

I T E R

VOL • XVI
ENSAYOS

ISBN 978-956-7062-54-6
ISSN 0718-1329

El mito de *Thamus* y *Theuth*:
sobre el problema de la oralidad y la
escritura en el *Fedro* de Platón

BLANCA GÁLVEZ IGLESIAS



El mito de *Thamus* y *Theuth*: sobre el problema de la oralidad y la escritura en el *Fedro* de Platón

BLANCA GÁLVEZ IGLESIAS

En este ensayo pretendo mostrar que la visión platónica de la escritura, en el *Fedro*, no es simplemente la de un invento negativo, que haya de ser rechazado —como es la postura defendida en el diálogo por *Thamus*, con quien suele identificarse la posición del propio Platón—, sino la de algo que puede asemejarse en gran medida al genuino discurso oral en el que se desenvuelve la dialéctica. Argumentaré que Platón finalmente supera esa aparente oposición de oralidad versus escritura con la que juega a lo largo de todo el diálogo, y propone al lector la posibilidad de armonizar ambos discursos. Tal es la empresa que puede realizar solamente aquél que posee el arte de conducir las almas a la verdad mediante el método dialéctico. Así pues, para acceder al verdadero concepto platónico de la escritura, hemos de dirigir la lectura más allá del mito de *Thamus* y *Theuth*, atendiendo especialmente a ciertas palabras que tienen significado doble o ambivalente; y a ciertos pasajes en los que Platón expresa la reconciliación de ambos tipos de discursos: el oral y el escrito.

Para el desarrollo de esta tesis voy a seguir los siguientes pasos: En primer lugar, identificaré aquellos elementos simbólicos más destacados que se trasuntan en la obra, los cuales expresan los temores y recelos que Platón sentía hacia la escritura. En segundo lugar, haré una breve reflexión sobre la razón por la cual Platón acude al mito para expresar los peligros de la escritura. En tercer lugar, analizaré los códigos más destacados que utiliza Platón en este diálogo para ilustrar sus pensamientos. Con este objeto, incluiré un esquema de oposiciones temáticas que estructura el código agrícola. Finalmente, me sumiré de lleno en el estudio de aquellos términos y pasajes que expresan la reconciliación del discurso oral y el discurso escrito.

I. Elementos simbólicos del Fedro que ilustran la pugna entre oralidad y escritura, así como los temores de Platón hacia esta última.

Es en el mito de *Thamus* y *Theuth*¹ donde Platón expresa abiertamente la oposición entre oralidad y escritura. Éste cuenta que una vez en Náucratis, Egipto, una antigua divinidad llamada *Theuth*, dios de las artes, acudió al rey *Thamus* para mostrarle sus inventos con el fin de ser entregados al resto de los egipcios. Entre ellos se encontraban las letras, cuyo conocimiento, según *Theuth*, volvería más sabios a los humanos al ser un fármaco (*phármakon*) que alienta la memoria y, por ende, la sabiduría. Sin embargo, *Thamus* desconfía del entusiasmo de *Theuth*, ya que augura que este nuevo arte de la escritura tan sólo provocará aquello mismo que pretende evitar: el olvido. Así dice *Thamus*:

“Es *olvido* lo que las letras producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, confiándose de lo escrito, *llegará al recuerdo desde fuera*, a través de caracteres ajenos, no desde *dentro*, desde sí mismos y por sí mismos”².

Como se ve, *Thamus* rechaza la escritura porque cultiva un aprendizaje de carácter estéril, ya que no va dirigido a despertar la memoria, sin cuyo ejercicio no puede conocerse la verdad, sino a sustituir a ésta. Es decir, sólo hay verdadero aprendizaje cuando éste brota *del interior del hombre*, esto es, *de su memoria* -continente de las esencias de las cosas-, y según *Thamus*, sólo el discurso dialéctico, que tiene lugar en la oralidad, puede desarrollar este tipo de aprendizaje. Por el contrario, la escritura estimula un aprendizaje o recuerdo *desde fuera*, esto es, desde la alteridad del grafema; por ello es incapaz de convertirse en remedio para la memoria (*mnémē*), siendo así un mero recordatorio (*hipómnēsis*); por eso *Thamus* denuncia la vanidad del invento de *Theuth*: “apariencia de sabiduría, es lo que proporciona a tus alumnos, que no verdad”³.

