

Sergio Rojas

## Apuntes para una ontología de la memoria a partir de Platón y Descartes

**Summary:** *This paper shows, from philosophies of Plato and Descartes, that the memory poses an ontological condition, giving a background of an objective knowledge; therefore, the subject cogitans appears like a remanent. And it establishes a criticism to the cartesian method.*

**Resumen:** *Este ensayo pretende mostrar, a partir de Platón y Descartes, que la memoria posee un carácter ontológico, respaldo del conocimiento objetivo, de tal suerte que el sujeto cogitans aparece como remanencia. Y establece una crítica a la formulación del método cartesiano.*

Tolstoi recupera en *Los cuatro libros de lectura* la célebre historia de los elefantes del rey. Este reunió a todos los ciegos y ordenó que fueran conducidos hasta sus elefantes. Y preguntó luego a qué se parecían. Ellos, que previamente se habían dado a la tarea de tocar las bestias, respondieron conforme a lo que habían palpado. Y narra Tolstoi cómo cada uno de ellos difirió y cómo en disputa entraron sobre asunto tan severo como filosófico.

Tolstoi nada nos dice, para la buena fortuna de la fábula, qué conocimiento tenían los ciegos, aunque el lector, avezado en el estudio de las ideas, reconocerá la premura epistemológica de este selecto grupo de súbditos. Este relato introduce un problema clásico del conocimiento que, con alguna variación de términos, es el examinado por

Platón en el *Teeteto*<sup>1</sup> y por Descartes en las *Meditaciones*<sup>2</sup>: con las cosas puestas ante los sentidos, ¿cómo puede alguien opinar falsamente? Sin embargo, la respuesta, tanto en Descartes como en Platón, consiste en proponer una garantía para evitar el error. En Descartes, la garantía se presenta como tal de manera inequívoca: la negación del genio maligno salva la posibilidad de conocer. En cuanto a Platón, la llamada solución es algo menos simple. Hago una primera enunciación no exenta de reformulaciones. La memoria aparece como garantía del intelecto frente al error en cuanto es ella conservación del estadio contemplativo del alma<sup>3</sup>.

De la forma en que he planteado el problema parece inevitable el estudio de la memoria. Dicho de mejor manera, es para mí la memoria en alguna medida la solución a la cuestión del error en estos autores. Pero debe tenerse claro un asunto. Desde el error se llega a la formulación de la memoria, pero ella involucra más. La aceptación de la memoria implica aspectos no queridos, al menos en Descartes, y por ello indispensable es tratar sobre la memoria. La memoria se presenta en varios aspectos, corporal-espiritual, psicológica-no psicológica,... La tesis que aquí expongo pretende que la memoria sea una especie de fundamento del sujeto. Para ello, parto del análisis de algunos textos de Platón<sup>4</sup>. He considerado la posibilidad del error como la guía, pues se ha convertido en el temor de los filósofos y es, además, el tinte para localizar los lugares donde las doctrinas han de diseccionarse.



\* \* \*

El error sería evitable si se propone alguna hipótesis según la cual hay algún lugar de comparación entre lo real y lo que no lo es, como si se tratara de un paradigma. Digo paradigma sin aludir a ninguna doctrina de Platón, o a cualquiera otra en particular.

Platón, quien introduce las ideas en el alma *ab initio* de su existencia, no presenta explícitamente una *judicandi facultatem* como en Descartes<sup>5</sup>. La *noêsis* en el ejercicio de una dialéctica sin fin<sup>6</sup> debe recuperar el contenido de la memoria<sup>7</sup>. Cabe hacer una distinción sobre el conocimiento. Platón reconoce dos especies de estatutos del conocimiento, uno procesual y otro no procesual. El primero siempre está referido a una cuestión de método y a un problema de metodología.

La *gnôsis* está ligada a un método aproximativo, en un doble sentido conforme a un pasaje del *Menón*<sup>8</sup>: primero, en cuanto a que el método empleado para demostrar el teorema pitagórico *more geometrico* sigue un procedimiento de establecer y reducir ámbitos y límites dentro de los cuales está la respuesta y luego, en cuanto a que el método ha sido iniciado sin establecerse antes una metodología. En este segundo sentido, se desconocen los principios bajo los cuales se trabaja, aunque se hacen correctivos. Tampoco se enuncian conclusiones sobre el método.

Por otra parte, la *epistême* está relacionada con problemas demostrativos. Entendida como *dianoia*, supone hipótesis como axiomas. Su finalidad son las *teleutai*<sup>9</sup>. Como *noêsis*, las hipótesis fungen como tales, buscando lo no hipotético, el principio. En esto consiste la dialéctica que, aunque parece no tener fin, en este contexto Platón pone un final, *tên tou pantos archên*<sup>10</sup>. En este sitio se encuentra un sentido procesual acompañado de uno no procesual. Los textos de esta época no muestran preocupación alguna por la enunciación del conocimiento. La consideración de la dialéctica es sólo metódica o metodológica; no ha asumido un carácter lógico.

