino como una potencia de la memoria misma, su “enésima potencia”, aquello que no puede ser sino recordado (cfr. Deleuze, 1968: 183). Pero esta enésima potencia, justamente, marca el límite de la memoria, es un *memorandum* inmemorial. La implicación que esconde este esquema es que aquello mismo que no puede ser sino recordado es también él mismo imposible de rememorar.

Es el *Fedro* el diálogo que describe cómo se da el proceso de adquisición del conocimiento de las Formas en ese tiempo mítico previo al nacimiento. Platón afirma que toda alma humana ha tenido contacto con la visión divina de la verdad, pero solo a algunos les es dado recordar. Es, además, el uso adecuado de la *anamnesis* lo que lleva al hombre a la perfección que describe como un estado de inspiración divina (*enthusiázō*) (249b-d).

El proceso de la reminiscencia se explica partiendo del relato mítico de cómo hemos adquirido el conocimiento de las Formas y que establece una alegoría que asimila la experiencia filosófica a la locura del amor. El pasaje comienza con una imagen que compara el alma con una yunta alada y su auriga. Mientras el carro de los dioses contiene un auriga y unos caballos buenos (*agathós*), el carro humano está compuesto de una mezcla: uno de los caballos es bello y bueno (*kalós kai agathós*), el otro es todo lo contrario (246a-b).

Los términos con los que Platón describe este último tipo de caballo que compone el carro que representa el alma humana son “difícil” y “díscolo”<sup>9</sup>. A diferencia de los carros divinos que transitan por el cielo sin dificultad, los carros humanos, a causa del carácter malvado e indócil de los caballos, gravitan (*rhépo*) y tiran (*barúno*) hacia la tierra, “forzando al auriga que no lo haya educado (*trépho*) con esmero” (247b). Es esta circulación, en la que el alma humana sigue a la de los dioses, la que describe la adquisición del conocimiento que luego será rememorado. El alma de los dioses, puesto que es incontaminada, tiene acceso a la *ousía óntos oúsa*, la esencia cuyo ser es realmente ser y que solo puede ser vista (*theatós*) con el entendimiento (*noús*), tiene ante su vista a la justicia misma (*auté dukaiou-súne*), a la sensatez (*sophrosúne*) y a la ciencia (*epistéme*) de lo que realmente es ser (*tá ónta óntos*) (247c-e). Las almas humanas que mejor han seguido al dios vislumbran apenas algo, pero sin alcanzar la visión del ser verdadero (248b). La reminiscencia es el movimiento por el cual el alma humana se da cuenta de lo que le dicen las ideas (*katà tò eídos legómenon*), yendo de las sensaciones (*aísthesis*) al razonamiento (*logismós*), recordando lo visto en aquel tiempo (249b-c).

El corazón del problema al que apunta Deleuze es que Platón, al postular, en primer lugar, el correlato del conocimiento como un objeto que no puede ser *sino rememorado* y, en segundo lugar, al calcar la rememoración noética del proceso del recuerdo empírico, confunde lo insensible empírico (aquello que no puede ser percibido, ya sea por muy grande o muy pequeño, y que constituye el límite de la sensación) con un insensible trascendental (aquello que es solo inteligible y no sensible). Esta confusión del límite empírico con un objeto trascendental es fomentada por el recurso poético por el cual se explica la adquisición del conocimiento como un contacto directo con el contenido del mismo garantizado por la coincidencia del origen divino que este comparte con el alma humana.

### La contra propuesta de Proust y los signos

En *Proust et les signes*, Deleuze (1964) contrapone la reminiscencia platónica a la que encuentra en Proust en *A la recherche du temps perdu*. La búsqueda de la *Recherche...* es descrita por él como un aprendizaje en el que la memoria juega un rol central. En este punto encuentra que Proust es platónico: aprender es recordar. Sin embargo, la memoria interviene aquí solo como instrumento. El proceso del aprendizaje la supera tanto por sus fines como por sus principios. Y en esto reside la diferencia fundamental entre la reminiscencia proustiana y

---

<sup>9</sup> Los términos son *khalepós*, cuyo campo semántico refiere a la dificultad con una connotación de violencia, remite a la fiereza y la indomabilidad; y *dúskolos*, cuyo sentido es semejante al de *khalepós* y no difiere de su sentido en el castellano “díscolo”.

la platónica. El aprendizaje proustiano está dirigido al futuro, no al pasado (cfr. Deleuze, 1964: 10).