En el mito de *Theuth* y *Thamus* se puede apreciar como Platón equipara el siguiente juego de oposiciones: oralidad/escritura, interioridad/exterioridad, memoria/ recuerdo, verdad/falsa sabiduría, arte/naturaleza; muchas de las cuales, si bien aparecen en este relato de forma explícita, no es la primera vez que se presentan en el diálogo, puesto que figuran de forma simbólica al principio del mismo. Igual ocurre con su definición de escritura como *phármakon*.

A continuación identificaremos aquellos elementos simbólicos del diálogo en el que se expresa tal juego de oposiciones. Sin tener en mente este mito no puede comprenderse bien aquéllos.

Es de enorme importancia atender al paisaje en el que se desarrolla la conversación de Fedro y Sócrates. No podemos pasar por alto que ésta tiene

¹ Fedro 274c-275b. Platón *Diálogos*. Gredos, Madrid 1992. En adelante, utilizaremos siempre esta traducción.

² Fedro 275 a. Trad. de E. Lledó con modificaciones nuestras. Las cursivas son nuestras.

³ Fedro 275 a.

lugar fuera de la ciudad, más allá de las murallas de Atenas. Esta ambientación ideada por Platón no figura por casualidad, sino que tiene una clarísima intencionalidad: la de adelantar simbólicamente al lector cuál es el concepto de escritura que se va a defender posteriormente en el mito de *Thamus* y *Theuth*. Efectivamente, podemos interpretar el hecho de que la discusión se desarrolle *allende la polis*, como una manera que tiene Platón de ilustrar, alegóricamente, la vinculación indisoluble entre escritura y exterioridad, en contraste con la de oralidad e interioridad. Es el propio Fedro -quién pretende leer a Sócrates el discurso escrito de Lisias- el que le conduce *más allá del límite urbano sin que aquél pueda resistirse*. Así pues, dice Sócrates a Fedro:

“... Por cierto, que tú sí parece haber encontrado un remedio (refiriéndose a la escritura) para que salga. Porque, así como se hace andar a un animal hambriento poniéndole delante un poco de hierba o grano, también podrías llevarme, al parecer, por toda Ática, o por donde tú quisieras, con tal que me encandiles con esos discursos escritos”⁴.

De esta forma, mediante la imagen de un Sócrates hechizado por el discurso escrito de Lisias⁵, en manos de Fedro, que le arrastra inexorablemente fuera de la polis, Platón nos presenta la escritura como desvío y encantamiento, es decir, como un medio de aprendizaje seductor que *arrastra al hombre más allá de sus límites*; entendiendo por *límites* el deber existencial de conocerse a sí mismo⁶, sólo posible mediante el ejercicio dialéctico.

En otro pasaje⁷, Platón muestra cómo Fedro, en vista al fallo de su memoria y con el propósito de relatar su discurso a Sócrates, se ve obligado a servirse de un texto escrito que oculta bajo su manto⁸. Es importante destacar este detalle, porque a través de él Platón está anticipando que el problema de la escritura está en íntima conexión con el de la memoria. Precisamente, Fedro ha olvidado su discurso porque lo ha aprendido leyendo, esto es, *lo ha adquirido desde la alteridad de la escritura y no desde la interioridad de su memoria*; por eso, aquél se desvanece al instante en el alma. En ésta sólo permanecen aquellos pensamientos que son el contenido de un receptáculo sólido y entero como es la memoria, mientras que si proceden de un mero recordatorio, por ser éste como el tonel de las Danaides, perforado por todas partes, aquellos pensamientos se derraman como el agua por sus hoyos, sin dejar impronta alguna en el alma. Así pues, Fedro no se acuerda de su discurso, porque *ha sustituido su memoria interior por el grafema exterior*, esto es, ha relevado el aprendizaje permanente que origina la memoria por el “saber” evanescente que brinda el recuerdo. En definitiva, ha reemplazado el habla viva de la oralidad con el decir sepulcral de la escritura.

Antes de pasar a comentar otro pasaje es importante recalcar la ocultación que Fedro hace de su discurso escrito poniéndolo bajo su manto. Parece que

⁴ Fedro 230 d-e. Los paréntesis son nuestros.

⁵ Cf. Fedro 230e-234c.