El problema lógico aparece con la polisemia de las formas y la indeterminación de lo que cabe pensarse por participación. El problema no sólo consiste en la determinación del sentido sino en su enunciación o en la del juicio<sup>11</sup>. No es posible pensar la dialéctica fundada sobre el mero juicio, pero el discurso contiene juicios<sup>12</sup>. "Al discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas

que somete a consideración"<sup>13</sup> llama Platón razonar. Cuando el diálogo se suspende, aquello que se emite es opinión, un juicio. La opinión no es falsa por sí misma. Desde la perspectiva del método sí lo es en cuanto es el final de la dialéctica. En este caso el error es judicativo: un juicio no quiere decir nada en su alejamiento de la discusión. Recuérdese que el discurso se refiere siempre a alguna cosa<sup>14</sup>. La polisemia de los términos en un juicio no revelaría ningún contenido. En todo caso, conforme al tercer postulado del discurso, la verdad o la mentira sólo pueden aparecer en el discurso. "Le discours, comme expression verbale de la connaissance porte nécessairement sur l'être ou sur la substance. Mais, comme entrelacement verbal de verbes et de noms, il rejoint la participation au niveau du monde intelligible ou du monde sensible."<sup>15</sup>

El error se establece de la siguiente manera<sup>16</sup>: el juicio es falso, si dice otra cosa que no es; si enuncia aquello que no es como ente. El discurso es la imagen del conocimiento que tiene raíz en el ser. Si el enunciado no establece una relación con las formas correspondientes, esto es, si el enunciado no revela una participación de lo fáctico en las formas, el enunciado es falso. No significa que si remite a otra forma, remita al no ser. La ontología platónica del último período reconoce la alteridad como punto fundamental para una razón judicativa. Lo otro y el error, de hecho, no son identificables<sup>17</sup>.

El error es meramente judicativo, si, detenido el diálogo del alma consigo misma, el juicio no refiere a formas inteligibles determinadas. Esto significa que las sensaciones no nos conducen en sí mismas a error. La tesis de Teeteto sobre lo que es el conocimiento -y según la cual el conocimiento es sensación- es refutada, pues "no hay por qué decir que algo es visión en lugar de decir que es no visión, y lo mismo ocurriría en el caso de cualquier otra percepción, si todo está absolutamente en movimiento"<sup>18</sup>.

Ya que he explicado de manera somera lo relativo al error, puedo hablar de la memoria.

En el *Fedro*<sup>19</sup>, Platón expone el mito de Theuth, según el cual con la escritura hará más sabios a los egipcios y aumentará su memoria. La respuesta del rey a este gran inventor de artes no pudo más que insistir en el olvido, por descuido de la memoria<sup>20</sup>. Olvidan los hombres que confían en la escritura. La escritura no es más que un estímulo para la memoria; no es posible confundir la rememoración con la reminiscencia, la *anamnêsis* con la *hipomnêsis*<sup>21</sup>.



La escritura tiene un sentido adicional, porque "los discursos, verdaderos o falsos, son el resultado de un graphesthai en nuestra alma que es, ella misma, como un libro (*dokei moi tote hêmôn hê psichê bibliôi tini proseoikenai*)"<sup>22</sup>. La imagen escrituraria es imagen de un proceso cognoscitivo, y además, es bastante popular en la antigüedad. Platón no valora positivamente la escritura, pero emplea la imagen de manera positiva, cree en ella.

La memoria funciona, siguiendo con la metáfora escrituraria, como una tablilla de cera<sup>23</sup>, en donde se inscriben los discursos, pero se hayan también las ideas. "Hay en nuestras almas una tablilla de cera, la cual es mayor en unas personas y menor en otras, cuya cera es más pura en unos casos y más impura en otros, de la misma manera que es más dura unas veces y más blanda otras, pero que en algunos individuos tiene la consistencia adecuada"<sup>24</sup>.

La tablilla -el alma inmortal- recibe y conserva percepciones y pensamientos. Esta alma tiene una especie de materialidad. Pero es indispensable que aclare esto, y para ello, debo introducir un breve análisis de la relación entre el cuerpo y el alma en cuanto al conocimiento.

El alma del hombre está compuesta por dos especies, una inmortal y una mortal<sup>25</sup>. La especie inmortal sigue el mismo modelo que la del alma del mundo, guarda sus mismas proporciones, su sustancia es similar, aunque la mezcla no es pura. Adicionalmente es a ella quien corresponden los actos de conocimiento inteligible<sup>26</sup> y a la vez el lugar final del conocimiento sensible<sup>27</sup>. El *daimôn*, derivación del alma del mundo, debe guiar a la especie mortal.

La especie mortal, por su parte, se divide en dos subespecies: *thymos* y *epithymia*, y a ésta se relaciona *erôs*. Son las especies que después serían conocidas como irascible y concupiscible. Mas éstas no son de mi interés para esta indagación. Es más importante ver cómo se relacionan lo inteligible y los procesos sensibles<sup>28</sup>.

