



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA FUNCIÓN DE LA ESCRITURA EN LA ACTIVIDAD FILOSÓFICA.
OTRA LECTURA DEL *FEDRO* DE PLATÓN

TESINA

QUE PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

PERLA ELISA SANTAMARÍA CRUCES

ASESORA:

DRA. MARÍA TERESA PADILLA LONGORIA



MÉXICO, D. F.

DE 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Si yo hubiera creído que podían expresarse satisfactoriamente
con destino al vulgo por escrito u oralmente,
¿qué otra cosa más hermosa habría podido llevar a cabo en mi vida
que manifestar por escrito lo que es el supremo servicio a la humanidad
y sacar a la luz en beneficio de todos la naturaleza de las cosas?
Ahora bien, yo no creo que la discusión filosófica sobre estos
temas sea, como se dice, un bien para los hombres, salvo para unos
pocos que están capacitados para descubrir la verdad
por sí mismos con unas pequeñas indicaciones.*

Platón, *Carta VII*, 341e

*A Gonzalo por haberme mostrado
el inmenso mundo del pensamiento*

Índice

Agradecimientos	5
Introducción	6
1. <i>Fedro</i> como tratado de la escritura	12
1.1 Contextualización del diálogo <i>Fedro</i>	12
1.2 La unidad del <i>Fedro</i>	15
1.3 La escritura como tema central.....	16
1.4 Rumbo al discurso correcto.....	25
2. El discurso y sus elementos en <i>Fedro</i> y <i>Gorgias</i>	39
2.1 La noción de conocimiento en Platón.....	40
2.2 La retórica.....	40
2.3 La dialéctica.....	46
3. Límites y alcances de la escritura	51
3.1 La importancia del problema de la escritura.....	51
3.2 La escritura como fenómeno histórico.....	52
3.3 El <i>lógos</i> y su relación con la verdad.....	57
3.4 Los límites de la escritura ante la verdad.....	58
4. La escritura y la actividad filosófica	64
Conclusiones	72
Bibliografía	77

Agradecimientos

Quisiera expresar todo mi afecto y mi infinito agradecimiento a todos aquellos que hicieron posible la realización de esta investigación. Primeramente a mi directora de tesina, la doctora María Teresa Padilla Longoria, por haberme guiado, por otorgarme las herramientas necesarias para llevar al cabo esta investigación y por haber sido tan paciente conmigo. A mi amiga y mentora, la maestra María Areli Montes Suárez, por todo su apoyo y por darme la oportunidad de adquirir experiencia en la docencia y en la investigación, además de darme varias herramientas para mi vida profesional. A mis sinodales, el licenciado Rafael Ángel Gómez Choreño, por sus comentarios y por su lectura dedicada, a la Doctora Ana Luisa Guerrero Guerrero y al Maestro Pedro Joel Reyes López por todos sus comentarios y todo su apoyo, a todos ellos les manifiesto mi gratitud por haber aceptado trabajar y guiar este proyecto.

Introducción

La presente investigación tiene la finalidad de hacer presente un problema que considero de suma importancia para el desarrollo de la actividad filosófica, así como para la perspectiva del proceso del conocimiento: la escritura y su relación con la filosofía. Considero que este tema es de gran complejidad, pues, en muchos casos, la escritura es el reflejo de la actividad filosófica y, algunas veces, es el símbolo de la culminación de la formación académica de un filósofo, sin embargo, la relación entre filosofía y escritura no es debidamente criticada. Por ello, es necesario detenernos unos momentos a reflexionar, al menos quienes nos dedicamos a esta actividad, si la escritura es o no una herramienta fundamental para llevar al cabo la actividad filosófica.

El fenómeno de la escritura puede ser abordado desde diversas perspectivas. La cara que intentaré mostrar ahora es únicamente la filosófica, haciendo referencia no sólo a la escritura propiamente filosófica, sino más bien al problema filosófico que apunta hacia la naturaleza de la escritura. Tratar a la escritura de manera filosófica significa indagar su naturaleza. Es decir, intentaré escudriñar a la escritura misma y no en los fenómenos particulares de ésta, por ejemplo, la escritura histórica, literaria o, incluso, la escritura filosófica. Quizás en el camino me detenga a investigar un poco sobre su

historia y desarrollo. En este caso, la investigación estará cifrada exclusivamente en un diálogo de Platón: *Fedro*, que fue el pretexto para regresar a la añeja discusión, no sólo sobre su contenido, sino acerca del papel de la escritura en el filosofar. Además, considero –por varias razones que abordaré a lo largo de este trabajo– que el problema acerca de qué es la escritura y su respuesta por parte de Platón siguen siendo tan vigentes hoy día como lo fueron en su momento.

¿Cuál es la función de la escritura en la actividad filosófica? Éste es el problema que intento responder; sin embargo, a pesar de hallar algunas pistas para darle respuesta –principalmente la que da Platón mismo–, he encontrado un sinnúmero de problemas. La escritura es, a primera vista, una actividad lúdica, es decir, una actividad espontánea sin tintes solemnes; es también una herramienta fundamental en la actividad del filósofo: es un recordatorio de lo que ya se sabe y, en algún sentido, el vínculo que tiene la filosofía con su pasado. No obstante, parece no estar reducida meramente a una función instrumental, aunque tampoco agota, en ningún momento, la actividad filosófica, ya que la esencia de ésta –tal como la concibió Platón– es la oralidad, pero no toda clase de oralidad sino únicamente la dialéctica.¹

Esta tesina tiene carácter predominantemente expositivo, ya que dentro de su desarrollo, me permito proponer, además del planteamiento del

¹ Es decir, el diálogo en vivo. Además, hay que tener en cuenta que existe la oralidad mimética (rapsodas, por ejemplo) y el habla cotidiana.

problema central, una lectura distinta del *Fedro*. La investigación consta de cuatro capítulos. En el primero presentaré, como punto de partida, una interpretación del *Fedro* como un diálogo que gira en torno del problema de la escritura, concepción que apoyo con tesis de diversos autores, pues por mucho tiempo se creyó que su tema central era el del amor, aunque para otros era el de la belleza. Sin embargo, partiendo de las investigaciones de algunos de los estudiosos del *Fedro*, he llegado a la conclusión de que el *Fedro* aborda principalmente cómo se debe escribir. Intentaré demostrar esto haciendo un recuento general del diálogo.

En el segundo capítulo ofreceré algunos fundamentos de la teoría del conocimiento de Platón para después centrarme en dos temas ejes: la retórica y la dialéctica. En el capítulo 1, al hacer el recuento del *Fedro*, surgen ambos temas, pero como son elementos esenciales para la comprensión de la función de la escritura en la actividad filosófica, que abordará Platón de manera muy vasta a lo largo de toda su obra, el capítulo 2 principalmente girará en torno de la retórica y la dialéctica tanto en el *Fedro*, cuanto en el diálogo *Gorgias*. Es necesario aclarar que ambos temas no serán agotados en este capítulo; más bien, intentaré dar una idea general acerca de ellos para apoyar al lector en la comprensión del problema central de esta investigación.

En el tercer capítulo abordaré algunos aspectos generales de la escritura. Primeramente, destacaré la importancia del planteamiento del problema de la misma, para después presentar algunos datos históricos que considero

relevantes como, por ejemplo, su introducción en el mundo helénico durante la época de Platón. En este capítulo también abordaré la crítica que hace Platón al discurso escrito y, por ello, antes de mencionar lo señalado por él, pondré a disposición del lector qué es lo que se está entendiendo por “verdad” en este contexto, pues a partir de determinada noción de *logos* y de ‘verdad’ es que se hace tal crítica. A manera de conclusión presentaré también las consecuencias que de ésta se derivan, ya no sólo cómo se debe considerar la escritura, sino toda la obra del mismo Platón. Este breve apartado dará paso al capítulo final.

El cuarto y último capítulo abordará directamente la relación entre escritura y filosofía y, por tanto, cuál es la función de aquélla en esta actividad. Partiré –sería un error no hacerlo– de cómo es que Platón relacionó ambas actividades, y cómo es que su obra, sus contenidos y su forma obedecen a una noción específica de filosofar, noción que destaco para dar solución al problema principal de esta tesina. Todo ello nos dará una respuesta al problema central planteado en un principio.

Sin embargo, hallo un gran número problemas en relación con la respuesta que ofrece Platón. Uno de ellos apunta hacia las intenciones del autor al escribir. Por ejemplo, ¿por qué escribió Platón, sabiendo lo que sabe de la escritura? ¿Por qué escribió en forma de diálogo? ¿Acaso el diálogo fue sólo una cuestión de estilo personal o es que existe una relación entre esa forma y el contenido de sus discursos?

Hasta esta altura del análisis se puede saber, al menos en lo que atañe al pensamiento de Platón, cuál es la función de la escritura en la actividad filosófica: la escritura es un recordatorio, una forma de la memoria. No obstante, como lo he señalado al inicio de esta introducción, considero que la escritura, ya sea practicada como lectura o como el escribir, no reduce su naturaleza a un instrumento. Intervienen, necesariamente, otros factores como, por ejemplo, el grado de entendimiento del que lee. Así pues, me permito plantear varias interrogantes que trae consigo esta noción de escritura. La intención no es la de dar solución de forma cabal al problema, sino más bien establecer que la presente Tesina es tan sólo el comienzo de otro par de problemas: ¿cómo hay que leer a Platón y, en general, cualquier texto filosófico? Y ¿cómo debe leer el filósofo? En esta exposición no pretendo agotar todos aquellos caminos que abra el problema central de este trabajo. Sólo es, pues, el comienzo de una tarea que seguiré realizando y que desarrollaré más adelante, en investigaciones posteriores.

Las obras a las que haré referencia son traducciones al español. De la fuente principal, el *Fedro*, consulté tres traducciones distintas: la de Luis Gil Fernández, la de Emilio Lledó Íñigo y la de Armando Poratti. Los otros diálogos a los cuales haré referencia fueron consultados en la edición de Gredos.

Durante mi formación en la licenciatura, me he dedicado a estudiar a algunos filósofos griegos, principalmente a Platón. Sin embargo, a pesar de no comenzar mi investigación con gran desconocimiento, reconozco que la falta de

tiempo y el no contar con la destreza para comprender el griego antiguo han limitado mi trabajo.

1. *Fedro* como tratado de la escritura

1.1 Contextualización del diálogo *Fedro*

El diálogo *Fedro* ha sido centro de numerosas discusiones, convirtiéndose en asunto un tanto problemático en lo referente a la fecha de su composición y a su tema central. Hasta el siglo XIX parecía haber una conformidad acerca de éste; es decir, no se cuestionó, de manera suficiente, que el diálogo tratara sobre el *eros*. Hubo, desde la Antigüedad, opiniones divergentes en relación con el período en el que se escribió la obra. Por ejemplo, Cicerón consideró que el *Fedro* había sido escrito cuando Platón se encontraba en la madurez.² Por otro lado, Diógenes Laercio consideró al diálogo como la primera obra del filósofo;³ ello debido al carácter inmaduro con el que el autor trata el tema del *eros*. El tema y la fecha del diálogo fueron establecidos por la opinión predominante a pesar de que hubo otras posiciones.⁴

Durante aquel siglo, a partir de nuevas interpretaciones y estudios más profundos, se dio como resultado una nueva y justificada posición del diálogo

² Cf. Cicerón, *Orator* XIII, 17 *apud* Platón, *Fedro*, Clásicos Políticos, p. V. También, Werner Jaeger, *Paideia*, cap. VIII.

³ Cf. Diógenes Laercio, III, 38 *apud ibidem*.

⁴ Hermias manifestaba no saber si el tema central del *Fedro* era el amor o la retórica. Cf. *Fedro*, Gredos, Introducción.

dentro de toda la obra platónica. La cantidad de estudiosos que participaron en esta discusión es amplia. Aquel que retoma la discusión y el estudio del *Fedro*, tanto su fecha como su contenido, es Schleiermacher,⁵ quien al igual que Diógenes Laercio creía que la obra pertenecía a una etapa temprana, debido a que consideraba que “un anciano escritor no habría condenado a la escritura como lo hace Platón en el *Fedro*”;⁶ además, vio en esta misma obra el programa de la Academia.⁷ Los estudios de Schleiermacher fueron determinantes para la comprensión del *Fedro*, a pesar de que los resultados posteriores fueron muy diferentes, incluso, opuestos.

El intento por descifrar las incógnitas de la obra trajo consigo una serie de nuevos problemas y, a la vez, nuevos elementos para poder encontrar certezas en relación con el periodo exacto de su creación y el tema mismo de la obra. Aunque el orden general de los diálogos varía, se le sitúa después de *Fedón*, *Banquete* y *República*, pues según los estudios aborda temas de determinada manera como ya habían sido tratados en los mencionados

⁵ Friedrich Schleiermacher (1768-1834), filósofo y teólogo, replanteó de forma novedosa el viejo problema acerca del lector y cómo deben ser leídos los diálogos de Platón. Se le considera, asimismo, como el iniciador de la hermenéutica moderna.

⁶ Jacques Derrida, *La diseminación*, p. 97.

⁷ Los datos sobre Schleiermacher fueron consultados principalmente en: *Paideia* de W. Jaeger, en el estudio preliminar de Luis Gil Fernández de *Fedro* (edición bilingüe), también en Thomas A. Szlezak, “Reflejo del discurso vivo. ¿Qué es y qué pretende un diálogo platónico?”, *Revista de Filosofía Areté*.

diálogos, por ello es que ahora el *Fedro* es considerado como una de las obras que forman parte del período de madurez del autor.⁸

Mientras los estudios filológicos, estilográficos, históricos y filosóficos se hicieron más profundos, crecía la discusión en torno de su temática: ¿es el *eros*, el alma, la retórica, la dialéctica, o bien, la escritura? Y la pregunta consecuente sería: ¿acaso Platón tuvo que presentarnos un diálogo igual que el *Menón* o el *Teeteto*, donde su tema y problema son planteados abiertamente? ¿Debió tratar sólo un tema, o bien, cuál es esa cuestión que permite relacionar todos los argumentos? En cuanto a la unidad temática, algunos estudiosos llegan a afirmar, pues la investigación da cierta seguridad, que el tema central del *Fedro* es la retórica⁹ y su relación con la filosofía y su método: la dialéctica. No obstante, lo que se intenta mostrar en el presente capítulo es una cuestión que involucra a los temas ya mencionados.