⁶ Fedro 229 e. En este pasaje, Sócrates declara que no puede perder el tiempo en racionalizar los mitos, porque aún no ha cumplido con su objetivo vital fundamental: seguir la inscripción de Delfos de conocerse a sí mismo.

⁷ Fedro 228 d-e.

⁸ Fedro 228d.

aquí, mediante Fedro, Platón presenta la escritura como algo vergonzoso; sin embargo, como veremos más adelante, esta afirmación contrasta con otra que hará posteriormente Sócrates, en la cual va a declarar que lo vergonzoso no es la escritura, sino hablar o escribir mal y con torpeza⁹.

En este apartado de identificación de los elementos simbólicos más destacados del diálogo, mediante los cuales Platón está iniciando al lector en la mirada que *Thamus* tiene de la escritura, no podemos omitir la alusión que hace Fedro al mito de Oritía¹⁰. Efectivamente, de camino a un lugar idóneo en el que Fedro pueda leer el discurso de Lisias a Sócrates, el contexto trae a colación el mito de la nereida Oritía que fue raptada por Bóreas mientras jugaba con Farmacia (*Pharmákeia*)¹¹. Como todo lo expuesto anteriormente, este relato mítico tampoco está aquí por casualidad o por mero adorno poético, sino que también es una expresión alegórica de la problemática de la escritura expresada en el mito de *Theuth* y *Thamus*. En primer lugar, introduce ya la palabra *pharmákeia*, calificativo que, como vimos anteriormente, utilizará *Theuth* para designar su invención de las letras; y así le dice a *Thamus*:

“Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un *phármakon* de la memoria y de la sabiduría”¹².

Como desarrollaremos en el último apartado, el *phármakon* posee un doble significado: uno positivo y otro negativo, ya que en dosis moderadas es remedio o medicina, pero en dosis altas, es puro veneno. Este último sentido es el que aparece en aquel relato del origen de la escritura desde el cual hay que interpretar el mito de Oritía. Ésta muere, según Sócrates, por entregarse al juego con *Pharmákeia*:

“... un golpe del viento Bóreas la precipitó desde las rocas próximas, mientras *jugaba con Pharmákeia* y que, habiendo muerto así, fue raptada, según se dice, por el Bóreas”¹³.

En estas líneas se está expresando alegóricamente el efecto perjudicial que el *phármakon* de la escritura provoca en los hombres; análogamente al destino de Oritía, aquél que confíe su conocimiento y aprendizaje a la escritura matará a su memoria, y por ende, la posibilidad de cumplir con la exhortación de la inscripción délfica que constituye la meta del hombre en este mundo, ya que mediante el conocimiento de uno mismo se accede al conocimiento del todo¹⁴. Así pues, el hombre para cumplir este propósito ha de ejercitarse en la actividad de la dialéctica oral, que es algo serio (*spoudaion*), y no en el juego (*paidía*) de la escritura, que si bien atrae por presentarse como un aprendizaje rápido y divertido, tiene un costo demasiado elevado al tornar

⁹ Fedro 258 d-e.

¹⁰ Fedro 229 b.

¹¹ Fedro 229 c.

¹² Fedro 274 e.

¹³ Fedro 229 c.

¹⁴ Fedro 270 c. En este pasaje Platón no sólo presenta la imagen del hombre como microcosmos, por lo que en su interior reproduce, en menor escala, el exterior, sino que también recuerda la tesis de “una naturaleza emparentada (*syngénés*) consigo misma” del *Menón* (81 d) por la que el alma una vez que conoce una cosa –vgr., a ella misma- puede acceder al conocimiento de la naturaleza en su totalidad, debido a esta *philia* universal.

perezoso el pensamiento y hacer que el hombre se olvide de sí mismo, esto es, de quién es y qué debe hacer para descubrirlo. Este olvido de sí, por entregarse a aquél fraude lúdico, es signo de cierta muerte.

Por otra parte, no podemos obviar una nueva oposición que surge en este pasaje en relación con la dicotomía oralidad *versus* escritura, ya que se ha identificado la escritura como un juego, pero no como un juego cualquiera, sino como uno mortal, que inevitablemente se opone a la actividad seria que constituye la oralidad dialéctica. Si aquélla aboca a la muerte, ésta conduce a la vida, porque fecunda a la memoria y alumbraba la esencia de uno. En resumen, aparecen en escena un nuevo juego de oposiciones vinculadas a la oralidad y a la escritura: seriedad/juego y vida/muerte.