Según Deleuze, el olvido platónico está regido por una ley que determina que lo que puede ser recordado sea también lo imposible de recordar empíricamente, lo que solo puede ser recordado, un *memorandum* inmemorial. El aprendizaje platónico, entonces, entendido como reminiscencia es el aprendizaje del ser del pasado absoluto que implica la aprehensión de un olvido esencial. La reminiscencia proustiana, en cambio, es solo un instrumento. No determina el objeto del aprendizaje. El objeto del aprendizaje de la *Recherche...* son los signos que, a diferencia de las esencias platónicas, son objeto de un aprendizaje temporal. Que el aprendizaje sea temporal también indica su carácter concreto, los signos no son objeto de un saber abstracto. "Aprender es considerar en primer lugar una materia, un objeto, un ser, como si emitieran signos a descifrar, a interpretar"<sup>10</sup> (Deleuze, 1964: 10).

En la reminiscencia proustiana, la memoria es involuntaria y es provocada por una sensación. Deleuze describe este proceso de la siguiente manera: una antigua sensación intenta superponerse, acoplarse, a la sensación actual y la extiende sobre varias épocas a la vez. Sin embargo, en esta superposición no hay una recuperación absoluta de ese pasado contingente. La sensación recordada se acopla a la sensación actual y da lugar a la ambigüedad de esa contraposición (cfr. Deleuze, 1964: 23). El sabor de la magdalena mezclada con el té, desencadena una serie de asociaciones: la tía Leoncia, los domingos por la mañana en Combray, la dicha, la vieja casa gris con fachada a la calle, el pueblo, la casa, los recados, etc. (cfr. Proust, 2009: 62-65). La rememoración no es aquí la asociación noética entre dos objetos desencadenada por la percepción de uno de ellos (el manto o la lira nos recuerda al amante, Cebes nos recuerda a Simias), sino que la sensación, en este caso el sabor, despierta otra sensación (la dicha) que despliega un contexto anterior, pasado, que se acopla al contexto y a la sensación presente (la angustia).

Deleuze afirma que tanto de la percepción como de la memoria, la imaginación, la inteligencia y del pensamiento mismo, hay un ejercicio voluntario y otro involuntario. Voluntario e involuntario son diferentes formas de ejercer las mismas facultades. Cuando el ejercicio es voluntario, es también contingente, ya que cuando percibimos voluntariamente algo, también podríamos imaginarlo, recordarlo, concebirlo, y también al revés. Las *verdades de las facultades* son solo posibles cuando estas se ejercen voluntariamente. Todas se ejercen armoniosamente "en lo arbitrario y en lo abstracto" (Deleuze, 1964: 123). Esto se debe a que no

---

<sup>10</sup> Aquello que nos enseña algo es lo que emite signos, y el aprendizaje es siempre interpretación de signos. Deleuze describe así la vocación como una predestinación con relación a signos: el ebanista, dice, es sensible a los signos de la madera como el médico es sensible a los signos de la enfermedad (Deleuze, 1964: 10).

hay forzamiento. Solo cuando hay algo que fuerza a una facultad y esta se ejerce de manera involuntaria

descubre y alcanza su propio límite, se eleva a un ejercicio trascendente, comprende su propia necesidad como fuerza irremplazable. Deja de ser intercambiable... entonces, cada una [de las facultades] descubre lo que sólo ella puede interpretar, cada una explica un tipo de signos que violenta en particular (Deleuze, 1964: 123)<sup>11</sup>.

Estas verdades que desestima son verdades de la inteligencia pura, que tienen tan solo una verdad lógica y posible y cuya elección es arbitraria. Para Deleuze, en cambio, más importante que el pensamiento es “lo que da a pensar”<sup>12</sup>. En este sentido, el poeta es más importante que el filósofo porque entiende que lo esencial está más allá del pensamiento: en las impresiones que nos fuerzan a mirar, en los encuentros que nos fuerzan a interpretar, en las expresiones que nos fuerzan a pensar (cfr. Deleuze, 1964: 117-118). En la ciencia y en la filosofía la inteligencia siempre viene primero, pero lo propio de los signos es llamar a la inteligencia que viene después y lo mismo sucede con la memoria y la imaginación. No se trata, entonces, de una inteligencia voluntaria y abstracta, sino de una inteligencia involuntaria, que sufre la presión de los signos.

Deleuze encuentra en la obra de Proust una nueva imagen tanto del pensar como del aprender que se opone a la platónica. Contra la imagen del pensador como aquel que “presupone de buena gana que el espíritu en tanto que espíritu, el pensador en tanto pensador, quiere lo verdadero, ama o desea lo verdadero, busca naturalmente lo verdadero” (Deleuze, 1964: 115), Deleuze construye mediante algunos elementos extraídos de su obra, una imagen del pensar como una acción involuntaria y amoral.