⁸ La intención de esta breve introducción no es la de hacer mención de todos aquellos que participaron en las discusiones a partir del siglo XIX, ni tampoco cómo llegaron a diversas conclusiones. La intención es, más bien, la de sólo hacer mención de lo que considero más relevante, esto es, destacar las dificultades que hubo para hallar la unidad temática del *Fedro*, así como el período al que pertenece. Schleiermacher, en este sentido, es aquel personaje que abre nuevamente el estudio del *Fedro*, dejando así un problema abierto para las futuras generaciones, tanto de la Universidad de *Tübingen* (principalmente), como para todos los estudiosos del pensamiento de Platón.

⁹ Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 984. También "Estudios preliminares" en *Fedro*, Ed. Gredos y *Fedro*, Estudios Políticos.

1.2. La unidad del *Fedro*

Muchos son, efectivamente, los temas que se tratan en el diálogo: el *eros*¹⁰ y su naturaleza; el alma, su naturaleza y sus partes; el discurso y sus elementos: la retórica y la dialéctica; por último, la escritura. Todos los temas son definidos y ordenados a partir de su relación con la filosofía. Si prestamos atención al mismo Platón, que indica que el discurso debe ser como un organismo vivo, es decir, como un cuerpo que posee elementos interrelacionados, entonces es necesario, primero, que el *Fedro* sea considerado como un discurso, y éste –la obra– debe ser tomado como el cuerpo, el todo, mientras que los temas y sus relaciones, como sus partes y sus conexiones. La forma que posee es el tema central que, en este caso, será la escritura. Y, según pienso, la cuestión que se desarrolla a lo largo del diálogo es: ¿bajo qué condiciones el *logos* debe ser escrito?¹¹

Por ello, la intención de este primer capítulo es la de destacar el papel predominante que posee la escritura desde el inicio de la obra. Es a partir de esta mirada que pretendo dar solución al problema de toda mi investigación. Para esta empresa, me serviré de un pequeño recuento del diálogo para que, de manera muy general, se muestre que su argumento central está orientado a dar respuesta al problema planteado y cómo es que las condiciones impuestas

¹⁰ En este trabajo se usará de forma indistinta los términos '*eros*' y '*amor*', según como lo exija la redacción, con excepción de cuando se haga referencia a la divinidad.

¹¹ Otra manera de plantear el mismo problema sería: ¿cuáles son las condiciones que autorizan a escribir?

al *lógos* para ser escrito, marcan una relación específica entre filosofía y escritura.

1.3 La escritura como tema central

El *Fedro* suele ser dividido en dos partes: la primera está formada por la introducción y por los tres discursos en torno del *eros*. La segunda, se constituye por el pasaje de la retórica, la dialéctica, la actividad filosófica y la escritura. Sin embargo, lo que propongo ahora es que se le vea como una sola pieza, donde sus únicas posibles divisiones serán los temas que forman parte del mismo rompecabezas.

El diálogo, además de ofrecernos un bello escenario, nos presenta una historia que muestra, en primera instancia, al amante del discurso: el filólogo.¹² Por un lado está Fedro quien, como admirador de los discursos –en este caso, un discurso escrito–, pretende ensayar sus dotes miméticas con otro como él. Éste se encuentra con Sócrates, otro amante de los discursos, de los *lógoi*. Fedro lo sabe y toma a su discurso como señuelo para alejar a Sócrates de su morada; éste, siguiendo el juego, lo acompaña.

¡Asombroso, Sócrates! Me pareces un hombre rarísimo, pues tal como hablas, semejas efectivamente a un forastero que se deja llevar, y no a uno de aquí. [...] Sóc.: No me lo tomes a mal, buen amigo. Me gusta aprender. Y el caso es que los campos y los árboles no me quieren enseñar nada; pero sí, en cambio, los hombres de la ciudad.¹³

¹² Cf. *Fedro*, Gredos, Nota 29, p. 327

¹³ *Ibid.*, 230c-d.

Sin embargo, la noción que tiene cada uno acerca de los discursos es distinta. A lo largo del diálogo se dejará claro qué tipo de discurso es el que debe ser reconocido y digno de ser amado, ya que las preferencias iniciales de uno y otro parecen inclinarse por lados separados y muy diferentes.¹⁴

En nuestra historia se nos presenta un breve preámbulo¹⁵ donde Platón hace presente a la Musa Farmacia¹⁶ (que posee dotes curativas), la cual, por cierto, es poco mencionada en los relatos hasta ahora conocidos.¹⁷ En esta ocasión es mencionada con referencia al mito según el cual Oritía es raptada por Bóreas. Una vez concluido el preámbulo, cuando han llegado a la sombra del plátano,¹⁸ se presenta el primer discurso. Es un discurso escrito y compuesto por el famoso orador Lisias.¹⁹ Fedro, ansioso por presentarlo a

¹⁴ El diálogo presenta dos tipos de filósofos; al menos, en primera instancia, todos son amantes de los discursos. Posteriormente, y es en parte una de las tareas principales a desarrollar en este diálogo, se desvela –insisto– a partir de la relación de éste con la verdad y con el filósofo, cuál es el *lógos* que debe ser amado. No será así el discurso de los sofistas, retóricos o logógrafos, como, al inicio, lo deja entrever Fedro. El *lógos* amado tendrá que ser aquel que indique la verdad.

¹⁵ El camino que conduce a Fedro y Sócrates a la sombra del plátano, hace traer a colación un mito propio del lugar, cerca del río Iliso, el que cuenta sobre Bóreas, Oritía y Farmacia.

¹⁶ El nombre de ‘Farmacia’ se retomará en la parte final del diálogo y también en los siguientes capítulos de este trabajo.

¹⁷ Grandes estudiosos de los mitos griegos no hacen mención de esta musa. Como por ejemplo: Mircea Eliade (*Aspectos del mito*), Jean Pierre Vernant (*El universo, los dioses, los hombres*), Robert Graves (*Los mitos griegos*), Kirk (*La naturaleza de los dioses griegos*), ni tampoco es mencionada en los manuales o diccionarios de mitología. Armando Poratti en su estudio de la obra en cuestión, ratifica que, efectivamente, Farmacia sólo es mencionada en el *Fedro* y que es completamente desconocida. Cf. *Fedro, Ágora*, p. 228.

¹⁸ Lugar donde se dirigen para dar lectura al discurso de Lisias.

¹⁹ Lisias fue hijo de Céfalo y hermano de Polemarco, personajes de *La República*. Se dice que perder su fortuna causó su quehacer como logógrafo. Cf. F. Chamoux, *La civilización griega*, p. 337.

Sócrates, comienza la lectura donde se sostiene una tesis que Guthrie expresa de la manera siguiente:²⁰

[...] un muchacho debería ceder más a las insinuaciones de un sensualista frío que a un enamorado [... pues] los enamorados están enfermos y no pueden controlarse a sí mismos, son indiscretos y padecen una especie de locura.²¹ Mientras que el hombre sobrio, no enamorado, puede ser un buen amigo sin recurrir a la adulación.²²

Cuando Fedro termina de leer, pregunta al oyente su parecer. Sócrates objeta el abuso de la reiteración en el discurso de Lisias diciendo: “Me ha parecido pues, un poco infantil ese afán de aparentar que es capaz de decir una cosa de una manera y luego otra y ambas muy bien.”²³ Destaca, pues, que los méritos literarios de Lisias son limitados. Después, agrega que él mismo – Sócrates– se siente capaz de decir cosas que no serían inferiores.²⁴ En cuanto a este discurso, no se sabe si es de la autoría de Lisias o del propio Platón, pero lo que sí puede ser claro es que esta obra, atribuida a Lisias, es el ejemplo del discurso retórico, pues está marcadamente mal estructurado, además de manifestar el desconocimiento del tema discutido.²⁵

²⁰ El discurso de Lisias, a pesar de ser más extenso, puede ser resumido en esta cita.

²¹ Igualmente que el término ‘amor’, ‘locura’ y ‘manía’ serán usados de manera indistinta.

²² W. K. G. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, IV, p. 384. En el discurso, Lisias exalta las ventajas de relacionarse con los no enamorados, ya que, según su planteamiento, el amor y la locura son cosas semejantes, así que no es conveniente rodearse de los enamorados.

²³ *Fedro*, Gredos, 235a-b.

²⁴ Cf. *ibid.*, 235c-d.

²⁵ Para consultar esta discusión sobre la autenticidad del discurso de Lisias cf. “El discurso de Lisias” en *Fedro*, Ed. Ágora. También “Estudio preliminar” en *Fedro*, Ed. Estudios Políticos.

Fedro, por su cuenta y según la promesa de Sócrates, se prepara para escuchar algo mejor de lo que ha leído. Así pues, comienza Sócrates a pronunciar lo que será el segundo discurso del diálogo. En éste se retoma la misma tesis, la de preferir al que no ama, más que al amante, pero agrega a su discurso un orden diferente. Primero, presenta una definición del amor, la cual consiste en asumir que *eros* es el “deseo de la belleza”. Debido a que esta definición es muy amplia, recurre a la división, diciendo que: “En cada uno de nosotros [...] hay dos principios que nos rigen y conducen [...] uno de ellos es el deseo natural del gozo y otro el deseo que tiende hacia lo mejor”.²⁶ El primero conduce al desenfreno y, el otro, a la sensatez. El amor, pues, es una forma del segundo y puede ser definido como el deseo de la belleza. Y es este impulso a lo que se llama amor.²⁷

El discurso de Sócrates es semejante al de Lisias en cuanto al contenido, pero está mejor estructurado, ya que presenta una parte introductoria; la definición precisa el tema que se abordará a lo largo de todo el discurso, pues se tiene que definir “qué es aquello sobre lo que” se va a deliberar. Presenta argumentos donde defiende la tesis central y, por último, presenta la consecuencia de lo sostenido, o sea, concluye.²⁸

No obstante, Fedro se muestra desilusionado al descubrir que Sócrates había cerrado su discurso sin decir de *eros* lo que consideraba justo, esto es,

²⁶ *Fedro*, Gredos, 238c

²⁷ Cf. *ibidem*.

²⁸ Cf. *ibid.*, 237b - 240e.

hablar a favor del enamorado. Pero Sócrates no sólo se siente en deuda con Fedro, también con la divinidad, ya que es consciente de que las palabras mencionadas han sido irreverentes e injustas, porque siendo Eros hijo de dioses, no puede ser nada malo, y por ello señala lo siguiente:

Quando estaba [...] cruzando el río, me llegó esa señal que brota como de ese duende que tengo en mí [...] y me pareció escuchar una especie de voz que de ella venía, y que no me dejaba ir hasta que me purificase; como si en algo, ante los dioses, hubiese delinquido [...] , qué irreverentes han sido las palabras de ambos discursos [...] Si por casualidad nos hubiera escuchado [...] alguien noble, de ánimo sereno, que estuviera enamorado de otro como él, o que lo hubiera estado alguna vez [...] ¿Cómo no se te ocurre creer que acabaría pensando que estaba oyendo a alguien criado entre marineros y que no había visto, en su vida, un amor realmente libre?²⁹

Merecidamente el discurso que sigue se pronuncia por temor al dios Eros y en honor a los hombres justos. En este momento quisiera reiterar que, después de señalar el orden y la forma del discurso de Lisias, se prosigue con el problema concerniente al contenido, es decir, con la (verdadera) naturaleza del *eros*. Es preciso, dentro de todo discurso, primero, fijarse en cómo es presentado; en este caso, sólo a partir del mismo, dar orden de forma lógica a las partes que lo integran. Ya con la metodología correcta, el discurso de Lisias puede ser analizado.³⁰

²⁹ *Ibid.*, 243c-d

³⁰ Cf. *ibid.*, 234e-235a

Se da paso a la palinodia en honor al dios Eros. El discurso inicia negando la tesis aceptada en los dos anteriores y se vuelve a definir ‘eros’.³¹ Se comienza por aceptar que sí es una forma de la locura, pero ésta, propia del enamorado, al ser divina, no puede ser nada malo. Por ello es que el amor, por pertenecer al tipo divino de locura, otorga bien no sólo al amante, sino también al amado. Así, para probar³² que dicha locura es don de los dioses, es necesario explicar la naturaleza divina del alma. Para tal empresa se recurre a una alegoría, pues decir “cómo es el alma, requeriría toda una larga y divina explicación; pero, decir a qué se le parece, es ya asunto humano y, por supuesto, más breve”.³³ Lo que se intenta explicar, pues, es la relación que existe entre el *eros*, el alma y lo divino.

Lo primero que hay que suponer es que el alma es de naturaleza divina. Sin embargo, tendremos que referirnos a ella de manera diversa, ya que Platón nos muestra cierta jerarquía entre las almas, además de significativas diferencias entre una y otra. Lo siguiente consiste en aceptar que toda alma está compuesta por tres partes: un carro alado con su auriga y dos caballos. En el caso del alma totalmente divina, el alma es semejante a un carro con alas, compuesto por dos caballos y un auriga, todos ellos buenos y de gran

³¹ Cf. *ibid.*, 244a-b

³² Mucho se ha discutido si este pasaje constituye en verdad una prueba o, más bien, una lista de puntos que se deben suponer para entender la explicación acerca de la naturaleza del alma o, también, si es sólo una descripción de ésta. La prueba del *Fedro* consistiría, a diferencia del *Fedón*, en demostrar que el alma es el principio del movimiento.

³³ *Fedro*, Gredos, 246a-b

excelencia; aquí, los caballos tiran sin resistencia hacia la dirección que indica el auriga, hacia el “otro lado del cielo”,³⁴ donde, según la alegoría, se encuentra el verdadero ser. El caso del alma humana es un poco más complejo. Ella, al estar mezclada con el cuerpo, es mortal³⁵ y ha perdido por ello sus alas. Y aunque conserva aquella parte divina, su auriga y sus caballos son diferentes, de tal forma que sólo puede contemplar a lo lejos el lugar a donde se dirigen los dioses. El guía del carro requiere más esfuerzo para conducir a los caballos a su destino. El auriga, símbolo de la razón, intenta adiestrar a sus caballos que tiran hacia lados opuestos. Esto se debe a su naturaleza. Uno de los caballos representa los impulsos de los buenos sentimientos y causas justas, es de pelaje blanco; él es guiado con la voz, sin necesidad de obligarlo. El otro caballo simboliza la fuerza de las pasiones, tiene pelaje negro, es mal formado y es sordo a las órdenes del guía. Así que éste tiene la tarea de sopesar el camino controlando y equilibrando las fuerzas de los dos caballos.³⁶ Lo anterior representa, según Platón, los inconvenientes con los que se encuentra el alma humana.

Ahora bien, expuesta la naturaleza y composición del alma, aunque de forma muy general, surge el siguiente problema: ¿qué relación existe entre el *eros* y el alma? La relación reside en cómo el alma obtiene nuevamente sus alas.