II. Motivos por los que Platón utiliza el mito para ilustrar los peligros de la escritura.

Resulta llamativo ver, no sólo en este diálogo sino en su obra en general, cómo un filósofo apasionado del discurso racional se sirve de un mito para explicar algo tan importante como es el peligro de la escritura que acecha al hombre. Es más, en este diálogo -tal como se aprecia en la imagen del carro alado o en el del origen de la escritura- se equipara en importancia el relato mítico al dialéctico, ya que el primero también es continente de verdad, como el segundo. Esta convicción platónica acerca del valor del mito permite entender que Sócrates reprenda a Fedro por su frívola y burlesca recepción del relato de *Thamus* y *Theuth*¹⁵. Por la misma razón, Sócrates crítica a esos “supuestos sabios”, los sofistas, que, en vez de asumir sin más los mitos, pierden el tiempo en tratar de racionalizarlos y tornarlos verosímiles¹⁶. No obstante, Platón no acepta cualquier mito -de lo contrario no tendría sentido la crítica que hace de los poetas en la *República*¹⁷-, sino sólo aquél que esté al servicio del discurso filosófico. Pero ¿por qué la dialéctica requiere del auxilio del discurso mítico? La razón estriba en su carácter persuasivo, en su *peithō*, algo de lo que puede adolecer el puro discurso argumentativo. Si bien éste es persuasivo para quien ha alcanzado un alto grado de desarrollo racional, no lo es para el común de los mortales; por eso, como sostiene en el presente diálogo, *sólo maneja con arte el género de los discursos, quien sabe crear el adecuado para cada tipo de alma*¹⁸. Por lo tanto, Platón contempla en el mito un arma útil para la *paideia*, siempre que sirva para refrendar una idea filosófica. Se trata de un poderoso refuerzo de la dialéctica, al cual le resulta más fácil que a ésta modificar la conducta, puesto que constituye un discurso que se dirige directamente al *thymós*, aquel resorte de las emociones que motiva a la acción. El mito es una palabra eficaz o una palabra-acción; razón por la cual Platón se sirve especialmente de ella para ilustrar sus enseñanzas de carácter ético y político, que tienen como finalidad esencial orientar la conducta individual y política hacia la armonía o la justicia.

¹⁵ *Fedro* 275 c.

¹⁶ *Fedro* 229 c- 230 a.

¹⁷ *República* 602 c-606 d. En general, Platón quiere destronar a los poetas de su liderazgo paidético por su nociva influencia en los jóvenes, ya que sus relatos míticos les enseñan como ideal de conducta aquella que se rige exclusivamente por las pasiones haciendo caso omiso a la razón.

¹⁸ *Fedro* 277 b.

III. Principales códigos utilizados por Platón en el Fedro para ilustrar su pensamiento.

Platón se sirve de ciertos códigos de su época para expresar su filosofía con el objeto de hacerla más comprensible. Los principales códigos que utiliza en el *Fedro* son los siguientes: el religioso, el médico y el agrícola- ritual. Me refiero a ellos a continuación.

a) El código religioso

En primer lugar, el hecho de utilizar un mito ya supone servirse de un código religioso, porque en éstos casi siempre intervienen dioses, potencias sobrenaturales o símbolos culturales. Pero nos llama la atención un código concreto, aquel que alude a la verdad de las encinas en el templo de Zeus en Dodona¹⁹. Cuenta Platón que hubo un tiempo en el que los jóvenes como Fedro asistían al templo de Zeus, en la región de Dodona, para escuchar la verdad profética que emanaba de las encinas. A tales jóvenes no les preocupaba que aquellas palabras surgieran de un árbol o una roca, sino sólo que expresaran la verdad. Con este relato Platón critica la desconfianza de Fedro hacia la verdad revelada en el mito de la escritura, simplemente porque proviene de un mito. Por tanto, Platón está oponiendo dos clases de actitud frente al discurso: aquella propia de la sofística, en la que lo determinante del discurso no es el contenido sino la génesis del mismo, en el cual lo realmente valioso no es *qué dice* sino *quién lo dice*; mientras que para el filósofo lo relevante no es el sujeto del habla sino la palabra misma, porque la verdad se impone implacablemente sin importar su origen.