El conocimiento intelectual es "esencialmente reminiscencia que la dialéctica hace nacer en su doble movimiento de división y reunión"<sup>29</sup>. La dialéctica platónica es sensiblemente analítica. Antes de poder determinar un género, debe determinar cuáles podrían ser las especies siguientes a considerar -este paso nunca aparece en Platón, pero basta considerar que propone el método frente a situaciones prácticas no resolubles de otra manera. La reunión de las especies no puede darse si no se posee tácticamente un fin claro -un género. El género

en Platón parece nacer por composición -cuando me refiero a "género" hablo por ejemplo del arte de cazar. La dialéctica debe permitir retornar a la conciencia los contenidos de una tablilla que ha atesorado las formas.

\* \* \*

Considera Descartes a la memoria como uno de los recursos para "tener una intuición distinta sobre las proposiciones simples, o para poner entre las cosas buscadas y aquellas que se saben un vínculo conveniente que permita conocerlas, o para encontrar las cosas que deben ser comparadas entre ellas"<sup>30</sup>.

¿Cuál es, entonces, el valor de la memoria para Descartes? La memoria es una de las cuatro facultades que sirven para conocer, pero en ningún modo es aquella capaz de percibir la verdad, posibilidad que queda para el entendimiento solo.

La memoria se materializa en Descartes: el movimiento del sentido externo es producido por el objeto, la figura que constituye se transporta al cuerpo. Esta fantasía es parte del cuerpo. Las figuras o ideas impresas pueden ser retenidas por bastante tiempo. A esto llama Descartes "memoria"<sup>31</sup>. En la filosofía parece constante el pensamiento según el cual las ideas son impresiones. Detrás, permanece la imagen escrituraria de la antigüedad<sup>32</sup>.

Sin embargo, la memoria corporal no es distinta de la imaginación. El entendimiento no requiere de las otras facultades cuando aquello sobre lo cual trabaja no es corporal; en caso contrario podrá recurrir lícitamente a ellas. Esto muestra una escisión para el entendimiento. Probablemente derivada de la fractura *res extensa-res cogitans*, no puede más que ser unida por una memoria intelectual, una memoria que pueda ser útil para el entendimiento<sup>33</sup>.

Por un momento detengo estas consideraciones, para ingresar al mundo del error. El error o es producido por el libre arbitrio o por la limitada potencia de conocer<sup>34</sup>. El error no puede provenir más que por el defecto y la finitud de la potencia de cada naturaleza. Si dejo que el entendimiento sea guiado por los sentidos, éstos me conducirán a error. Ahora bien, el criterio de verdad reposa en la posibilidad de establecer una evidencia. Dicha evidencia reposa en la existencia de Dios, pues Dios no es un tramposo, aunque su reino no proporciona ninguna certidumbre: un buen Dios no puede más que producir *epochê*. Fuente de toda



luz es Dios. No es posible que engañe<sup>35</sup>. Por ello conviene a Descartes la demostración de la existencia de Dios.

Entre los pensamientos se pueden hacer distinciones entre ideas, voluntades, afecciones y juicios. Estos últimos consisten en la correspondencia entre las ideas y los objetos externos, ideas que se cuentan en número de tres: innatas, adventicias y ficticias, más estas dos últimas están referidas a las sensaciones y por ello no se las puede seguir en aquello que concierne lo verdadero y lo falso, *nec in ulla alia re*. Empero, las ideas parecen provenir de mí, como representaciones de cosas, y aquellas representaciones de las substancias contienen en sí mayor realidad objetiva, participan de "mayor perfección"<sup>36</sup>. Por lo tanto, aquella por la que concibo a un Dios soberano y perfecto tiene en sí mayor perfección.

Ahora bien, la perfección de una representación no puede provenir de mí, y así tanta perfección hay en la representación como en su causa eficiente. La perfección debe estar contenida formalmente en un patrón. Así, no estoy yo solo en el mundo. Me acompaña la causa de mis ideas. Dios existe, pues, aunque la idea de substancia esté en mí, de esto mismo que yo sea una substancia, yo no tendría, sin embargo, la idea de una substancia infinita, yo que soy finito... Dios está en mí como idea innata; *in circulo probando*, el argumento cartesiano no es más que poner fuera dicha existencia, pues ya tiene Dios *realitas ad objectum spectans*<sup>37</sup>.