³⁴ *Ibid.*, 247c

³⁵ Cf. *ibid.*, 246c-d

³⁶ Cf. *La República* IV 436a.

Todo depende de la labor que ésta ejerce durante su estancia en la Tierra.³⁷ Platón presenta una serie de actividades que el hombre puede practicar en el mundo, las más supremas y las que conducen con más seguridad hacia el ideal, y que son: la actividad filosófica³⁸, la que está dedicada a las Musas (o el arte) y la del amor.³⁹ Así que es por medio del *eros*, que se genera el movimiento para el ascenso del alma, aspecto que le posibilitará la recuperación de sus alas que, por su natural tendencia, la conducirá al verdadero ser.

En esta faena, Platón nos muestra el esforzado y prolongado proceso que se le impone al alma para poder acceder a lo verdadero. En su camino (que dura diez mil años) el alma no debe olvidar lo que pudo entrever a lo alto, donde se dirigen los dioses;⁴⁰ y debe conservar este recuerdo en el pensamiento, pudiendo distinguir, para evitar toda confusión, la Idea, las imágenes y las sensaciones.⁴¹ Aquel capaz de conservar esta imagen de lo verdadero, sin llegar a confundir el reflejo de la Idea con la Idea misma, es el filósofo. En este punto se fundamenta la teoría de la reminiscencia, es decir, la teoría de que el conocimiento es recuerdo, y se define asimismo, el objeto del pensamiento filosófico.

³⁷ Cf. *Fedro*, Gredos, 248c-d

³⁸ Los quehaceres que aquí se señalan pueden ser reducidos a dos, ya que la filosofía es una forma del amor. Es este momento del diálogo Platón separa a ambos aunque en la parte final del diálogo, sintetiza y mezcla a estas actividades diciendo que la filosofía es la manifestación más elevada del amor.

³⁹ A diferencia de *La República*, Platón coloca aquí a tres actividades supremas: la del filósofo, la del poeta y la del enamorado. Todas ellas son mediadas por una divinidad.

⁴⁰ Es por esta razón que el alma debe servirse de las experiencias vividas en el mundo sensible.

⁴¹ Cf. *Fedro*, Gredos, 249b-c

Este tercer discurso concluye afirmando que aquel que ama posee un don divino, y por tanto, el alma que ama está practicando una de las actividades que le devuelven su divinidad. Se muestra así que el amor no puede ser algo perjudicial ni para al amante ni para el amado. Sin embargo, quisiera abandonar aquí el tema,⁴² puesto que será abordado en capítulos siguientes.

Finalmente, el tercer discurso, termina con una oración y petición de indulgencia al dios Eros.

Regresando a nuestro esquema general de los discursos y al perfeccionamiento de éstos, se ha mostrado que el discurso de Lisias queda muy limitado si se le compara con los compuestos por Sócrates. En ese momento Fedro recuerda que Lisias ya antes había sido criticado por los políticos y por la élite ateniense a causa de su actividad como creador de discursos escritos; se le señalaba como logógrafo.

A la escritura se le tenía en alta estima; sin embargo, una vertiente de ésta no era bien vista o abiertamente aceptada. Los logógrafos eran rechazados por cierto estrato de la sociedad, principalmente los políticos, puesto que su labor consistía en componer discursos para causas privadas, especialmente para asuntos jurídicos, donde el litigante leía lo compuesto por otro. Esta clase de logógrafo –comparado generalmente con el sofista– alquilaba sus talentos a cambio de alguna remuneración y no componía discursos para defenderse a sí

⁴² El tema que más adelante desarrollaré es el del conocimiento como recuerdo. Ver *infra* cap. II, p. 33.

mismo, como era la costumbre en ese tiempo,⁴³ sino que componía para otro sin saber la verdad acerca de la inocencia o culpabilidad del interesado.

En este punto, cuando se menciona la fama de Lisias, nos encontramos a poco más de la mitad del diálogo y se da inicio, de manera más abierta, el tema concerniente a cómo se debe escribir.⁴⁴ Esto nos conducirá a cómo debe ser el *logos* correcto, ¿cómo debe ser el buen discurso? Es el problema que a continuación intentaré responder.⁴⁵

1.4 Rumbo al discurso correcto

Platón nos muestra en el *Fedro* –como era de esperarse– a la retórica desde la perspectiva de la *dóxa*, es decir, nos presenta lo que consensuadamente se entiende por ella (es decir, la retórica sofista); posteriormente, nos muestra una perspectiva diferente de la misma.⁴⁶ Ahora me detendré brevemente a exponer cómo se presenta en el *Fedro*, dado que el objetivo de este primer capítulo es otro.

En nuestra historia, Sócrates sugiere que el primer requerimiento necesario para aquel que aspire a ser un buen orador –un *technikós* del discurso– es que conozca el objeto en cuestión –cualquiera que éste sea. Fedro,

⁴³ Cf. F. Chamoux, *op. cit.*, p. 337.

⁴⁴ Cf. *Fedro*, Gredos, 258d-e

⁴⁵ Cabe destacar que a esta altura del diálogo sólo se intenta exponer el “cómo se debe escribir”, pero todavía no se aborda cabalmente el problema de “bajo qué condiciones se debe poner un discurso por escrito”. La primera pregunta debe ser respondida antes que la segunda.

⁴⁶ Cf. *Fedro*, Gredos, 260a

entonces, recuerda a Sócrates que según los grandes oradores no es la verdad de la cosa lo que se tiene que conocer, sino que basta con tener conocimiento de la creencia general, de lo verosímil,⁴⁷ pues es a la gente, a los oyentes de la plaza, de una reunión o de un jurado, a los que se tiene que persuadir. Así que es de la apariencia de donde proviene la persuasión y no de la verdad. Y es aquí donde radica el arte retórica que, según Fedro, es el ejercido por los sofistas y retóricos, cuyo “arte” generalmente se practicaba en los tribunales y para fines políticos.

Lo característico de este tipo de orador especialmente reside en el uso peculiar de las palabras, de acuerdo con el cual presenta al mismo público el mismo objeto, unas veces haciéndolo parecer justo y otras injusto, otras bello y otras feo, de manera correcta ambas veces, según le sea conveniente. No obstante, Platón no reduce esta característica de la retórica a los espacios ya mencionados, sino también a toda clase de reuniones públicas o privadas.

Así, el hecho de presentar una misma cosa como buena y luego como mala, y hacer que la opinión de los oyentes pase de un lado a otro, es posible precisamente por el grado de semejanza que exista entre lo verosímil y lo verdadero. Sin embargo, el tener conocimiento de la semejanza implica tener conocimiento verdadero del objeto tratado. Por ello, nos dice que “el arte de

⁴⁷ Lo verosímil (*eikos*) es aquello que puede esperarse, lo posible, lo natural; aquello que está dentro de lo que se considera normal, lo cotidiano y, también, lo probable.

las palabras [...] que ofrezca el que ignora la verdad [...] y que] vaya siempre a la caza de opiniones, parece que tiene que ser algo ridículo o burdo.”⁴⁸

Platón introduce aquí una nueva forma de concebir a la retórica. En el diálogo, Sócrates destaca un nuevo aspecto de ella, cuando dice que para llegar a ser ciencia⁴⁹ deberá servirse de un método que le muestre el camino hacia la verdad, de tal manera que si ésta es ciertamente un arte –una *téchne*– deberá poder guiar a las almas,⁵⁰ puesto que actúa bajo su luz,⁵¹ ya que el “[...] arte auténtico de la palabra [...] que no se alimente de la verdad, ni lo hay ni lo habrá nunca”.⁵² En este momento Platón coloca lo verdadero como objeto de la retórica y deja entrever aquí que hay dos clases de retórica: una que sí es arte y otra que no lo es. Lo anterior constituye un elemento fundamental para la construcción de su postura ante la escritura.

Quisiera detenerme aquí, puesto que –como señalé antes– el objetivo de este primer capítulo no es el de profundizar sobre todos los temas planteados en el *Fedro*. Así que sobre la retórica y la oralidad como guía de las almas regresaré más adelante.

Retrocedamos un momento. Tal como se indicó, el discurso de Lisias queda descartado debido a su carencia de técnica y de todo orden lógico, razón por la cual nos dice Platón que todo discurso debe estar compuesto como un

⁴⁸ *Fedro*, Gredos, 262c.

⁴⁹ El término *téchne* en este contexto significa técnica, arte o ciencia.

⁵⁰ Cf. *Fedro*, Gredos, 261b

⁵¹ Cf. *ibid.*, 259e–260a

⁵² *Ibid.*, 260e

organismo vivo:⁵³ por cabeza, cuerpo y pies; es decir, un principio –que es la parte introductoria–, una parte media –que es el desarrollo– y un fin –que corresponde a la conclusión. Sócrates no se detiene más en el asunto y prosigue con su investigación.

Platón nos presenta a la retórica, no como la practicada por Gorgias, Hippias o Trasímaco, sino como aquella que se practica con técnica: el arte genuino del orador. Ante esto, surge inmediatamente un problema: si se tiene que conocer la naturaleza del objeto en cuestión para que pueda ser en verdad un arte, es decir, para que vaya más allá de la parte formal del discurso, ¿cómo obtener este requerimiento? La respuesta es posible gracias a la introducción de un elemento determinante: la dialéctica.

El método, pues, del que se servirá la retórica será la dialéctica. En el *Fedro* se hace presente de la siguiente manera: primero, se realiza una clasificación de las palabras. Sócrates dice que es indiscutible que sobre algunas palabras todos entienden lo mismo.⁵⁴ Palabras como ‘piedra’, ‘madera’, ‘plata’ o ‘hierro’, no parecen ocasionar obstáculos en el entendimiento ni ningún tipo de complicaciones; sin embargo, palabras como ‘justo’, ‘bello’ o ‘bueno’ suelen entenderse en sentidos diferentes, puesto que no se nos muestran con claridad. ‘Eros’, en este caso, parece ser una de estas palabras – nótese que para mostrarlo se regresa al tema discutido en los discursos

⁵³ Cf. *ibid.*, 264c

⁵⁴ Cf. *ibid.*, 263a

pronunciados-.⁵⁵ Por ello, se reitera que a aquel que desee practicar esta retórica, le “conviene, en primer lugar, [... haber] dividido sistemáticamente todas estas cosas, y captado algunas características de cada una de estas dos especies de palabras.”⁵⁶

Los dos discursos de Sócrates sirven para darnos una idea de cómo se ejerce el método dialéctico. Ambos presentan tesis contrarias; no obstante, son opuestas porque parten de la misma forma, a saber, la locura (o manía) que tiene como característico lo irracional. Ambas nociones del *eros* son colocadas bajo el mismo paradigma.⁵⁷ En el tercer discurso, aquél se divide en dos especies: como enfermedad humana y como posesión divina. A esta última la divide, a su vez, en cuatro partes, todas ellas correspondientes a cuatro divinidades: la profética (Apolo), la mística (Dioniso), la poética (las Musas) y la locura erótica (Eros).

¿Qué relación existe entre estos dos discursos?⁵⁸ Y ¿qué es lo que permite referirse al mismo término de formas tan opuestas, es decir, pasar de la injuria al elogio (a Eros)? Además de tratar sobre el mismo tema, ello es posible gracias a dos cosas: primero –reitero–, que ambos están bajo una única

⁵⁵ Cf. *ibid.*, 263c. El diálogo *Banquete* puede servirnos de ejemplo para ver las diferentes concepciones de ‘eros’. El término es complicado, puesto que se juntan las creencias, personales y míticas, y las experiencias de cada uno de los expositores.

⁵⁶ *Ibid.*, 363b-c

⁵⁷ En el diálogo se usa el término ‘paradigma’ como sinónimo de ‘Idea’. Cf. *ibid.*, 262c-d y 264e.

⁵⁸ Se toma en cuenta aquí sólo dos discursos, el primero y el segundo de los pronunciados por Sócrates, en tanto que sólo son dos tesis.

forma, o bien, están guiados por la misma idea⁵⁹ y, segundo, que la forma general que es la manía, permitió distinguir dos tipos de actividad mezcladas en el mismo término.⁶⁰

Ante semejante método, Sócrates agrega que a aquellos que poseen esta habilidad, la de unir y dividir, se les llama dialécticos,⁶¹ los cuales no limitan dicha práctica sólo a los discursos, sino también al pensamiento y, por tanto, a la escritura. Sin embargo, aquí no acaban los menesteres de nuestro orador. Admitamos que ya posee el arte retórica y para ello se sirve de la dialéctica. Pero, para ejercer su arte, le hace falta un elemento primordial y necesario: el oyente, o bien, el destinatario. El orador no sólo debe concentrar toda su atención en lo que construirá para “dar” su discurso, sino que también es ineludible que contemple a aquel que recibirá lo que con tanto esfuerzo ha edificado. Así, pues, el destinatario es el otro elemento de igual importancia para todo buen orador. Y he aquí que Platón nos vuelve a remitir al contenido de los discursos. En este momento, el tema del alma vuelve a cobrar sentido y ahora se observa como el agente de conocimiento.

Ya el mismo Platón nos había advertido acerca de la dificultad de decir cómo es el alma, diciendo que tremenda empresa concierne sólo a los dioses, y que cuando no sea posible tratar el tema directamente, se busque la ayuda de un modelo, de una analogía. También en *La República*, Platón nos describe el

⁵⁹Cf. *Fedro*, Gredos, 265e – 266a

⁶⁰ Cf. *ibid.*, 265a-d. Platón distingue un lado izquierdo y uno derecho.

⁶¹ Cf. *ibid.*, 266b-c

alma como un compuesto formado de tres partes. Pero, independientemente de esto, ¿por qué la necesidad de presentar al alma como una unidad compleja? La razón es que, a partir de esta laboriosa exposición, se logra dar sentido a la diversidad de modos de ser en el hombre.⁶² Éstos se deben a la parte del alma que domina. Si la razón logra equilibrar a las dos bestias (los caballos), sería la parte que corresponde al temperamento del filósofo; si gobierna y se da rienda suelta al caballo blanco, gobernará en él la irracionalidad de la recta opinión, y sería el alma propia del soldado o guardián; pero si por el contrario, la que tira del carro es la bestia negra, gobernará, en dicha alma, el deseo irracional que conduce a los excesos, ya sean de alimento, bebida o sexo, y será el temperamento propio de la multitud.

A partir del análisis del alma (*psyché*) Platón conduce nuestra mirada a los temperamentos de los hombres, puesto que es precisamente en ello donde reside la prudencia del orador. Así como el verdadero médico conoce el cuerpo y por eso sabe hacer un buen diagnóstico y aplicaciones a aquel que necesita y padece determinadas enfermedades, así el retórico deberá conocer la naturaleza del alma⁶³ para saber qué dar a cada uno.