---

<sup>11</sup> Una parte fundamental de la imagen deleuziana del pensamiento es la teoría del uso discordante de las facultades. No habría una convergencia de las mismas ni en un correlato determinado como “objeto” ni en un “sujeto” o “conciencia” (cfr. Deleuze, 1968: 181-192).

<sup>12</sup> Deleuze llama “objeto del encuentro” a aquello que fuerza a pensar. Cada vez que se refiere a esta noción remite al texto Platónico como el origen de la misma (cfr. Deleuze, 1962: 124; 1964: 122-24; 1969: 184). Para desarrollar esta idea, parte de un pasaje de *República VII* en el que Sócrates afirma que aquello que llama o excita al pensamiento son las sensaciones (*aísthesis*) ya que producen al mismo tiempo sensaciones contrarias y muestran una cosa no más que su contraria (*enantíos*) (523b-d). Los objetos del reconocimiento, en cambio, son aquellos que no presentan ningún obstáculo y por lo tanto no excitan el pensamiento. El ejemplo que Platón utiliza es el de un dedo: el alma de la multitud no está forzada a preguntarle a la inteligencia qué cosa es un dedo, pues de ningún modo la vista le indica a la vez que el dedo es lo contrario del dedo” (Rep. VII 523b-d).

Miguel De Beistegui (2010) sostiene que la imagen deleuziana del pensamiento tiene dos rasgos fundamentales. En primer lugar, el pensamiento es externo a aquello que piensa. Sus conceptos e ideas no provienen de su interior, sino que son el resultado de un encuentro que proviene de lo sensible. El pensamiento se genera, no por una inclinación natural o por el placer de pensar, sino a causa de un *shock*, de algo que lo violenta y lo hace surgir. El pensamiento necesita ser provocado. Dos corolarios se desprenden de esta hipótesis, uno es que este no puede ser su propio fundamento y menos el fundamento de la inteligibilidad de lo real; otro, que las condiciones del pensamiento no están en el pensamiento mismo, es "exogenético". Pero esto no lo convierte en algo "externo" a lo real, en el sentido trascendente. El pensamiento tiene sus condiciones fuera de sí pero es a su vez inmanente a aquello que piensa, es inmanente a lo real (cfr. De Beistegui, 2010: 13).

## Conclusión

En la introducción de este trabajo sugeríamos que Deleuze dirige contra Platón el mismo argumento que este utiliza para introducir la reminiscencia en el *Menón*. Como vimos, en dicho diálogo, la función de la aporía es crucial. La práctica socrática consiste en llevar al interlocutor al sinsentido para sacarlo de su estupor. En el marco de este diálogo, Platón matiza el efecto narcótico de este momento del *élenkhos* socrático advirtiéndolo que el sinsentido no es más que un momento de la búsqueda. Un momento importante por su función pedagógica de mostrar al interlocutor que no sabe lo que creía saber, pero que es inmediatamente subsanado por la garantía de la posibilidad de llegar a encontrar un saber ulterior, más verdadero. La teoría de la reminiscencia viene a reemplazar el estado aporético por la promesa de un saber que se puede alcanzar si se sigue el proceso adecuado. Esta función de la *anámnēsis* es reforzada en el planteo del *Fedón*, en el que se enfatiza el carácter anterior de las Formas, y el del *Fedro*, en el que se termina de configurar el fundamento mítico de la afinidad humana con el conocimiento divino.

Platón introduce la reminiscencia para evitar la indolencia propia del desapego nihilista que renuncia a toda búsqueda de conocimiento por considerarla fútil. Pero la estrategia mediante la cual opera esta refutación termina por llevar a otro tipo de indolencia, la de la pasividad. Por rehuir del nihilismo termina por obturar la función de la duda real. En un esquema tal, la duda no es más que aparente, puesto que el conocimiento no solo está garantizado, sino que además se compone de contenidos noéticos que nos preexisten y que tan solo reproducimos. La crítica de Deleuze hace evidente que esto despoja al pensamiento de toda función de creación. Es por ello que sostenemos que Deleuze devuelve contra Platón el mismo argumento que este dirige contra la aporía presentada en el *Menón*.

El supuesto *a priori* acerca de que hay una buena voluntad del pensar y en que esa búsqueda de lo verdadero es una acción premeditada determina, según Deleuze, cómo se entiende la cuestión del método en la filosofía. La búsqueda de la verdad parece lo más fácil y lo más natural y parecería que basta con una decisión y un método para conjurar el error y las influencias exteriores que “desvían al pensamiento de su vocación y [hacen que] tome lo falso por lo verdadero” (Deleuze, 1964: 115). El acto de pensar es en cambio, para Deleuze, una violencia que irrumpe.