Dios es puesto por encima del proceso cognoscitivo, de tal suerte que asegure la posibilidad de no errar. Es el sustento de la inmutabilidad de las cosas. Como tal, se convierte en una memoria frente a la variabilidad de las sensaciones. El cuerpo presenta alteraciones que modifican nuestro entender, si no se hace el examen previo de las facultades. Por ello, la memoria es una facultad secundaria dentro del método cartesiano. El acceso a las verdades no es sino el acceso a la gran memoria que es Dios. La propuesta cartesiana pretende que el método llegue a ser natural. Si esto es el resultado de una repetición, el razonamiento -una intuición desplazada- consistirá en la habituación, en el aprender de memoria los procedimientos del método. Mas esto contradice el valor de la duda escéptica del cartesianismo. Si la memoria no es admitida dentro del método, lo es menos dentro de la metodología, dentro de los pasos para elaborar el método cartesiano. Entre meditación y meditación, Descartes

debe ser como Funes el memorioso y recordar cada detalle de su argumentación o comenzar el razonamiento siempre desde la duda escéptica. Su metodología lo exige. La memoria es un descanso para el razonamiento, pero esta posición radical sólo muestra los problemas de la metodología cartesiana.

Ahora bien, no basta con que Dios exista, es necesario que concibamos las cosas clara y distintamente<sup>38</sup>. Se ha de saber que sólo se puede partir de las ideas innatas, y que Dios es el ser por el cual las pienso.

Gueroult analiza las definiciones que Descartes da de idea<sup>39</sup> y de esta manera establece tres definiciones distintas: una psicológica<sup>40</sup>, una fenomenológica consistente en la representación de las cosas<sup>41</sup> y la tercera es la llamada metafísica, aquella que posee un valor objetivo, esto es, la idea de la cual el entendimiento no puede dudar sobre la realidad objetiva suya. Esta tercera es la que, sin duda alguna, debe ser tomada en consideración.

La idea de Dios, por la cual se logra demostrar su existencia, como toda idea innata, nace con nosotros, pues no puede provenir ni de los sentidos, ni es producto del espíritu<sup>42</sup>. Y retoma la imagen de la cera repetida en varios pasajes de los textos cartesianos<sup>43</sup>: "Y ciertamente no se debe encontrar extraño que Dios, al crearme, haya puesto en mí esta idea [la de la existencia de Dios, como la idea de uno mismo] para ser como la marca del obrero impresa sobre su obra; y no es necesario que esta marca sea alguna cosa distinta de esa misma obra."<sup>44</sup>

Descartes pone en un segundo plano la memoria. Metodológicamente, es un problema para el aparato deductivo. Mas no es esto obstáculo alguno para considerar el interés personal de Descartes en los asuntos de la memoria.

"Al leer las provechosas bagatelas de Schenkel pensé en un procedimiento fácil con el que me haría dueño de todo aquello que descubriese con la imaginación. Consistiría en la reducción de las cosas a sus causas. Como todo puede ser reducido a la unidad, no es obviamente necesario recordar todas las ciencias. [...] Es ésta la verdadera arte de la memoria [...].

He pensado otro procedimiento: que a partir de imágenes que no están conectadas entre sí se compongan unas nuevas comunes a todas ellas, o que una imagen sea hecha de tal suerte que haga referencia no sólo a la que tiene más cerca, sino también a todas..."<sup>45</sup>

Al mundo de las imágenes también pertenece la memoria. La memoria por sí sola no produce



ninguna imagen; por esto las imágenes falsas no son del mundo de la memoria. Pero la reminiscencia supone o un esfuerzo o una acción espontánea, en la recuperación de las imágenes. Si hay esfuerzo, es decir, voluntad de recordar, es posible el error. Si el recordar es espontáneo, por mera asociación de imágenes, ¿cómo es posible saber cuál es la capacidad de conocer?<sup>46</sup> ¿Es, entonces, posible hablar de un límite del conocimiento? Dios, sede de las verdades y esencias, pues son determinadas por él, puede engañarnos o puede no hacerlo. ¿No es ésta una incertidumbre mayor? El genio maligno, al menos, siempre nos engaña, fuera que creyésemos que lo quiere hacer, fuera lo contrario<sup>47</sup>.

Ahora bien, tercera hipótesis: las dos hipótesis anteriores no se excluyen entre sí. De ser así, si la voluntad persevera, pero el actuar deficiente obstaculiza alcanzar la meta, ¿cómo impedir que la asociación de imágenes sea libre?<sup>48</sup> En este caso, el hombre no es una cosa que piensa, sino un afecto que se hace cosa pensante. El mundo de los afectos hace prevalecer algunos en ciertos momentos y otros después. Por eso, nos engañamos (*fallor, ergo sum*, dice Agustín). El *cogito* no es más que la victoria de uno de los afectos, sin embargo ella no dice nada de nuestra existencia, ni de la evidencia de ésta. Creo que Spinoza lo vio claramente: "*Homo cogitar*"<sup>49</sup> no establece ningún privilegio del pensar respecto de los otros afectos (amor, deseo,...). La predilección de uno sobre otro involucra diseccionar al hombre. A la par del relato cartesiano del ser, se levanta la doctrina del univocismo<sup>50</sup>.