⁶² Tanto en *La República* IV 436a como en *Fedro*, Platón coloca en el alma no sólo la razón, sino también el elemento irracionalidad que posee todo hombre (Cf. Antonio Gómez Robledo, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, pp. 324-375). En relación con este asunto, Guthrie señala lo siguiente: "si no se admitiera las diversas partes del alma sería preciso admitir que una misma facultad puede hacer, al mismo tiempo, cosas opuestas en la misma parte y con el mismo aspecto. Los impulso opuestos que operan en nosotros no pueden explicarse sino mediante correspondientes facultades diversas". *Op. cit.*, p. 295.

⁶³ Cf. *Fedro*, Gredos, 270b-c

El orador, mediante su arte, guía a las almas, y a partir del conocimiento de éstas, le es posible clasificarlas y elegir discursos propios para una u otra. A un hombre sencillo y con carácter simple, se le darán discursos simples y al hombre con buen temperamento, de alma serena, se le darán discursos complejos. Pero el orador no sólo deberá saberlo en teoría, sino que también tendrá que poder ejercer esa facultad en la observación cotidiana, para poder reconocer si es preciso hablar poco o mucho, o simplemente callar. El “no sólo deberá saberlo en teoría” implica la necesidad de la experiencia, pues los problemas comienzan cuando se ha creído obtener un arte, y en realidad sólo se han formado opiniones. Por ello dice que “[...] por saberlo de oídas de algún libro, o por haber tenido que ver casualmente con algunas medicinas (por ejemplo); cree que se ha hecho médico, sin saber nada de este arte”.⁶⁴ Sólo así, juntas la teoría con la práctica, y no antes, se puede llamar “arte oratoria”.⁶⁵

Hasta aquí, sabemos cómo debe ser el *logos* y bajo qué criterios debe ser escrito. Sin embargo, es preciso no olvidar una cuestión determinante y que, además, es eje de esta investigación: la naturaleza de la escritura. Es a partir de un mal discurso escrito que se ha expuesto todo en el *Fedro*. Platón termina el *rodeo*⁶⁶ y comienza a desarrollar la cuestión en torno de la naturaleza de la escritura y sobre si conviene o no escribir. Para ello se sirve de un mito egipcio

⁶⁴ *Ibid.*, 268c

⁶⁵ Cf. *ibid.*, 272a-b

⁶⁶ Rodeo que ha mantenido confundido a gran parte de los estudiosos del *Fedro*.

que trata acerca de los dioses Theuth y Thamus.⁶⁷ El relato es pronunciado por Sócrates, quien narra que el dios Theuth presentaba al rey sus artes para que fueran entregados al resto de los egipcios. Cuando llegó el momento de presentar a las letras (escritas) dijo: “Este conocimiento [...] hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría”.⁶⁸ Dicho esto, Thamus contesta que por ser padre de las letras, Theuth

“[...] les atribuye poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro desde sí mismo y por ellos mismos.”⁶⁹

A causa de esto, no podríamos afirmar que la escritura es una medicina para la memoria, sino, más bien, un simple recordatorio. Vale más tener esto en cuenta, porque no es a las letras a las que se debe sabiduría y verdad, en todo caso, sólo opinión o nociones previas, pero no verdadero conocimiento. El problema de las letras fijas será para los que se fían de ellas, pues creerán saber cosas que en realidad no conocen.

Sobre el término ‘fármaco’, al igual que con ‘eros’, se nos presentan dos aspectos opuestos de una única forma: el *fármaco* es un medicamento que

⁶⁷ Cf. *Fedro*, Gredos, 274d- 275d

⁶⁸ *Ibid.*, 274e-275a. El término *fármaco* tiene diversos sentidos. Entre los más destacados, se encuentran los siguientes: medicamento, droga simple o droga venenosa, brebaje mágico, encantamiento o, simplemente, veneno.

⁶⁹ *Ibidem.*

puede ser, primero, remedio –sentido que otorga el dios Theuth– y, segundo, veneno –característica destacada por el rey Thamus⁷⁰.

La apariencia de remedio esconde otro sentido del mismo término: el encantamiento. Éste brinda la ilusión de que se puede adquirir rápidamente el conocimiento; sólo se tiene que mantener en la memoria lo leído. Sin embargo, la ilusión se desbarata cuando se trata de buscar fundamentos reales del asunto que se cree conocer. Ahora es que se muestra la cara opuesta del *fármaco*, a saber, la de veneno. Por tanto, sería una insensatez pensar que mediante un escrito se puede dar conocimiento; lo único que podrá hacer, en el mejor de los casos, será recordar lo que ya, en otro momento, el alma había visto.⁷¹ La escritura es una impresión, una huella, de la memoria del alma.

Además, señala que los discursos escritos, por sí mismos, no pueden dar razón de lo puesto en ellos, sino que necesitan del autor, porque solos no puede responder a alguna crítica o aclarar malas interpretaciones. Por ello, “[...] si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apunta siempre y únicamente a una y la misma cosa [...] respondiendo con el más altivo de los silencios”.⁷² A la escritura se le compara con la pintura, pues ambas tienen la *apariencia* de estar vivas.

⁷⁰ V. *infra*, pp. 49-53

⁷¹ Todo ello en el caso de que el discurso cumpla con las características antes expuestas del buen *lógos*.

⁷² *Fedro*, Gredos, 275e

Aunque el discurso cumpla con los criterios ya establecidos, cuando es puesto por escrito se encuentra con esta dificultad. El *logos* escrito, al no tener padre, rueda sin control por cualquier parte, sin saber si cae en manos justas o injustas, sabias o ignorantes. Las palabras escritas no tienen el control de saber cómo y qué decir en cada caso. Es aquí precisamente donde se señala, en relación con los fines del dialéctico (que es precisamente el conocimiento), la preeminencia de la oralidad ante la escritura.

Este orador, retórico y dialéctico⁷³ –casi idénticos en definición– tiene conocimientos y sabe la naturaleza de las cosas; por tanto, no sembrará semillas en terreno estéril, es decir, no pondrá todo su conocimiento y la esencia de su práctica en un escrito, sino más bien buscará –siguiendo la analogía– cuál es el mejor lugar para plantar;⁷⁴ buscará, mediante la palabra viva, un alma adecuada. Ya sea por imposibilidad o por intención, no pondrá por escrito lo que se reserva para el ejercicio del diálogo. Por eso es que, cuando escriba, lo hará sólo para refrescar su memoria en tiempos futuros, para cuando llegue la edad del olvido.⁷⁵ Por otro lado, el que recibe el discurso escrito deberá tener también la misma disposición del ánimo que nuestro orador, es decir, no deberá tomar “en serio” lo puesto allí. Parece ser que el mejor lector es el filósofo o, si acaso hay diferencia, algún hombre con

⁷³ Estos tres personajes son tratados de forma distinta y casi opuesta en diálogos anteriores y posteriores al *Fedro*. Sin embargo, a partir de una profunda justificación, en la presente obra no existe diferencia alguna, según la idea que tiene Platón de cada uno de ellos.

⁷⁴ Cf. *Fedro*, Gredos, 276b

⁷⁵ Cf. *ibid.*, 276d

temperamento sereno, pues estos lectores también serán portadores de simientes de donde surgirán más palabras.

El papel del lector es poco abordado al final del diálogo; sin embargo, posteriormente me detendré en este aspecto de la escritura.

Cabe destacar que Platón no exhorta a no escribir. Esto sería una gran contradicción. Lo que se condena en este diálogo no es el hecho de escribir, sino más bien, el escribir sin arte. Así, para terminar, Fedro pregunta quién será aquel orador al que se han estado refiriendo a lo largo de la discusión y cómo habrá que nombrarle. Sócrates contesta: “en verdad que llamarle sabio me parece [...] venirle demasiado grande, y se le debe otorgar sólo a los dioses; el de filósofo o algo por el estilo, se acoplaría mejor con él y le sería más propio.”⁷⁶

Como podemos ver, Platón, en tanto filósofo, se coloca a sí mismo como el más indicado para hablar y para escribir. En la *Carta VII* lo presenta de manera más explícita diciendo que tiene absoluta seguridad de que, ya sea escribiendo o hablando, nadie podría exponer las ideas mejor que él, y también, que nadie más que él se disgustaría en el caso de que algo estuviera mal dicho o mal escrito.⁷⁷ Parece, según esto, que la escritura la puede realizar exclusivamente el filósofo, porque su objeto de estudio es la esencia de las cosas, porque su discurso busca pronunciar lo que es verdadero, porque

⁷⁶ *Ibid.*, 278d-e

⁷⁷ Cf. *Carta VII* 341d-e

conoce la naturaleza y las distintas formas del alma y porque sabe las limitaciones del discurso escrito.

Así, pues, a partir del problema concerniente a la escritura, se nos permite dar forma coherente a todo el diálogo. Los temas quedan abordados de tal forma que logramos vislumbrar las conexiones necesarias entre un elemento y otro. También se puede apreciar, aunque no de manera cabal, por dónde hemos de conducirnos para dar respuesta al problema central: ¿cuál es la función de la escritura en la actividad filosófica? La pista que nos puede servir es que la filosofía es esencialmente dialéctica y, por ello, la escritura es una actividad subordinada a la oralidad⁷⁸.

Se puede concluir este apartado diciendo que el tema final dedicado a la escritura no es un sobreañadido al diálogo que se pueda ignorar o quitar, pues su presencia puede ser detectada desde el inicio de éste. Pero, por si no fuera suficiente, no hace falta más que revisar cómo cierra Sócrates el tema, cuando le dice a Fedro que ya están en condiciones de decidir “lo que queríamos ver y que nos trajo hasta aquí: examinábamos el reproche que se hacía a Lisias por escribir discursos, y en cuanto a los discursos mismos, los que estaban escritos con técnica o sin ella [...]”.⁷⁹

El *Fedro* trata de dar respuesta al problema de ¿bajo qué condiciones el *logos* debe ser escrito?, aunque el asunto no se muestra a la primera mirada,

⁷⁸ Platón se refiere exclusivamente a la oralidad dialéctica.

⁷⁹ *Fedro*, Gredos, 277b y ss.

sino que se presentan varios temas con sus respectivas cuestiones. Problemas como qué es el *eros*, el alma, la retórica o la dialéctica, son un “rodeo” que servirá de sustento para dar forma al tema principal. Seguimos el consejo de José Montserrat cuando dice que “conviene hacer con los textos escritos lo mismo que con las partituras musicales: echarle una hojeada al final, que la tonalidad del postrer acorde suele ser la de toda la composición”.⁸⁰ El final del diálogo nos muestra al *Fedro* como un cuerpo entero con su forma total. Se expone cómo debe ser el discurso del orador y, con ello, las condiciones para poder llevar al cabo la escritura. Además deja ver, de manera implícita en la primera parte del diálogo, y explícita en la segunda parte, que la palabra fija es inferior a la palabra viva,⁸¹ pero no cualquier tipo de oralidad, sino sólo la dialéctica, y que los criterios aplicados a ésta afectan directamente a las exigencias con las que se enfrentará la escritura, evidenciando sus límites y sus alcances.

⁸⁰ José Montserrat, *Platón: de la perplejidad al sistema*, p. 77

⁸¹ La oralidad que inserta la filosofía de Platón es la dialéctica, la oralidad que se practica con los hombres y no la mimética, poética o el habla cotidiana.

2. El discurso y sus elementos

Este capítulo estará dedicado principalmente a abundar más sobre la noción de conocimiento en Platón y sobre ciertos temas que, aunque fueron tratados en el primer capítulo, quedaron –a mi parecer– escuetos, para poder comprender un poco más acerca del problema central de esta exposición. Éste se encuentra estrechamente relacionado con el problema principal del *Fedro*, esto es, ¿bajo qué condiciones el *logos* debe ser escrito? Las condiciones que se imponen a éste para ser en verdad un discurso afectan directamente a la naturaleza de la escritura. Los requerimientos son planteados a partir de una idea específica de retórica, la cual es acompañada de un método: la dialéctica. Así, pues, el presente capítulo gira en torno de la retórica y de la dialéctica, puesto que son los elementos necesarios del discurso filosófico y, por consiguiente, de la escritura⁸².

⁸² El carácter prescriptivo de estas condiciones se da bajo una noción específica de discurso, (que es precisamente la que se explica en este capítulo y que también fue abordada en todo el capítulo primero). Éste siempre buscará decir verdad, y sólo lo logrará mediante una práctica filosófica de la retórica.

2.1 La noción de conocimiento en Platón⁸³

La noción de discurso en Platón está relacionada con la idea que tiene de conocimiento. Su teoría del conocimiento tiene fundamentos metafísicos. Para él, el conocimiento⁸⁴ –entendido éste como *epistéme*– no es otra cosa que recuerdo de verdad. El alma ha visto en otro momento de su vida a las cosas en sí mismas, es decir, ha contemplado la causa de todo, pero, según el mito del diálogo *Fedón*, antes de llegar al cuerpo, pasa por el río del olvido. No obstante, el conocimiento sólo lo es de las Ideas y es inconfundible, firme y constante.⁸⁵

2.2 La retórica

Platón retoma el asunto de la retórica como años antes lo había hecho en el *Gorgias*, y aunque el presente trabajo trata acerca de un problema específico del *Fedro*, quisiera nutrir la investigación referente a la retórica tomando un poco de lo que se dice al respecto en aquel diálogo,⁸⁶ con la finalidad de contrastar las retóricas sofista y filosófica.

En el *Gorgias*, Platón nos muestra a la retórica como la “artesana de la persuasión” y, en realidad, así fue como se le estimaba. Esto fue posible porque sus adeptos fueron hombres muy hábiles en el uso de las palabras, además de

⁸³ El presente apartado no tiene la intención de explicar de forma cabal el concepto de *epistéme*; lo que se intenta es dar una noción básica de cómo se concibe ésta.

⁸⁴ Me referiré a conocimiento como *episteme*, esto es, como el conocimiento verdadero.