Lo que fuerza a pensar es el signo, que es siempre objeto de un encuentro y no de un reconocimiento. Y es justamente la contingencia del encuentro lo que garantiza su necesidad, la necesidad de aquello que da a pensar. El acto de pensar no emana de una posibilidad natural sino que es un acto de creación. En efecto, el acto de pensar es para Deleuze el único acto de verdadera creación, y cuya génesis requiere e implica una violencia “que lo arranque de su estupor natural y de sus posibilidades solamente abstractas” (Deleuze, 1964: 118). El acto de pensar es siempre interpretar, descifrar y traducir. No hay significaciones explícitas ni ideas claras, sino sentidos implicados en los signos.

El tipo de correlato que Platón impone con la *anámnesis* y que Deleuze califica de “objeto del reconocimiento”, inspira un escepticismo que es solo localizado, *à la Descartes*. Una duda que de todos modos implica una voluntad de reconocer aquello que distingue la certeza y la duda, lo cual presupone a la vez la buena voluntad del pensador y la buena naturaleza del pensamiento como ideal de reconocimiento, “esa pretendida afinidad por la verdad, esa *philia* que predetermina a la vez la imagen del pensamiento y el concepto de la filosofía” (Deleuze, 1968: 181). Por otro lado, aquello que llama a pensar, lo que produce a la vez sensaciones contrarias, es lo que Deleuze llama objeto del encuentro.

El arrepentimiento platónico consiste en la operación mediante la cual Platón otorga a la aporía un lugar de génesis del pensamiento, pero luego le quita toda injerencia en la construcción del objeto del conocimiento. Es la misma operación mediante la cual introduce el tiempo en el pensamiento, pero luego le quita injerencia al plantearlo como un tiempo que no incide en el proceso empírico del aprendizaje, sino como expresión de una visión del objeto que no es empírica. El pensamiento es relegado así a un lugar pasivo de mera recepción de un objeto que ya existe y cuyo contenido no es creado sino “rememorado”. Es, justamente, en esta ausencia de un carácter creador del pensamiento en la imagen platónica del mismo que radica su peligro, ya que es una pasividad que nos vuelve acrítricos e indolentes.

## Fuentes

- Burnet, Johannes (ed.) (1900), *Platonis opera, vols. 1-3*, Oxford, Clarendon Press.
- García Gual, Carlos (trad.) (1986), *Platón, Fedón*, Madrid, Gredos.
- Lledó Íñigo, Emilio (trad.) (1986), *Platón, Fedro*, Madrid, Gredos.
- Oliveri, Francisco (trad.) (1983), *Platón, Menón*, Madrid, Gredos.

## Referencias bibliográficas

- Ackrill, John (1997), "Anamnesis in the *Phaedo*: Remarks on 73c-75c", en *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, pp.13-32.
- Bedu-Addo, Joseph Tumfu (1991), "Sense-Experience and the Argument for Recollection in Plato's 'Phaedo'", *Phronesis*, vol. 36, no. 1, pp. 27-60.
- Cherniavsky, Axel (2014), "Del reconocimiento al aprendizaje. Ideas y reminiscencia platónicas en la 'imagen del pensamiento' de Gilles Deleuze", en Mársico, Claudia y Bieda, Esteban (eds.), *Diálogos interepocales*, Buenos Aires, Rhesis, pp. 166-185.
- Cline, Joshua (2004), *Recollection and the slave boy*, Tesis de maestría no publicada, Florida, Florida State University College of Arts and Sciences.
- De Beistegui, Miguel (2010), *Inmanence - Deleuze and philosophy*, Edinburgo, Edinburgh University Press.
- Deleuze, Gilles (1962), *Nietzsche et la philosophie*, París, Presses Universitaires de France.
- (1964), *Proust et les signes*, París, Presses Universitaires de France.
- (1968), *Différence et répétition*, París, Presses Universitaires de France.
- (1969), *Logique du sens*, París, Les éditions de minuit.
- Fine, Gail (2014), *The possibility of inquiry. Meno's paradox from Socrates to Sextus*, New York, Oxford University Press.
- Gardella, Mariana (2015), *Las críticas de los filósofos megáricos a la ontología platónica*, Buenos Aires, Rhesis.
- Mársico, Claudia (2010), *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*, Buenos Aires, El Zorzal.
- Montoneri, Luciano (1984), *I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*, Catania, Universidad de Catania.
- Muller, Robert (1984), "Signification historique de l'argument Souverain de Diodore", en *Revue de Philosophie ancienne*, no. 2, vol. 1, pp. 3-37.
- Proust, Marcel (2009), *En busca del tiempo perdido*, Madrid, Alianza, [1919].
- 130 Cuadernos del Sur - Filosofía 45, 115-130 (2016), ISSN 2362-2989 (versión online)