\* \* \*

Para evitar el error, debe seguirse el camino para encontrar dicha marca. Es ella la que reúne dos momentos no considerados por Descartes de manera explícita. El conocimiento puede ser posible desde nuestro interior, de lo contrario estamos expuestos a los caprichos del genio maligno. Pero reconocer esto significa reconocer el valor de la memoria, porque la marca sobrevive en el cuerpo, aunque no esté impresa en él<sup>51</sup>. Debe fungir Dios, entonces, como si fuera la memoria del mundo, porque las ideas que sustentan la evidencia se encuentran ahí, y luego en mí. Descartes desplaza la memoria subjetiva. La encuentra incómoda para su método; su nuevo asiento no es peligroso para las evidencias: sólo por un olvido divino, en lugar de Dios, tendríamos genio maligno<sup>52</sup>.

El vocabulario filosófico se ha plagado de imágenes a causa de una tradición vetusta. En sí mismo no es ningún inconveniente, salvo cuando aquello para lo que se usa resulta inadecuado. Seguir hablando de impresiones refiere alguna materialidad, pero que ya difícilmente puede usarse de manera análoga. ¿De qué son impresiones? ¿Dónde se conservan ellas?

Como observa bien Deleuze, la pregunta "¿dónde se conservan los recuerdos?" implica un falso problema<sup>53</sup>. Descartes temía que la memoria se viera afectada por la imaginación en el proceso de recordar y que imposibilitara el proceso cognoscitivo. Platón, cuya tesis se fundaba en la sola memoria, no padecía esas fiebres cartesianas. Los recuerdos no se pueden mantener en estado puro, no hay tal estado.

La cera sufre las impresiones de manera continuada, sin poderse determinar dónde acaba cada sello. Pero dicha combinación no se da en ella, sino cuando queremos vertir conscientemente el contenido de la memoria, porque la tablilla de cera no puede presentarse toda ella. El cerebro no es el lugar de las impresiones, ni las percepciones pueden provocar por sí mismas la reaparición del pasado. El temor cartesiano es infundado, porque son los recuerdos los que buscan la percepción, la salida. Descartes no ve que estas marcas que "nacen con nosotros", y todas las demás marcas que adquirimos con el tiempo, coexisten en un mismo grado. ¿En algún lugar residen las ideas que permiten la evidencia, la claridad y la distinción! No. Estas ideas son más bien pobres, carentes de resistencia, porque el espacio determinaría una gradualidad para la ontología de manera anticipada a su aparición "en el mundo".

La memoria es, por el contrario, como esa misma cera descrita por Platón en el *Teeteto*, pero que sobrevive sola, que determina la individualidad. La tarea del dialéctico es despertar a la conciencia las inscripciones, pero inscripciones que no se han hecho con el tiempo, no suponen ninguna sucesión, ni responden a la duración. La duración se construye con el recordar, mas no con la memoria misma. Todas las inscripciones, ideas innatas, son remanencia. Se constituyen como la memoria ontológica. Sin las ideas innatas Descartes no puede ni demostrar la existencia de Dios - con lo cual no puede dar certeza a las demostraciones sobre su "yo"-, ni puede hablar de evidencias sin que éstas no sean producto de su magín - como si fueran ideas ficticias...



"Res cogitans" es "res dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans et sentiens"<sup>54</sup>, pero no "recordans". Descartes pierde de vista la trampa del lenguaje. "Cogito, ergo sum: esto es cierto; ¿pero cuánto tiempo? Durante todo el tiempo que pienso..."<sup>55</sup> Mientras afirme, existo. Necesito el discurso para no dudar, pero el pensamiento que me trae a la existencia no puede tener más que un objeto, las ideas innatas que me permiten probar la existencia de Dios, y luego la mía. Siempre es un discurso sobre mí. Mientras el lenguaje se quede en esa superficie de la mera afirmación, de la sola solución de la duda metódica, quedo atrapado por él. Como en Platón, el juicio se descubre como central. Los contenidos del juicio deben ser simples -según Descartes-, de tal suerte que por su sencillez puede concebirse de manera adecuada.

La remanencia permite la habitualidad, permite también constituir al sujeto, porque en él sobreviven de manera simultánea diversos tiempos. La tablilla de cera no despliega en ningún momento de manera sucesiva los recuerdos. Este ámbito pertenece al ámbito de la memoria psicológica. La tablilla, por el contrario, mantiene de manera simultánea cada uno de los momentos inscritos. Como en el cuerpo de los condenados, según el relato kafkiano *En la colonia penitenciaria*, la inscripción constituye al criminal. El sujeto nace con la remanencia. En él están inscritas las ideas que permiten su constitución dentro de un discurso, un discurso -que se pretende- versa sobre el método. El que Descartes no se haya dejado seducir por las inscripciones, sino que partiera de las afirmaciones, del discurso -tal vez la opción metafísica más sencilla-, deja abierta la casa para el regreso del escepticismo. El *cogito* no queda a salvo, porque no puede *habituarse honestamente* al método, porque día con día debe reconstituir el criterio de verdad, de evidencia, de distinción y claridad... ¿No se salva el lenguaje del *cogito* con la malograda imagen de la tablilla de cera y sus impresiones?