⁸⁵ Thomas Szlezák, *Leer a Platón*, p. 164

⁸⁶ Se retoma únicamente el diálogo *Gorgias* dado que la intención de este capítulo no es el de hacer una profunda investigación del tema. Considero relevante destacarlo porque *Gorgias* es reconocido como el fundador de la retórica, entre otros destacados como Hipias y Pródico de Ceos. Cf. Platón, *Apología* 19e.

entrenarse en descubrir lo verosímil, es decir, poseer la idea general que tenía la masa de este o aquel asunto. Por consiguiente, los supuestos conocimientos de los que se servía este tipo de maestro se fundaban sobre la creencia general o sobresaliente del momento: la *dóxa*. Este detalle no lo pudo dejar pasar Platón y, al menos en dicho diálogo, exigió a la retórica hacer distinción entre el verdadero conocimiento (*epistéme*) y la creencia u opinión (*dóxa*), porque es en este aspecto donde radica la posibilidad de llamarse ciencia (*téchne*) o no.

¿En qué radicaba el saber de la retórica? Pregunta muy pertinente si se dice ser ciencia. Los retóricos⁸⁷ la entendieron como aquella práctica que constituía el mayor y el mejor de todos los saberes que puede tener un hombre.⁸⁸ Y se estimaba como el más grande de los saberes puesto que podían

[...] persuadir mediante el discurso, hablando ante un tribunal, a los jueces; en el consistorio, a los miembros del consejo, en la asamblea popular, a los miembros de la misma, y, en fin, en cualquier reunión de trascendencia ciudadana, a los que asisten a ella. Y en verdad –dice Gorgias a Sócrates– que con este poder tendrás al médico como esclavo y por esclavo tendrás al maestro de gimnasia.⁸⁹

La retórica, entendida como el “arte de la persuasión”, a pesar de que por definición da dominio sobre los demás hombres,⁹⁰ no tiene compromiso con la verdad, no garantiza el conocimiento de nada. La garantía radica en que aquel

⁸⁷ Uno de los principales seguidores de este tipo de maestros fue Calias, mencionado en *Apología* 20a.

⁸⁸ Cf. *Gorgias* 448 c-d.

⁸⁹ *Ibid.*, 452 e

⁹⁰ Cf. *ibid.*, 452 d-e.

que la practique saldrá victorioso de cualquier disputa o competencia, es decir, tiene como único fin la persuasión. Esto queda de manifiesto, por ejemplo, cuando Polo, en aras de no fatigar al maestro Gorgias ante los cuestionamientos de Sócrates, dice a Querefonte: “¿Qué importa si respondo [yo en lugar de Gorgias] suficientemente a tus preguntas?”⁹¹

El terreno de esta clase de retórica no es el de lo verdadero, sino el de lo verosímil. No obstante, como ya se ha mencionado,⁹² lo verosímil es lo “creíble” por su grado de semejanza con la verdad. Por ello es que halla su sentido solamente con ésta. Para saber qué es verosímil es necesario saber qué es verdadero, de no ser así, no se sabrá si se trata de la verdad misma o de algo que sólo se le parece. Entonces, si ésta nunca se encarga de la verdad, pero sí, en cambio, de lo verosímil, será una actividad estéril además de absurda, pues sólo es posible estar seguro de que se miente o que se dice algo falso, si se está seguro de la verdad.⁹³

No obstante, las objeciones no sólo se limitan al ámbito del verdadero conocimiento, sino también al de la ética. La retórica, o en este caso los retóricos, solían separarla de la reflexión moral. Ellos, a pesar de presumir de dotar con bienes a todo aquel que se pusiera en sus manos,⁹⁴ practicaban su

⁹¹ *Ibid.*, 448 b.

⁹² Ver *supra* pp. 20-21

⁹³ Cf. Gerardo Marínez Cristerna, *Del que miente al mentir*, p. 42

⁹⁴ Protágoras constituye un buen ejemplo de lo que se señala en este pasaje. El sofista, prometía a los hombres que se ponían bajo sus enseñanzas, convertirlos en buenos ciudadanos. Cf., Platón, *Protágoras*, 319a, *apud*. C. Rowe, *Introducción a la ética griega*, 36.

arte aislándose de las posibles acciones negativas que pudieran realizar sus alumnos en relación con la misma actividad. El reclamo consiste principalmente en que los retóricos decían ser maestros de los temas más humanos como el bien y la justicia.⁹⁵ Sin embargo, no garantizaban que pudieran enseñar cómo ser justo y cómo ser bueno,⁹⁶ puesto que lo concebían separado de sus lecciones.

Las objeciones siguen. Esta vez corresponden a los efectos que genera el discurso retórico en sus oyentes. Platón también se interesó en el destinatario; por ello es que destaca algo digno de ser mencionado: que el poder de las palabras radica en que son capaces de guiar a las almas.⁹⁷ Las palabras causan efectos en aquellos que las escuchan. Las palabras del retórico se caracterizaban por ser capaces de provocar en sus oyentes diferentes estados de ánimo; de la ira, pueden hacer cambiar fácilmente a la felicidad, por ejemplo. La persuasión radica en la seducción, en la atracción, que precisamente se caracteriza por permanecer en un plano superficial: el de la suposición sin fundamento. Las palabras fundadas en la opinión no guían, seducen. Y esto es lo que permite la flexibilidad de los cambios de ánimo y de opinión.

Gorgias también se caracterizó por hacer promesas de este mismo carácter. Él prometía hacer que sus pupilos, pudieran hablar concisamente y con una extensión casi infinita. Cf. Platón, *Gorgias*, 449b-c y *Protágoras*, 334e-335c.

⁹⁵ Cf. Platón, *República*, 454 b-c.

⁹⁶ Recordemos que para Platón el verdadero conocimiento radica en el saber de la esencia, es decir, de las Ideas. Y el conocimiento real de ellas también debe extenderse al ámbito de la conducta, puesto que es el alma el agente que conoce.

⁹⁷ Cf. *Fedro*, Gredos, 261 e

Así, pues, los reclamos a la retórica sofista giran en torno de su desconocimiento del objeto tratado, su aislamiento de los problemas éticos y de su manipulación de lo verosímil para seducir y engañar al oyente. Es por ello que a semejante práctica, como no “actúa a la luz de la verdad” ni está regida por la justicia, se le niega la superioridad que le otorgaban aquellos que la practicaron, es decir, se le niega el título de ciencia. Por ello, tanto en el *Gorgias* como en el *Fedro*, Platón destaca los defectos de la retórica de su tiempo haciendo ver el lado frágil de sus argumentos, apuntando siempre hacia la necesidad de un método. En ese último diálogo, a partir de un nuevo examen, es donde se le posibilita el ser ciencia.

Platón nos presenta en el *Fedro* una retórica más positiva. Cuando el joven Fedro señala que la retórica es, para la mayoría de los hombres, el arte de convencer mediante el conocimiento de lo verosímil, Sócrates procede a definirla de manera semejante a como se define en el *Gorgias* y, a partir de allí, da el salto a la retórica filosófica. Ambas maneras de entender a la retórica son contrapuestas para así saber cuál es verdaderamente un arte. Allí se muestra que no se trata de dos retóricas diferentes sino, más bien, de dos formas diferentes de practicarla.

¿Cómo debe ser la retórica para ser en verdad una ciencia? Para dar respuesta a este problema hemos de guiarnos por las anteriores objeciones. Esto es, que actúa a la luz de la verdad, que guarda compromiso con el actuar del alma, mostrándole el camino que le es propio. Primero, hay que recordar

que con Platón, para que algo sea digno de ser llamado arte o ciencia, tiene que ir acompañado de un método, cuyo proceder le permitirá conocer la verdad de cualquier objeto investigado y, así, poder decir de él lo que verdaderamente es. Así pues, el término *téchne* en tanto arte o ciencia, no puede ser desvinculado del conocimiento, y éste será conocimiento sólo si lo es de las Ideas, de las cosas en sí.

El objeto de este apartado dedicado a la retórica, concretamente a sus principales practicantes –los sofistas–, es el de analizar su relación con la práctica de la filosofía. No es la intención restar importancia a la fuerza que tuvo en su momento la corriente sofística. Es evidente su laboriosa e ingeniosa tarea: la de disfrazar o “vestir de verdad” sus creencias y sus verdaderas intenciones, el calcular lo que podría creer el común de la gente o aquel que se dignara escucharlos. Sus habilidades, al menos las de esta índole, no son las alabadas en este momento.

La retórica sin un método queda muy limitada; vista como se muestra en el *Gorgias*, es sólo un arma⁹⁸ para ser ejercida sobre el otro, y está restringida para practicarse sólo en algunos lugares, principalmente en el ámbito de la política. También resulta limitada si sólo se ve como la parte metodológica o formal del discurso. Sin embargo, la ciencia retórica puede ser ejercida en todos

⁹⁸ Al igual que el *fármakon*, esta arma es falaz, pues no muestra sus peligros. En este caso, el peligro principal es la corrupción del alma.

los momentos de la vida, reuniones públicas o privadas, entre amigos o extranjeros.

En la estructura del *Fedro* éste será el tema que marcará de forma abierta y explícita que el orador debe tener conocimiento de la verdad que sólo se da a partir del método adecuado, aquel que indicará el camino para el conocimiento de lo verdadero.

2.3 La dialéctica

En la estructura de la obra se manifiesta el método que Platón ha empleado para dar orden al desarrollo del tema central.⁹⁹ El problema acerca de la definición se hace presente en la palinodia que realiza Sócrates para Eros, donde se muestra la necesidad de aquélla, es decir, de precisar la naturaleza del objeto tratado. El éxito de tal definición depende del método que se emplee. La dialéctica, pues, es el procedimiento que permitirá conocer la esencia de cada cosa investigada. Sin embargo, el estudio de la dialéctica no es un asunto sencillo. Platón la muestra de una forma compleja. Podemos percatarnos de que no tiene un sentido unívoco, aunque en términos generales sí que podemos intentar definirla y entenderla, primeramente –reitero–, como aquel método que permitirá a la retórica acceder al verdadero ser de cada cosa para poder obtener el grado de ciencia.

⁹⁹ Cf. Principalmente *Fedro*, Gredos, 265a- 266c. Sin embargo, en la mayor parte de los diálogos, aunque esta actividad no sea definida, se puede observar este proceder.

La dialéctica puede entenderse en dos sentidos, cada uno de ellos con dos momentos. El primer sentido está en el ámbito del discurso y se refiere al método (*dialéctica*): la unión, es decir, que aquello –entiéndase cualquier objeto o concepto estudiado– que se presenta como múltiple y diverso, se conduzca a una forma única, o bien, se vea bajo el mismo paradigma. El segundo momento es el de la división, que consiste en distinguir diferentes especies de aquella unidad –de la Idea. El nuevo modelo de investigación permite discriminar todo tipo de elementos no necesarios del objeto y de toda creencia ajena a éste; permite, pues, distinguir y separar todo elemento propio y ajeno al objeto en cuestión.¹⁰⁰

La dialéctica no se limita al ámbito del discurso, sino que también debe hacerse presente en el pensamiento y entenderse como el arte de conversar (*dialegesthai*) que consta de dos momentos: preguntar y responder. Recordemos que por ‘dialéctica’ también se entiende la técnica de dialogar y discutir por medio del intercambio de razonamientos y argumentos. Es necesario mencionar esto porque Platón consideraba la práctica filosófica como una tarea que se realiza entre hombres, un quehacer esencialmente comunicativo. Por ello es necesario que se piense como aquella ciencia que consiste en cierto orden, que implica un preguntar y un responder adecuado, exponiendo los pensamientos y rindiéndose cuentas mutuamente.¹⁰¹

¹⁰⁰ Cf. Platón, *La República*, 533 c-d.

¹⁰¹ Cf. *ibid.*, 531e.

La ciencia dialéctica es el verdadero arte de conversar (*dialegesthai*), con un camino marcado –la investigación– y con una sola meta –la verdad. El filosofar verdadero radica en la práctica de la dialéctica, un quehacer entre *amigos*¹⁰² que practican discusiones benevolentes. Las palabras “[...] cuando son sometidas a críticas benévolas, en las que no hay mala intención al hacer preguntas y repuestas, surge de repente la intelección y comprensión de cada objeto con la intensidad de que es capaz la fuerza humana”.¹⁰³ Es digno de mención que la amistad, en este contexto, no quiere decir una relación basada en el afecto, sino principalmente una orientación común hacia “lo divino”, hacia aquello que siempre es: el Bien.¹⁰⁴

En varios puntos de la obra de Platón podemos encontrar la idea de que el filósofo es un *dialectikós*. En el *Fedro*, Sócrates se declara practicante de esta técnica y declara sus dos aspectos diciendo que: “[...] yo mismo soy amante [...] de esas divisiones y reuniones, a fin de ser capaz de hablar y pensar”.¹⁰⁵ Y a todo aquel que hace lo mismo se le ha de llamar dialéctico.

El método dialéctico, pues, permite dirigir la mirada hacia una sola Forma y marca el camino hacia el ser –el Bien–, tanto en el ámbito del discurso, en la práctica con los hombres, como en el pensamiento individual. La

¹⁰² El subrayado es mío.

¹⁰³ Th. Szlezák, *Leer a Platón*, p. 23.

¹⁰⁴ *Ibidem*

¹⁰⁵ *Fedro*, Gredos, 266b-c.

dialéctica indica la manera del discurso filosófico. Éste, por estar dirigido al alma, ha de adquirir la forma de diálogo.¹⁰⁶

Por ello es que la retórica con su método se identifica con la filosofía, y es este método –de unir, dividir, clasificar y discriminar– el que posibilita al filósofo, o al nuevo retórico, la adquisición gradual del conocimiento. Platón señala lo siguiente: “Conviene, en efecto, que el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma.”¹⁰⁷

El verdadero camino¹⁰⁸ de la dialéctica consiste, por tanto, en llegar por medio del pensamiento a la esencia de cada cosa, pudiendo ser capaz de no mezclar sensaciones ni percepciones hasta llegar al conocimiento del ser supremo, que es la causa de todo.¹⁰⁹ Asimismo, el verdadero *lógos*, con las condiciones antes expuestas, indica el camino, guía y, en ese sentido, hace recordar el verdadero camino del alma.

Platón nos muestra ahora una retórica que ha de aplicarse y practicarse en todo discurso, sea éste dirigido a hombres o a dioses. Ha colocado como objeto último lo verdadero. La cuestión que ahora nos concierne es qué

¹⁰⁶ La necesidad de que la escritura tome la forma de diálogo es abordada también en el capítulo IV de este trabajo.

¹⁰⁷ *Fedro*, Gredos, 249 b-c

¹⁰⁸ En *La República* la dialéctica se asemeja a un camino, un peregrinar. Cf. 532 a-b.

¹⁰⁹ Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 714

discurso es mejor, si el hablado o el escrito; con el conocimiento de esto es posible saber cuál es la función específica de la escritura en la filosofía.