### Notas

1. Passim, y en particular 191e y ss..
2. *M.M.*, II, en *OEuvres*, Édition Adam-Tannery, vol. IX.
3. *Phaedr.* 249b-c. Ver *Phaedo* 72e-73a, *Men.* 80 y ss..
4. La razón por la cual puede alguien hacer un ensayo sobre dos autores -porque en modo alguno se trata de

un trabajo comparativo entre Platón y Descartes- es tan premeditada como el que el autor cumpla tantos años y no tantos otros de su natalicio.

5. *M.M.* II, AT vol.IX, p.43.

6. *Rep.* VI, 510b: "partiendo también de una hipótesis, pero para llegar a un principio no hipotético". La *dianoesthai*, grado inferior de conocimiento es "el discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración" (*Theaet.* 189e). El juicio y la opinión consiste, entonces, en la detención del diálogo. Por esto un juicio no es por sí mismo verdadero o falso en Platón, sino que requiere un discurso y una dialéctica.

7. *Men.* 81c-d.

8. Ver *Men.* 82b-85b.

9. *Rep.* VI, 511ab. Bajo esta consideración, lo expresado en el *Menón* es *dianoia*. La división entre formas inteligibles (*noëta*) y cosas sensibles (*horata*) hecha en la *República* se conserva en el último período (ver, v.gr., *Tim.* 27d-28a).

10. *Rep.* VI, 511b.

11. Un juicio puede aperecer en "el hombre aprende" (*Soph.* 262c). Ver *Soph.* 260b y N.L.Cordero, *Sofista*, en *Diálogos*, Gredos, Madrid, 1988, vol.V, p.461, n.269.

12. *Soph.* 263e.

13. *Theaet.* 189e.

14. *Soph.* 262e. Este es el primer corolario de los tres postulados que conciernen el discurso, según BRISSON (*Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Akademie, Sankt Augustin, 1994, p.431 y ss.): el discurso se funde sobre la substancia, el discurso es la expresión verbal del conocimiento, el discurso es un entrelazamiento de palabras y de verbos.

15. L.Brisson, *op.cit.*, p.433.

16. *Soph.* 263b.

17. L.Brisson, *op.cit.*, p.438 y p.435 y ss.: Un enunciado falso no corresponde a un hecho inexistente, como es el caso del juicio "Teeteto vuela" (*Soph.* 263b). En realidad se trata de un juicio insignificante, dice Brisson, pues cuando el objeto del juicio no es, tan siquiera hay objeto de juicio. Por el contrario, un juicio debe analizarse a partir de la participación de las formas inteligibles entre ellas y de las cosas sensibles con aquellas. Ver F.M.Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, 1957, p.315. Cf. P.Seligman, *Being and not-being*, 1974, p.102 y ss.. No hago referencia al "error de atribución", pues se produce entre las palabras y las cosas y no en relación con las ideas (ver H.Joly, *Le renversement platonicien*, 1994, pp.141-142). Véase, sobre la doble referencia, M.Narcy, "Eidos aristotélicien, eidos platonicien", en M.Dixsaut (comp.), *Contre Platon*, 1993, I, pp.57-58.

18. *Theaet.*, 182e. En el comentario a este pasaje, Narcy establece una relación con *Rep.* VI, 510 d, según la cual la refutación llevaría a la crítica aristotélica del *chôrismos* (*op.cit.*, pp.55-58). Cf. H.F.Cherniss, "The



Philosophical Economy of the Theory of Ideas", en G.Vlastos (Ed.), *Plato*, I, p.25. Si la crítica aristotélica contra los sofistas radicaba en la imposibilidad de seguir el principio de no contradicción, en cambio en Platón, la aplicación de dicho principio se desplaza a lo inteligible, precisamente por el relativismo de la sensación.

19. *Phaedr.* 274d y ss..

20. En parte, con este relato, se añade un argumento para la defensa de las doctrinas no escritas: la superioridad de la oralidad sobre la escritura. Cfr.H.Joly, *op. cit.*, p.121 y ss..

21. Ver H.Joly, *op. cit.*, p.122.

22. D.P.Taormina, "Dynamiques de l'écriture et processus cognitif dans le néolatonisme", en M.Dixsaut (ed.), *Contre Platon*, vol.I, p.220.

23. La imagen es común entre los autores antiguos, como ya indiqué. Ver Hom., *Il.*, VI, 169; Esch., *Prom.* 789, *Eum.* 275, *Supp.* 179; Soph., frg. 540 N, *Ph.* 1325, *Tr.* 683; Eurip., *Iph.Aul.* 798; Aristoph. *Therm.*, 778; Herod., *Hist.* VII, 239 y VIII, 135; Arist., *De mem.* 449b30-450a32, *De anima* II 424a15, 429b30-430a2; PLAT., *Epist.* B, 312d, *Theaeth.* 191e y ss., *Phaedr.* 276a, y el apócrifo *Axiach.*, 371a.

24. Plat., *Theaet.* 191c-d.

25. Plat., *Tim.* 41c-d y 42d-e.

26. Ver *Tim.* 71b y ss..

27. *Tim.* 64b.

28. L.Brisson, *op.cit.*, pp.440 y 441.

29. L.Brisson, *op. cit.*, p.439.

30. *Regulae*, XII, AT vol.X, pp.410.

31. *Regulae*, XII, AT vol.X pp.414-415.

32. La distinción de una memoria intelectual y una corporal no parece posible en Platón. Ver, sin embargo, nota(51). La idea como impresión subsiste en la filosofía: Ver, v.gr., (Democr.), frg.123, 9 y 7 (D.K.); Arist., *De anima*, II 6, 418a9-20 y III 1, 425a14-b11; Sto. Tomás, *Sum.Theol.*, I, 77, 8 ad 4 y 79, 6, y en especial I, 78, 4c y I, 24, 1c; Spinoza, *Tie*, §§ 81-86, *Ethica* II, 18, escolio. Creo que el uso de este vocabulario sobrevive largamente y con facilidad se le puede rastrar en Hume, Leibniz,... Cf. Descartes, *Secondes réponses*, AT vol.IX, p.125 [205-206]: "Et ainsi je n'appelle pas du nom d'idée les seules images qui sont dépeintes en la fantaisie; au contraire, je ne les appelle point ici de ce nom, en tant qu'elles sont en la fantaisie corporelle, c'est à dire en tant qu'elles sont dépeintes en quelques parties du cerveau, mais seulement en tant qu'elles informent l'esprit même, qui s'applique à cette partie du cerveau." La imagen de la tabula rasa proviene del mismo lugar, pero la *tabella cerata* se encuentra vacía.

La tradición filosófica recupera, sin dar cuenta de ello, que el vocablo «idea» también reproduce un esquema visual anticuado. Es jonia «*eidōs*» (figura), y por ello, Platón termina contemplando («*theôrein*») las formas («*eidē*»). La sujeción a una imagen por parte de esa tradición no puede más que producir fantasmas

sin control alguno. La sola terminología puede acabar con los *pretendidos significados*.

33. "...outre la mémoire corporelle, dont les impressions peuvent être expliquées par ces plis du cerveau, je juge qu'il y a encore en notre entendement une autre sorte de mémoire, qui est tout à fait spirituelle, et ne se trouve point dans les bêtes..." (*Epist. a Mersenne*, del 2 de agosto de 1640). Bergson parece de una opinión semejante: "Il y a deux mémoires profondément distinctes: l'une fixe dans l'organisme, n'est point autre chose que l'ensemble des mécanismes intelligemment montés qui assurent une réplique convenable aux diverses interpellations possibles. [...] L'autre est la mémoire vraie. Coextensive à la conscience, elle retient et aligne à la suite les uns des autres tous nos états au fur et à mesure qu'ils se produisent..." (*Matière et mémoire*, PUF, Paris, 1990, pp.167-168). Sin embargo, las conclusiones son otras.

34. *M.M.*, IV, AT, Vol.IX, pp.45-46. La primera opción es prácticamente igual a la tesis socrática. La indiferencia en la escogencia proviene de la ignorancia de lo que es verdadero. Descartes acepta la tesis escéptica de la *epochê*, mas sólo cuando el entendimiento no conciba con claridad. El error se encuentra en la acción y no en la voluntad misma, pues es ésta perfecta en cuanto tal. Ver A.Bernardini, *Antonio Arnauld*, San José, 1984, pp.46-47.

35. *M.M.*, AT, vol.IX, III, p.41 y *Princip.Phil.*, I, §29, AT, vol.IX, p.37.

36. Ver Spinoza, *Princip.Phil.*, def. III y IX.

37. En cuanto al clásico círculo vicioso cartesiano, diré lo siguiente: el "yo" cartesiano puede ser engañado o puede no serlo. Puede serlo por los sentidos, las ideas de las cosas sensibles o por la ficción del propio espíritu. Puede no serlo por las ideas innatas. Y el Dios benevolente y permisivo en asuntos del conocimiento está tanto en el *cogito* como en lo *cogitatum*. Es en el primero donde se dice cerrarse el círculo. La forma de evitar la circularidad es desplazar el *cogito*.

¿Qué es una evidencia? La evidencia no puede ser considerada como una idea innata. De lo contrario, sería lícito que Dios engañe. Pero como Dios no es un genio maligno y tiene fuera de su libertad tal acción, es incapaz de engañar. La distinción evidencia-engañó es una distinción que no está en Dios, no porque fuera incapaz de engañar, sino porque en cuanto es perfecto y omnisciente sabe qué son las cosas. Sólo quien duda puede preguntarse por el engaño y la evidencia. Así, la evidencia es producto del método mismo.