3. Límites y alcances de la escritura

El tema que a continuación presento quizá dé la apariencia de una fractura en la continuidad de la exposición, sin embargo, pido paciencia al lector, pues la cuestión que expondré enseguida, además de ser uno de los ejes temáticos, nos conduce por caminos metafísicos que son los que ahora, tentativamente, abandonamos.

3.1 La importancia del problema de la escritura

La escritura actualmente constituye una de las actividades con más renombre en la vida intelectual; de igual modo, la otra cara de ésta –la lectura– constituye un pilar en la enseñanza y en el aprendizaje de todo tipo de conocimiento. A pesar de ello, es necesario plantearse si la escritura puede realmente otorgar eso que le hemos colocado como principal virtud: conocimiento y sapiencia.¹¹⁰ Debemos, por tanto, hacer presente el problema acerca la naturaleza de la escritura. ¿Cuál es o cuál debería ser su función en la

¹¹⁰ En relación con este punto, me encuentro en una posición firme, por mi experiencia, aunque asumo que no puedo (de) mostrar que la escritura sea vista como uno de los elementos principales (si no es que el fundamental), de la formación del conocimiento. Dejando de lado las facultades intelectuales propias del hombre, existe la creencia de que el que escribe y el que lee, es alguien que tiene más “conocimiento” que otro que no acostumbra leer ni escribir. Parto de esta creencia general aunque no pretendo detenerme en este punto, sino sólo destacar la vigencia del pensamiento de Platón a partir de una postura actual y crítica de la escritura.

actividad del conocer? ¿Es en verdad una herramienta fundamental para el conocimiento de las cosas? O bien, en tanto que una de las tareas de la filosofía es preguntarse acerca de la posibilidad del conocimiento, ¿cuál es la función de la escritura en la actividad filosófica?

Hemos llegado hasta este punto partiendo del *Fedro*. Platón nos ofrece una visión propicia para lo que estamos buscando, ya que apunta al *qué* de la escritura, es decir, intenta mostrarnos su verdadera esencia. A pesar de la relevancia de la escritura en nuestro presente, la distancia que existe entre un hombre del siglo V a. de C., apenas acostumbrado a este fenómeno, y el hombre de ahora que quizás no conciba la vida sin ella, deseo destacar paralelismos y, principalmente, la vigencia del problema y de la respuesta que nos da Platón.

3.2 La escritura como fenómeno histórico

Platón es influido, como toda persona, por las ideas de su tiempo. Como filósofo logró detectar las transformaciones que sufría la escritura. Sabía, además, cuáles eran los riesgos que tenía el uso de la palabra hablada o escrita. La práctica de la sofística constituía un peligro inminente para el valor de la palabra, ya que se descubría, sin ser por eso un acontecimiento nuevo, un aspecto más del discurso: la mentira, la injuria, el engaño.¹¹¹

¹¹¹ Quizás no esté de más señalar que ni el engaño ni la injuria son originados o vistos por primera vez en el siglo V a. C.; lo que sí es nuevo es el estudio filosófico que se hace sobre el tema a partir del movimiento sofista, además de proponer sus posibles relaciones con

Todo diálogo de Platón se desarrolla en un tiempo y en un espacio. El *Fedro* intenta mostrar uno de aquellos hombres que practicaron la oratoria y la escritura ignorando la relación que tiene el *lógos* con el alma y con la verdad. El ataque a Lisias es una crítica al quehacer de los escritores que no se abocaban a ciertos lineamientos.¹¹² En relación con ello, afirma Reale que Platón, para demostrar que el único apto para ejercer la escritura es el filósofo, nos presentó en gran parte del diálogo un “certamen” o concurso de oratoria donde se intenta, de manera filosófica y literaria, colocar en su lugar al supuesto orador que, en aquel momento, era considerado como uno de los mejores: Lisias.¹¹³

El que Lisias también se encontrara dedicado a la escritura ocasionaba ciertas inquietudes en Platón, no tanto por ese caso en particular sino, más bien, con todo un problema de su tiempo, esto es, con un fenómeno progresivo que comenzaba a manifestarse en los años del filósofo. Este acontecimiento, como quizás ocurre en nuestros días, en un punto de su desarrollo gozó de gran renombre, pues tal y como lo indica el mito del rey Thamus, se le atribuían a las letras –y más para aquel que las entendiera– sabiduría.

Platón destaca una característica de la escritura que puede ser rastreada desde los orígenes de ésta. Nos dice que la escritura es, en primera instancia, un recordatorio, pero no sólo en relación con el conocimiento del alma sino

los elementos ya mencionados: la pretensión de verdad, el conocimiento del objeto tratado y el destinatario.

¹¹² Platón, *Carta VII*, 341e, parte final.

¹¹³ G. Reale, *Platón*, pp. 96-97

también para cuestiones totalmente prácticas. Recordemos –vale la pena hacerlo– que la escritura tiene parte de sus orígenes en la necesidad del testimonio, ya fuera para fijar las leyes, registros de propiedad o deudas, o bien, asuntos relacionados con la defunción. En fin, necesidades de cualquier comunidad que conviene no olvidar. En nuestros días nos hallamos tan familiarizados con este acontecimiento, que no concebimos casi ninguna de nuestras actividades sin ella. Sin embargo, Platón vivió en el siglo V a. de C.¹¹⁴ y las huellas de la escritura todavía no eran tan profundas. Sin distraer a mi lector, quisiera hacer presentes, de manera muy breve, ciertos datos históricos que sirven para darnos una idea de lo que trato de explicar.¹¹⁵

La escritura en Grecia¹¹⁶ fue posible gracias a la introducción del alfabeto fenicio¹¹⁷ en el siglo VIII, es decir, solamente tres siglos antes de la época de Platón.¹¹⁸ Aproximadamente en los siglos VIII y VII a. de C. se pudo observar otro momento de la historia de la escritura: fueron puestas por escrito obras

¹¹⁴ Platón nació en el 427 a. C., y murió en el 347 a. C., lo que indica que logró ver la introducción de la escritura en la vida intelectual de la época.

¹¹⁵ Me referiré únicamente a la escritura y su introducción al mundo de la Grecia antigua, no a la historia de la escritura en general.

¹¹⁶ Antiguamente el mundo helénico.

¹¹⁷ A pesar de las diversas formas de los alfabetos de nuestros días, sus orígenes se remontan o bien al fenicio o al arameo. Los griegos tomaron el alfabeto fenicio y lo utilizaron con la finalidad de transcribir sus sonidos. Gracias al alfabeto fenicio, pudieron pasar “de un sistema consonántico a otro alfabético”. La fecha no es posible datarla, sin embargo, se sabe que fue aproximadamente a mediados del Siglo VIII a. C. Cf. Louis-Jean Calvet, *Historia de la escritura*, 7, p. 126.

¹¹⁸ Para los datos históricos de la escritura consulté a Walter Ong, *Oralidad y escritura*; L. J. Calvet *op. cit.*; W. Jaeger, *op. cit.*; Sergio Pérez Cortés, *La travesía de la escritura*; Cavallo, *Libros, editores y público en el mundo antiguo*.

literarias¹¹⁹ que habían sido conservadas gracias a la memoria y la tradición oral. Pero igualmente fungieron como recordatorio para los rapsodas, quienes se servían de las obras escritas para practicar su memoria y después poderlas cantar.¹²⁰

El proceso de la escritura se desarrolla a la par del proceso de la lectura. Y esto tiene que ver con la alfabetización. El fenómeno se fue dando de manera paulatina, desigual y dispareja. Sin embargo, según algunos estudiosos, la sociedad ateniense alcanzó casi la totalidad de alfabetización en sus habitantes a finales del siglo V y principios del IV a. de C.¹²¹ Aunque cabe destacar que “el ateniense medio, escasamente familiarizado con el uso de la escritura, continuará reconociendo por largo tiempo en la memoria oral su propio instrumento de conocimiento y de comunicación.”¹²²

La escritura, aunque de forma lenta, comenzó a ser instrumento y complemento de la oralidad. Y al ser una actividad de vanguardia, sólo un

¹¹⁹ Como es sabido, las primeras obras que se pusieron por escrito fueron las grandes epopeyas *Ilíada* y *Odisea* de Homero. Recordemos que ‘literatura’ quiere decir “escrito”, del latín ‘*literatura*’ de ‘*litera*’ (letra del alfabeto). Es decir, después de ponerse por escrito, se convirtieron en obras literarias.

¹²⁰ En la Grecia antigua esta actividad era muy importante, pues constituía parte de su identidad, de su religión y de su historia.

¹²¹ Reale, *op. cit.*, pp. 29-32. El dato preciso y los mecanismos para saber si la población ateniense logró la totalidad de la alfabetización puede generar diversas dudas y toda clase de reservas. No obstante, se sabe que en cierta clase social y a partir de ciertas generaciones, la escritura pasó a ser parte de la enseñanza, de la formación de los ciudadanos. También, que fue en el siglo de Platón cuando casi toda la población aprendió a leer y a escribir. Cf. Reale, *op. cit.*, I, pp. 29-32.; Walter Ong, *op. cit.*, I y II, pp. 15-37, y Turner en *Libros en la Atenas del siglo V y VII*.

¹²² Es digno de mención el carácter de añoranza con el que ciertas generaciones, anteriores a la difusión de la escritura, enfrentan el fenómeno de la escritura. Por ejemplo, Jenofonte en su *Banquete*; Platón en el *Cratilo*; Aristófanes en *Las ranas* y *Las nubes*, *apud.*, Reale, *op. cit.* p. 32.

estrato de la sociedad lo ejercía y lo integraban a su forma de vida. Así comenzaron ciertas prácticas en relación con la vida intelectual. Los máximos representantes de ella fueron tanto oradores y poetas como sofistas y filósofos. Éstos lograron fama y reconocimiento a través de la publicación y difusión de sus obras.¹²³ Entre los más destacados, ya que además de ser oradores eran logógrafos, estuvieron Isócrates –mencionado al final del *Fedro*– y Lisias. Éste, como se ha mencionado ya, fue criticado por algunos estratos de la comunidad debido a que componía discursos escritos para ser pronunciados por otros. Mas a pesar de sus críticos y adversarios, fue inevitable destacarle al fenómeno de la escritura una de sus virtudes fundamentales: la escritura permite trascender la propia existencia. En tanto recordatorio, permite regresar a la memoria, no sólo los contenidos del texto, sino también a su autor. La razón es que la escritura, al fijar las palabras, permite regresar a ellas una y otra vez, y los temas, personajes plasmados en ellas y el creador del discurso pueden vivir más de lo que permite la naturaleza. Es decir, las letras escritas permiten asemejarse a los dioses, pues inmortalizan a los personajes y autores. Y efectivamente, ya sea como registro, como instrumento o como recordatorio, la escritura ha permitido a la humanidad dar cuenta de algunos acontecimientos del pasado.

¹²³ Por ejemplo, los filósofos que se dieron a conocer por sus escritos fueron Heráclito (fragmentos [*Sobre la naturaleza*]); Parménides (su poema); Anaxágoras (citada en *Apología de Sócrates* [26d-e] de Platón). De los Sofistas, se sabe que Protágoras buscaba su conocimiento en los libros, además que escribió varias obras, entre ellas, *El arte de disputar*, *De las matemáticas* o *De la República*. Entre los poetas podemos mencionar a Píndaro, que escribió *Olimpicas*, *Píticas*, *Némeas*, las cuales constituyen la lírica coral griega. De los oradores y logógrafos podemos destacar, ya que están dentro del diálogo, a Isócrates y a Lisias.

No obstante, no es esto lo que se discute en este trabajo, debido a que el asunto en cuestión no es el de dar cuenta del pasado sino de la verdad.

El problema concerniente a la naturaleza de la escritura compete al ámbito filosófico. Por eso es que aquí deseo analizarlo a partir de su relación con el conocimiento, pues considero que es un elemento que necesariamente se pone en juego, y con su destinatario: el alma humana.

Es cierto que Platón, al estar inmerso en un momento específico de la historia, refleja parte de sus problemas, pero a diferencia de aquellos que pensaron que Platón libraba “una batalla de retaguardia”,¹²⁴ se debe ver en nuestro autor, además de una visión vanguardista del fenómeno de la escritura, una visión totalmente vigente por la universalidad de su enfoque.

3. 3 El *lógos* y su relación con la verdad

El término '*lógos*' puede ser entendido en varios sentidos: palabra, discurso, mandato, recta razón, orden o, incluso, causa del mundo, pero en este caso, aunque no descartamos todos estos sentidos, hemos de tomarlo únicamente como discurso.¹²⁵ Cabe destacar que en cualquier sentido que se le desee dar, no puede ser concebido sin verdad. Mas por qué el *logos* ha de ser verdadero, se ha hablado suficientemente. El asunto que ahora es digno de

¹²⁴ E. G. Turner “Los libros en la Atenas de los siglos V y IV” en Cavallo, *Libros, editores y público en el mundo antiguo*, p. 44.

¹²⁵ Cf. *Diccionario manual Griego- Español, 'lógos'*, p. 371

mención es el concerniente a la noción platónica de la verdad, pues no está de más aclarar qué es lo que se está entendiendo por la misma.

¿Qué es la verdad para Platón? En este tejido se está entendiendo por verdad lo que el mismo Platón dice en *Fedro*, pero también en lo que expone en algún fragmento del *Cratilo*,¹²⁶ pues complementa y se adapta perfectamente con los objetivos de esta investigación. La definición de verdad sugiere que ésta es adecuación. La verdad es una relación entre aquello que se piensa y lo que es pensado, es decir, el objeto. El pensamiento debe corresponder con lo que realmente es el objeto, el objeto en sí mismo –no significa que pensamiento y objeto sean la misma cosa. La verdad es, por tanto, decir las cosas como son; lo falso será decir las cosas como no son.¹²⁷ Asimismo, lo único susceptible de ser verdadero son el pensamiento y el discurso, en tanto que éste es la imagen del pensamiento. Y será verdadero solamente si logra captar las esencias de las cosas –las Ideas– y, por tanto, dirá verdad el que dice las cosas como son. La noción de verdad está estrechamente vinculada con las restricciones que se señalan a la escritura.