Para demostrar la existencia basta demostrar la existencia del *cogito* como substancia (*ego*) y no como actividad. El *cogito* como actividad requiere necesariamente para la demostración de Dios un método sobre las evidencias, método que no concierne a las substancias. Descartes suprimió el carácter de actividad del *cogito* pero lo asumió para el método y consecuentemente para la prueba de Dios. En cambio, la otra proposición del



círculo concierne exclusivamente al conocimiento, donde Dios es garante de verdad. De la idea de evidencia no se sigue la existencia de Dios. Las dos tesis del círculo están en planos diferentes, por lo cual no habría círculo vicioso.

Adicionalmente, es de considerar la objeción de Gassendi a la quinta meditación cartesiana, pues, según él, Descartes comete el error de considerar que la existencia y la perfección se asimilan, cuando la perfección no es más que objeto de la existencia.

38. El hecho de ser Dios el garante de la verdad y de ser la causa de mis ideas podría conducir a una polémica sobre la libertad y la necesidad.

39. *Op.cit.*, pp.313-316.

40. Ver *Secondes réponses*, AT vol.IX, p.124.

41. Ver *M.M.*, III, AT vol.IX p.29.

42. *M.M.* III, AT vol.IX, pp.40-41.

43. *Regulae*, XII, AT Vol.X, p.412, *M.M.*, II, vol.IX, p.23 y ss., *Secondes réponses*, p.105 Troisièmes réponses, pp.136 y 138, *Descartes et Burman* (se trata de los apuntes de una conversación que sostuvieron en Egmond, el 16 de abril de 1648) AT volV, p.151 (en respuesta a una objeción a la meditación segunda), *Epist. a Morus* de 5 de febrero de 1649 (en respuesta ala de Morus de 11 de dic. 1648), AT vol.V, pp.268-269.

44. *M.M.* III, p.41.

45. Descartes, *Cogitationes privatae*, en *OEuvres*, AT, vol.X, p.230. Descartes no fue benévolo con la obra del catalán Lull (*Disc.Méth.*, en *OEuvres*, AT, vol. VI, p.17). El arte de la memoria no era para él más que un arte medieval ocultista. Mas, ¿podría ser el descubrimiento que menciona en *Olympica*? Poco se puede decir al respecto. Ver M.Leroy, *Descartes*, Madrid, 1930, vol.II, p.121 y ss..

46. La capacidad difiere de unos a otros como difiere en Platón la capacidad de cada tablilla de cera.

47. Ver, v.gr., la objeción que el mismo Spinoza propone contra la idea de la existencia de Dios (*Princ.Phil.*, p.149 [Edic.Gebhardt]).

48. Descartes lo expone de la siguiente manera en una carta a Arnauld: "atque hanc voluntatis inclinationem vel sequuntur spirituum in nervos influxus, et reliqua, quae ad istum motum requiruntur; hocque propter aptam corporis configurationem, quam mens potest ignorare, ac etiam propter mentis cum corpore unionem, cuius sane mens conscia est; alioquin enim ad membrum movenda voluntatem suam non inclinaret." [y esta inclinación de la voluntades seguida por el flujo de los espíritus en los nervios, y de las cosas restantes que son necesarias para el movimiento; esto sucede por la apta configuración del cuerpo, la cual puede ignorar la mente, y también la unión de la mente con el cuerpo, de la cual una mente sana tiene conciencia; pues de otra manera no inclinaría su voluntad a mover los miembros] (*Epist.* del 29 de julio de 1648).

49. *Ethica*, II, ax.2.

50. Ver G.Deleuze, *Différence et répétition*, Puf, Paris, 1993, pp.57-58 y ss..

51. La marca está en la tablilla, en el alma -según Platón. En Descartes es más complejo ubicarla, porque de estar en la *res extensa* haría a la memoria puramente corporal y sujeta a la modificaciones del cuerpo. En la *res cogitans*, habría que identificar pensar y recordar, cosa que Descartes no aceptaría en modo alguno.

52. Las consecuencias políticas de esta evasión en el método cartesiano consisten en la apertura de la libertad, en la posibilidad de una sociedad sin responsabilidad -pero no sin autoridad-, por la razón de establecer un criterio de verdad vacío pero impersonal y cuya subjetividad no pertenece a un ser humano. Los súbditos del rey no tendrán problemas en descifrar qué es un elefante.

53. *El Bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987, p.54.

54. *M.M.*, II, p.22.

55. *M.M.*, II, p.21. Ver Spinoza, *Princip.Phil.*, *Prueba a la Proposición Primera*: "quien ignora en absoluto que existe, ignora también que él está afirmando o negando, es decir, que ciertamente afirma o niega"; ver también su *TIE*, 47.

Sergio Rojas Peralta  
Apdo. 3616-1000  
San José, C.R.