3.4 Los límites de la escritura

Regresemos a la pregunta de cuál es el mejor discurso: ¿el hablado o el escrito? A pesar de que ya se tiene noción de la respuesta, indagar sobre la

¹²⁶ Cf. *Cratilo* 385b

¹²⁷ La noción de verdad que plantea Platón en el *Cratilo* es expuesta de forma semejante a como lo hace en el *Sofista* 262e y en el *Filebo* 37c.

misma nos despejará el camino para saber los límites de la escritura señalados ya por Platón. Retomemos nuevamente el mito del rey Thamus. El escrito es un remedio o un veneno. Tal como lo muestra el relato egipcio, el rey –y no el dios– es capaz de señalar las verdaderas cualidades de la escritura, además de su poca o escasa utilidad.¹²⁸ También señala su amenaza. El rey no sabe escribir, prescinde de esta herramienta: “no tiene la necesidad de escribir, habla, dice y dicta, y su palabra basta”.¹²⁹ El rey Thamus descubre, como el filósofo, que la escritura es un regalo envenenado.¹³⁰

Pero, ¿en qué radica que la escritura sea veneno o remedio? El veneno que porta la escritura se cifra en dar la apariencia de sabiduría. Aquel que lee, cree que, por memorizar una suma de datos, posee el conocimiento del objeto tratado en el escrito, pero, según Platón, el conocimiento (*epistéme*) nunca se obtendrá por medios externos sino únicamente con el recuerdo. Por ello es que la *doxa* más “encarnada” será la que pasa disfrazada de verdadero conocimiento, aquella que se genera con la lectura ciega, es decir, la lectura que busca en un texto algo verdadero. Esa reacción es señalada como veneno.

La escritura genera la rápida y agradable sensación de sabiduría. Platón nos señala la semejanza de lo que sucede entre el efecto que produce la

¹²⁸ Cf. *Fedro*, Gredos, 275a

¹²⁹ Derrida, *op. cit.*, p. 112

¹³⁰ Ver *supra* p. 27

escritura y el producto de los Jardines de Adonis;¹³¹ en éstos, las semillas germinan rápida y bellamente hasta hacer brotar frutos hermosos, es tan pronta su génesis como pronta es su marchitación y su muerte.

Ahora bien, ¿qué determina que un discurso sea mejor o peor? Para saberlo, Platón introduce un parámetro: los dioses. La pregunta se torna qué discursos serán más gratos para los dioses. Con ello, se enuncia una suma de limitaciones concernientes al ámbito ético y epistemológico, más que a lo técnico. Así, guiándonos por toda la presente exposición, el *lógos* escrito debe cumplir con las condiciones del discurso hablado, es decir, con la metodología y forma correcta en tanto que la técnica es la misma para cualquier discurso. Sin embargo, la escritura, al ser imagen del discurso vivo,¹³² es ontológicamente inferior a éste. Las limitaciones están estrechamente relacionadas entre sí y son las siguientes:

La primera consiste en que el escrito no puede defenderse a sí mismo.

Esta primera objeción Platón la plantea de la siguiente manera:

Eso es lo que tiene de temible la escritura, Fedro, y es algo semejante, en verdad, a lo que ocurre con la pintura [...] los productos de ésta se yerguen como seres vivos, pero si se les pregunta algo, callan muy solemnemente. Lo mismo sucede con los escritos: creerías que hablan como si estuvieran pensando

¹³¹ Cf. *Fedro*, Gredos, 274c-277a. Estos jardines se creaban a partir de los ritos celebrados a Adonis, cuya característica era la siembra de algunas semillas plantadas en vasijas, cultivadas para el surgimiento de una apresurada maduración. Las plantas allí cultivadas sólo servían para ese rito. El objetivo del mismo era el de recordar la súbita muerte del joven Adonis.

¹³² Cf. *ibid.*, 276b

algo. Pero si quieres aprender y les preguntas algo acerca de lo que dicen, dan a entender una y misma cosa.¹³³

La segunda objeción es que el discurso escrito no puede elegir a su destinatario. Al escrito, en tanto que esta petición supera su naturaleza, le es imposible escoger a su lector. A diferencia del discurso vivo, aquél no tiene control de qué mostrar o no mostrar, se muestra entero, no puede elegir como receptor a un lector adecuado. Platón lo expresa así: “[...] una vez que se ha escrito, el discurso [...] rueda por todas partes, lo mismo entre entendidos que entre aquellos a quienes no concierne para nada, y no sabe reconocer a quiénes debe dirigirse y a quiénes no”.¹³⁴ De los escritos se puede hacer un sinnúmero de interpretaciones y comentarios, unos más adecuados que otros, mas aquél, al no saber a quién se dirige, se encuentra generalmente sujeto a malas interpretaciones,¹³⁵ a mal intencionadas objeciones o a que se descontextualice alguna frase para hacer coincidir los objetivos del lector con las intenciones del autor.

La tercera limitación está estrechamente relacionada con las dos anteriores: la escritura necesita siempre la presencia del padre, esto es, la figura del autor que defienda a su “hijo” cada vez que surja un posible problema: “Y cuando se le trata en forma destemplada y se lo reprobaba

¹³³ *Ibid.*, 275c-d

¹³⁴ *Ibid.*, 275e

¹³⁵ Ahora sólo destaco el aspecto negativo de la escritura para respetar la exposición que presenta Platón. Existen, desde luego, interpretaciones y comentarios que embellecen y complementan a un texto.

injustamente, necesita siempre del padre que lo defienda, pues él por sí solo no es capaz de defenderse ni de socorrerse a sí mismo.”¹³⁶ El buen discurso será aquel que se pueda defender a sí mismo y aquel que sepa ante quién callar y ante quien pronunciarse. Esto sólo lo puede lograr el discurso vivo.

Pero esto no es lo único que se le objeta a la escritura. Existe una cuarta objeción o limitación que nos conduce, más que al terreno epistemológico, a problemas relacionados con el lenguaje:¹³⁷ el escrito no transmite verdad sobre ninguna cosa. La fijeza de las letras, la movilidad de la lengua y el convencionalismo de las palabras hace más complicada aun la posibilidad de transmitir algo con verdad. Platón hace una diferencia entre el nombre de los objetos y los objetos mismos. El conocimiento está en la captación del objeto y no del nombre que se le asigna al mismo objeto en un tiempo determinado.¹³⁸ En la *Carta VII* Platón lo hace explícito de esta manera: “[...] el nombre de los objetos no tiene para ninguno de ellos ninguna fijeza y nada impide que las cosas ahora llamadas redondas, se llamen rectas, y las rectas redondas, ni tendrán un valor menos significativo para los que cambian y las llaman con nombres contrarios”.¹³⁹ Añade, por tanto, que es asunto de ingenuidad

¹³⁶ *Fedro*, Gredos, 275e

¹³⁷ Me refiero al lenguaje como la lengua y su naturaleza variante, no así a la facultad de expresión verbal o la facultad para construir tal.

¹³⁸ Cf. *Cratilo* 384d y *Carta VII* 343b-c

¹³⁹ *Carta VII* 343 b-c

pretender que, al plasmar un discurso por escrito, se deja un *lógos* claro y preciso, así como leer pensando que se encontrará eso mismo.¹⁴⁰

Las mencionadas negaciones a la escritura sólo otorgarán la conciencia de qué es y cuáles son sus alcances. A partir de ello surge la pregunta de cómo se debe de leer a Platón –es necesaria la pregunta puesto que él escribió y él mismo nos dice cómo hemos de considerarla. Además, la pregunta es relevante, puesto que cualquier filósofo¹⁴¹ comienza, la mayoría de las veces, con la lectura de la obra de Platón.

¿Acaso hemos cometido un error al tomarlo “en serio”? El problema de cómo leer a Platón mismo es consecuencia de cómo abordó el propio filósofo el problema de la escritura. Y ello abarca la naturaleza de la escritura poética, histórica, científica, filosófica incluso, entre la que se encuentra la propia obra escrita de Platón.

¹⁴⁰ Cf. *Fedro*, Gredos, 275 d

¹⁴¹ Me refiero al filósofo de academia.

4. La escritura y la actividad filosófica

Dadas, pues, las limitaciones de la escritura, quizá dé la impresión de que Platón exhorta a no escribir; sin embargo, nos da las instrucciones y el conjunto de condiciones para hacerlo. Nos sugiere, además, algo que debe tomarse con prudencia: la escritura no debe ser pensada como una cosa seria. ¿Qué quiso decirnos Platón con esto? El asunto ya no es técnico ni epistemológico sino ético. Por principio, el filósofo no pondrá cosas serias, escribirá por juego,¹⁴² como pasatiempo, y también para recordar los pensamientos que en otro momento se tuvieron, es decir, la escritura es un recordatorio para el mismo que escribe.¹⁴³

¿Cómo debe interpretarse aquello de que la escritura es un juego? El discurso escrito, hermano del discurso vivo, por un lado no deberá ser tomado como serio si las intenciones del lector son las de conocer las cosas en sí mismas, es decir, si busca e investiga sobre la verdad de cada cosa. Ello no significa que el escrito no le diga absolutamente nada, puesto que puede ser parte de su investigación, en este caso investigar sobre el pasado de la actividad filosófica, pero sólo deberá tomarlo como lo que es: un registro de reflexiones y

¹⁴² 'Paidiá' ha de entenderse aquí como aquella acción libre, una situación ficticia, carente de cualquier interés material o útil. Cf. Heidegger, *Homo ludens*, p.34.

¹⁴³ Fedro, Gredos, 276e

discusiones entre amigos sobre temas de su interés,¹⁴⁴ como eventos ocurridos en otro momento, sin intentar encontrar verdades o conclusiones definitivas en el mismo. La búsqueda de la verdad, según Platón, se da en el presente¹⁴⁵, en el discurso vivo, entre amigos, siempre con el conocimiento de las almas de sus interlocutores. El que busca la verdad de las cosas por sí mismo, tomará como pasatiempo tanto sus escritos como sus lecturas de filósofos anteriores, y si en éstos encuentra verdades, será porque ya lo sabe, porque halló esa verdad en sí mismo y el escrito sólo constituye un recordatorio. El amante de la sabiduría practicará su actividad con su mejor herramienta: la oralidad –dialéctica.

Platón no sólo se refiere a la escritura dialéctica o filosófica, sino que abarca toda clase de escritura, ya sea en verso o en prosa. Según él, ningún escrito merece ser tomado en serio, ya que la mayoría de ellos, incluso los mejores, fueron hechos como meros recordatorios de los que ya saben.¹⁴⁶

Quizás este aspecto de la perspectiva que tiene Platón de la escritura puede

¹⁴⁴ Platón se refería a sí mismo como un “narrador de historias” sobre temas como el bien, la belleza, la justicia. El narrar estas historias sólo constituye un pasatiempo placentero e ingenioso, es decir, los diálogos son el resultado de del carácter lúdico del autor (el narrar historias no debe entenderse aquí como el producto de ciertas ocurrencias e inquietudes de Platón, sino el reflejo de la actividad viva del filosofar –que implica investigación– y la genialidad para abordar y desarrollar, de manera muy específica, ciertos temas). Cf. *Fedro*, Gredos, 276e; *República* 376d y 501e; Szlezák, *Leer a Platón*, p. 72.

¹⁴⁵ Seguramente, si Platón viviera en nuestra era, sería un gran lector, puesto que la búsqueda de la verdad implica también investigar lo que otros han pensado sobre ciertos temas de interés filosófico. Y seguramente, éste no llegaría a una conclusión diferente a la que planteó, la búsqueda de la verdad implica o incluye a la historia y a las diversas miradas y soluciones a determinados problemas, ello no significa que el filósofo confunda su meta con su medio o uno de sus instrumentos, es decir, que se tenga que concentrar únicamente en la historia, esto es, en el registro de la actividad filosófica.

¹⁴⁶ *Fedro*, Gredos, 278a

parecer un tanto radical, ya que se refiere a cualquier discurso y cualquier escrito, y así tiene que ser, puesto que las reglas que impuso deben valer para todos, sin importar el estilo y el contenido. Es, según él, imposible encontrar solidez y claridad en ellos.¹⁴⁷

Así, pues, el que escribe no confiará su pensamiento entero a algo tan indeterminado como son las letras fijas. Para el escritor sensato el mejor discurso será aquel que se da a un alma adecuada: “[...] por ello, cualquier persona seria se guardará muy mucho de confiar por escrito cuestiones serias, exponiéndolas a la malevolencia y a la ignorancia de la gente”.¹⁴⁸ La actividad filosófica no será reflejada con fidelidad en los escritos, debido a que la filosofía es esencialmente dialéctica, comunicativa, viva. La filosofía es aquella actividad que busca la verdad no sólo en los objetos sensibles, ni en los libros ni en las opiniones, sino fundamentalmente en el alma del hombre mismo, pues toda alma posee el conocimiento de las Ideas.

El filósofo reservará sus fuerzas, su pensamiento y sus *lógoi* para cuando encuentre un alma adecuada, pues el conocimiento de las causas y de las esencias requiere ciencia, y “[...] cuanto más se acerca el pensamiento al difícil conocimiento de los principios tanto menor es la confianza en una

¹⁴⁷ Habrá quizá qué suponer que todo *lógos* pretende decir verdad de algo.

¹⁴⁸ *Fedro*, Gredos, 344c

comunicación sin trabas”.¹⁴⁹ La escritura no puede ser nunca segura y clara para el conocimiento de las causas.

La seriedad que presta el filósofo al arte dialéctica es igual que a la de aquel labrador que reserva sus mejores semillas para una mejor cosecha. No perderá el tiempo sembrando en almas y momentos estériles, así como éste tampoco dará su mejor semilla a los jardines de Adonis. De ello es posible concluir “[...] que cuando se ve una composición escrita de alguien, ya se trate de un registro sobre leyes, ya sea de cualquier otro tema, el autor no ha considerado estas cuestiones como muy serias [...], sino que permanecen encerradas en la parte más preciosa de su ser.”¹⁵⁰

La filosofía es una actividad que devuelve las alas al alma humana para que vuelva nuevamente la mirada hacia su real destino. Es la práctica que permite asemejarse a los dioses, por eso es una actividad divina que implica seriedad y responsabilidad, y por tal razón el filósofo no debe –ni puede– plasmar sus mejores discursos en letras fijas. El filósofo debe actuar con prudencia, reservar cierta información –que Szlezák llama lo “esotérico”–, pues a diferencia de otros discursos, como los escritos o los de los sofistas, el saber filosófico sólo se comunica si existen condiciones en el otro para que sea bien recibido.¹⁵¹

¹⁴⁹ Szlezák, *Leer a Platón*, p. 164

¹⁵⁰ *Fedro*, Gredos, 344d

¹⁵¹ Cf. Szlezák, *op. cit.*, p. 165

Habrá que preguntarse si acaso Platón fue imprudente al poner sus discursos por escrito y tratar en ellos temas tan complejos y supremos como lo son el bien o la justicia. Según mi investigación y respecto a este asunto, ha de tenerse en cuenta lo siguiente: el diálogo platónico no representa, al menos no intenta hacerlo, un solo pensamiento. Como sabe que el texto siempre requerirá ayuda, coloca a varios interlocutores,¹⁵² es decir, propone más de una perspectiva, diversos argumentos y contraargumentos, imita una conversación real. Así lo expresa Christopher Rowe cuando afirma que “[...] los diálogos deben leerse como conversaciones, no como tratados cuidadosamente arreglados”.¹⁵³ Añade –y coincido con él plenamente– que sus conclusiones no son presentadas como el producto de un solo individuo, sino como el resultado tentativo de un diálogo entre amigos. De esa forma, las conclusiones finales son aproximaciones la mayoría de las veces, y se asume que se ha llegado a ellas en un determinado contexto que permite volver a plantear el problema y comenzar de nuevo la indagación.¹⁵⁴

Claro está que lo anterior no resuelve la cuestión de por qué Platón escribió ni qué público tuvo en mente para sus diálogos. Al proponer esta serie de límites de la escritura,  habr  pensado en un lector modelo? No nos queda más que especular. Quizá pueda coincidir con Szlezák cuando dice: “[...] no olvidemos que ningún diálogo carece de interés para los filosóficamente

¹⁵² Generalmente siempre es más de uno, a excepción de la *Apología*.

¹⁵³ Christopher Rowe, *Introducción a la  tica griega*, p. 63.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 63-64

adelantados, al igual que, al revés, ningún diálogo es tan inaccesible que no pueda ser leído con provecho por un principiante”.¹⁵⁵ Platón escribió para todos y para ninguno en especial. Escribió para que lo leyeran, no cabe duda. Aunque algunos han afirmado que los diálogos fungían como “manuales” de los alumnos de la academia y no eran escritos para el público en general, podemos preguntarnos: ¿por qué no previó que sus obras serían difundidas y, en consecuencia, garantizar su destrucción?

Los diálogos de Platón son un reflejo de la actividad filosófica, principalmente, aunque, de paso, al poner pretextos para suscitar la discusión, sabemos qué fue lo que pensó sobre ciertos asuntos: la belleza, el amor, etcétera, tratados en cada uno de sus diálogos. Muestran parte de la viveza de dicha actividad, que busca siempre con el otro ascender hacia las Ideas. Ante esto, Szlezák señala que “la correcta comprensión de la forma de diálogo y la correcta comprensión de la idea platónica de filosofía se condicionan mutuamente”.¹⁵⁶ Es necesario, pues, considerar a la forma de diálogo como esencial en la escritura filosófica.

No es mi intención ahora hacer un análisis de cómo hemos de considerar a la obra de Platón; sin embargo, es un asunto que se tiene que abordar, pues fue él quien nos trajo por estos caminos. Además de darnos una respuesta, nos da también el ejemplo de cómo él mismo ejerció su concepción.

¹⁵⁵ Thomas Szlezák, *op. cit.*, p. 46

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 18

La función de la escritura en la actividad filosófica la hemos hallado en Platón, y es la planteada aquí; sin embargo, surgen otras interrogantes si queremos responder a la misma pregunta en nuestro presente.

Hay que dudar, pues es parte de la esencia de la filosofía y también hay que asombrarse ante lo cotidiano y lo esperado, en este caso, lo esperado en la actividad filosófica. Y preguntarnos acerca de esto mismo es un quehacer filosófico. Es necesario, por tanto, problematizar en torno de la escritura. Cabe destacar que esto no constituye un ataque a la misma, sólo es una exhortación para intentar mirarla como un fenómeno nuevo y, aunque aparentemente lleguemos a la misma conclusión –que sí hay que leer y hay que escribir–, no es estéril el consejo de Platón, ya que permite colocar nuevamente a cualquier objeto en su justa dimensión.

La postura de Platón ha sido muy cuestionada, criticada y, algunas veces, mal interpretada. O se ha pensado que Platón condena a la escritura –en este caso, necesariamente, se tendría que pensar que Platón se contradice puesto que escribió–, o bien, se piensa que la obra de Platón representa un hito en la historia de la filosofía escrita y reveló con ello parte de la esencia de esta actividad. Por ejemplo, Giorgio Colli en *El comienzo de la filosofía* afirma que el fenómeno de la escritura está estrechamente relacionado con los orígenes de la filosofía.¹⁵⁷ Asegura que después de Platón, esa forma escrita iba a seguir vigente y, aunque el género del diálogo se iba a transformar en género del

¹⁵⁷ Colli, Giorgio, *El comienzo de la filosofía*, p. 114

tratado, en cualquier caso, iba a seguir llamándose “filosofía” a la expresión escrita de temas abstractos y racionales¹⁵⁸. Sin embargo, si hacemos caso a Platón, el discurso filosófico ha de adaptarse a la naturaleza de su destinatario y deberá siempre tener la forma de diálogo y no de monólogo.

La relevancia del *Fedro* radica, considero, en que nos muestra la postura que debe asumir el filósofo ante la escritura. Tanto en el diálogo en cuestión como en la *Carta VII*, Platón pone énfasis en cómo debe ser tratada y considerada: como un ejercicio que se debe acompañar de conocimiento, prudencia y verdad. Por eso la actividad de escribir queda reducida única y exclusivamente para los filósofos, ya que estos elementos son ejes de los *logoi* de la filosofía.

¹⁵⁸ *Ibidem*

Conclusiones

El planteamiento del problema de cómo ha de ser la relación entre filosofía y escritura es relevante en nuestro presente porque ambas son actividades que frecuentemente van de la mano, haciendo casi indistinguible la tarea del filosofar con la de escribir.

Dicha relación fue abordada por uno de los filósofos más ilustres: Platón. En el diálogo *Fedro*, el autor intenta dar solución a ¿cómo debe ser el *lógos* y bajo qué condiciones debe ponerse por escrito? A partir de una lectura específica del diálogo –es decir, que éste tiene como tema a la escritura y que trata de dar solución al problema mencionado– que se dio respuesta al problema de ¿cuál es la función de la escritura en la actividad filosófica?

Todos los temas tratados en el *Fedro* fueron conducidos hacia ese tema central. Por ejemplo: qué es y cómo es el alma, y cómo se relaciona con el amor, son cuestiones que están ligadas al cómo se está concibiendo el *lógos* y, por tanto, el *lógos* escrito. El buen *lógos* consistirá en lo siguiente: el discurso es pronunciado por alguien, un orador y que éste, si se asume como tal, deberá, primero, conocer la verdadera naturaleza del objeto tratado, segundo, expresar de forma ordenada y coherente el pensamiento y, tercero, conocer la naturaleza del interlocutor, esto es, la naturaleza de su alma y sus distintas formas de ser.

En el desarrollo de la exposición fue necesario plantear lo siguiente: ¿cómo entiende Platón el discurso? Con ello se destacó la necesidad de una explicación más profunda de los elementos de éste: la retórica, puesto que es necesaria para la expresión del pensamiento, y su método que le permitió el ser ciencia: la dialéctica. La retórica fue expuesta no como la retórica sofista, la cual Platón atacó en gran parte de su obra, sino, más bien, como la ciencia –*techné*– que permite la correcta expresión del pensamiento, aquella que posee el método para conducir al pensamiento hacia lo verdadero. Esta *techné* y su método, esto es, la retórica y la dialéctica –principalmente ésta última– deberá extenderse a todo discurso y, por tanto, a la escritura.

Expuestos los elementos del discurso, intenté centrarme en el problema mismo de la escritura y algunos elementos que lo circundan, por ejemplo, algunos aspectos históricos para comprender el contexto del autor, la relevancia del planteamiento del problema de la escritura, en la Antigüedad y en nuestros días. Posteriormente me centré en abordar directamente la escritura tal y como lo hizo Platón. Mostré sus límites y sus alcances, así como la relación y la relevancia que tiene ésta con la actividad filosófica. Se mostró que, a diferencia del discurso vivo, la escritura no puede ir más allá de lo que dice él mismo, esto es, el escrito; no puede responder preguntas ni defenderse a sí mismo, necesita siempre el auxilio de su padre, del autor; además le es imposible conocer a su destinatario, no puede, por tanto, echar en marcha la

prudencia que sí puede practicar el buen orador que da sus discursos oralmente.

La escritura, entonces, se muestra no como un remedio para la memoria, sino como un simple recordatorio, un instrumento que sirve para recordar lo que ya se sabe. La escritura no será más que un pasatiempo, un juego para aquél que escribe. El filósofo, puesto que en él se juntan todas las cualidades que requiere el escritor, no escribirá cosas serias, los temas y las mejores conversaciones las reservará para otros momentos, cuando encuentre almas propicias. Así pues, se pudo apreciar que la escritura no fue censurada, lo que se reprocha, en todo caso, a un escritor, es escribir sin *techné*.

La postura que se adoptó ante la escritura, condujo a plantear el problema de ¿cómo se debe leer a Platón? y ¿por qué éste escribió? Platón escribió en forma de diálogo no por capricho o por buscar un estilo propio. El diálogo, aunque escrito, refleja movimiento. Las discusiones expuestas en cada diálogo, son un reflejo de la actividad filosófica, un preguntar y responder, planteando nuevos problemas o regresando a los mismos. La forma de escribir en diálogo, en Platón, no es arbitraria, corresponde a la noción que tuvo del filosofar.

Todo esto nos lleva a afirmar que la oralidad es el instrumento primordial para la comunicación filosófica. Platón partió del hecho de que las palabras guían a las almas, de ahí el compromiso con el conocimiento de los interlocutores y el conocimiento y el compromiso con lo verdadero. No debe

haber discursos falsos, ya que lo que se pone en juego es el alma, el olvido y, por tanto, la desviación de ésta. Por ello es que el filósofo –en tanto que es él es buen retórico, buen orador y buen logógrafo– escribirá y leerá con prudencia, es decir, sin intentar buscar o colocar en los escritos verdad.

Así, pues, he llegado a la conclusión de que la función de la escritura en la actividad filosófica es aquella actividad que sí está dentro de la misma filosofía, pero no es, en ningún momento, la esencia de aquélla. Constituye, no cabe duda de ello, la herramienta principal de la cual se sirve la misma filosofía para saber sobre su pasado y para dejar cierto testimonio para los tiempos venideros. Para Platón es un pasatiempo que practica el amante de los discursos, aquel que goza inventando historias sobre temas del interés filosófico (por ejemplo: la justicia, el bien, la belleza, etcétera). Es recordatorio para aquellos que conocen lo que en los escritos se trata. Otra función de la escritura en la actividad filosófica que me permití plantear es que la escritura –filosófica– es un estimulante para propiciar el ejercicio de la reflexión, principalmente, los diálogos de Platón.¹⁵⁹

Considero que esta investigación fue de gran utilidad, puesto que la investigación me ha permitido saber más sobre aquel filósofo que despertó mi interés por la filosofía. Considero también que el problema de la función de la

¹⁵⁹ En este punto parto desde mi experiencia personal, ya que fue la obra escrita de Platón la que me condujo a la Filosofía.

escritura en la actividad filosófica, si bien quedó en gran medida resuelto, al mismo tiempo abrió otras interrogantes que impulsarán investigaciones futuras. Por ejemplo, ahora mismo pienso en que quizás el lector no tenga una función pasiva ante el texto, quizás no sólo sea un simple espectador. Un escrito en forma de diálogo, como la obra de Platón, aunque esté fijo, puede propiciar el movimiento en el alma o en el pensamiento de quien lee. Además, habrá que investigar con mayor rigor, si todo discurso ha de tener como meta decir algo verdadero y si son discursos (según la definición dada en el *Fedro*) los cuentos, las novelas, los diarios y las biografías, donde lo principal no es transmitir conocimiento o, al menos, no es el objetivo primordial.

Bibliografía

Beristaín, Helena; Ramírez Vidal, Gerardo (compiladores). *Ensayos sobre la tradición retórica*. México, UNAM, 2009.

Calvet, Jean-Louis. *Historia de la escritura*. Traductor Javier Palacio Tauste, Barcelona, Paidós, 2001.

Cavallo, Guglielmo. *Libros, editores y público en el mundo antiguo*. Traductor Juan Signes Codoñer, Madrid, Alianza, 1995.

Colli, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*. Traductor Carlos Manzano, Barcelona, Tusquets, 2000.

Derrida, Jacques. *La diseminación*. Traductor José María Arancibia, Madrid, Espiral, 2007.

Eliade, Mircea. *Aspectos del mito*. Traductor Luis Gil Fernández, Barcelona, Paidós, 2000.

Foucault, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Traductor Fernando Fuentes Megías, Barcelona, Paidós, 2004.

Gómez Robledo, Antonio. *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, México, FCE-UNAM, 1982.

Graves, Robert. *Los mitos griegos*. Traductor Luis Echávarri, Madrid, Alianza, 1985, vol. I.

Guthrie, W. K. G. *Historia de la filosofía griega*. Traductor Alberto Medina, Madrid, Gredos, 1991. [Tomo IV]

Jaeger, Werner. *Paideia*. Traductores Joaquín Xirau y Wenseslao Roses, México, FCE, 1995.

Kirk, G. S. *La naturaleza de los mitos griegos*. Traductor Isabel Méndez Lloret, Barcelona, Paidós, 1992.

Montserrat, José. *Platón: de la perplejidad al sistema*. Barcelona, Ariel, 1995.

Ong, Walter. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. Traductor Angelica Scherp, México, FCE, 2002.

Pavón, José. *Diccionario: griego-español*. Barcelona, VOX, 1999.

Pérez Cortés, Sergio. *La travesía de la escritura*. México, Taurus, 2006.

Platón. *Fedro*. Traductor Armando Poratti, Madrid, Ágora, Itsmo, 2010.

Platón. *Fedro*. Traductor E. Lledó Iñigo, Madrid, Gredos, 1988.

Platón. *Fedro*. Traductor Luis Gil Fernández, Madrid, Clásicos políticos (Instituto de estudios políticos) edición bilingüe, 1957.

Platón. *Gorgias*. Traductor J. Calonge, Madrid, Gredos, 2008.

Platón. *República*. Traductor Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1988.

Reale, Giovanni. *Platón*. Traducción de Roberto Hernaldo Bernet, Barcelona, Herder, 2001.

Ross, David. *Teoría de las ideas de Platón*. Traductor José Luis Díez Arias, Madrid, Cátedra, 1997.

Rowe, Christopher. *Introducción a la ética griega*. Traductor Francisco González Arámburo, México, FCE. 1979.

Vernant, Jean Pierre. *El universo, los dioses, los hombres*. Traductor Joaquim Jorda, Barcelona, Anagrama, 2000.

Vigueras Ávila, Alejandra (coordinadora). *Jornadas filológicas 2002*. México, UNAM, 2004.