b) El código médico

Éste código lo encontramos en la acción platónica de subsumir la escritura bajo la palabra *phármakon*²⁰. Este término pertenece al ámbito de la medicina, en la cual, como decíamos antes, es conocido su doble efecto: el curativo, cuando pone fin a una enfermedad al haber sido administrado en las dosis justas, en cuyo caso el fármaco es sinónimo de medicina, y el tóxico, cuando se aplica en una dosis excesiva, por lo que aquí el fármaco adquiere el sentido de droga o de veneno. El hecho de que Platón utilice para la escritura un calificativo cuyo significado es doble o ambivalente como el *phármakon*, nos descubre que las letras no tienen por qué ser siempre nocivas, sino que, quizás, pueda haber un uso de ellas que resulte beneficioso. La significación más profunda de esta ambivalencia del *phármakon* en la comprensión del concepto de escritura platónica se analizará en el último apartado de este ensayo.

c) El código agrícola y ritual

Se trata de un código agrícola, porque Platón va a comparar un tipo de siembra realizado en un jardín de Adonis²¹ con el aprendizaje de la escritura²²; y es

¹⁹ Fedro 275 b- c.

²⁰ Fedro 275a.

²¹ Un jardín de Adonis es un tiesto plano con tierra en donde se plantaban semillas de germinación y extinción rápida. Según un escolio de la época, parece ser que la expresión "jardín de Adonis" pasó a ser sinónimo de vida breve y fugaz, vid. SIMMS, R. R. (diciembre de 1997). «Mourning and Community at the Athenian Adonia». *The Classical Journal* 93 (2): 121-141. Por otra parte, Marcel Detienne en *Los jardines de Adonis*, recoge el proverbio griego "más estéril que un jardín de Adonis"; a lo que añade también el significado de inmadurez, porque el fruto muere antes estar maduro, y superficialidad, porque germina sin esfuerzo, vid. DETIENNE, M., *The gardens of Adonis: spices in Greek mythology*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1977.

²² Fedro 276 b.

ritual, porque esta práctica agrícola era un rito funerario de la época que realizaban las mujeres en la fiesta de las Adonias, aquéllas instauradas en honor de Afrodita y de Adonis. Platón se sirve de esta simbología ritual y mitológica de Adonis para contraponer dos tipos de discurso y de aprendizaje. Con respecto al discurso, Platón nos presenta uno cuyo sentido se agota y concluye en el significante del grafema, simbolizado por los jardines de Adonis; y otro, “hermano legítimo de éste”²³, cuyo significante, la dialéctica oral, es el punto de partida de esa semilla inmortal del *lógos* que aspira a germinar en el alma. La dialéctica, a su vez, es simbolizada aquí por el legítimo arte de la agricultura. Por otra parte, y en correspondencia con tales discursos, esa *agricultura de azotea* en honor a Adonis, se identifica con el aprendizaje a través de la escritura y se opone a la *agricultura estacional*, propia del labrador sensato, que representa el aprendizaje desde el alma.

La razón por la cual Platón eligió este código agrícola para dar cuenta del fenómeno educativo está en la concepción de la época del *lógos* (discurso) como *zôon*, esto es, como organismo vivo. Esta visión del *lógos* como viviente es recogida por Platón en el *Fedro*, donde sostiene que un discurso bien hecho ha de ser semejante a un animal, al cual, para que sea tal, no puede faltarle ninguna parte, esto es, no puede ser acéfalo o sin pies, sino que ha de disponer de todas las partes necesarias y han de hallarse éstas perfectamente combinadas entre sí²⁴. Análogamente, el discurso, tanto oral como escrito, para estar perfectamente compuesto ha de estar constituido de todas las partes esenciales, y éstas, a su vez, han de armonizarse entre sí y con el todo. Esta interpretación le abre camino al filósofo para tratar, si no zoológicamente, sí *biológicamente* al *lógos*. Parangonando el código educativo con el agrícola, si se concibe el *lógos* o discurso correcto como un organismo, éste tendrá que estar regido por un principio y un fin. El principio será la dialéctica, y el fruto final, la verdad (*alétheia*). Precisamente estos son los agentes que fundamentan el aprendizaje oral, aquél que despierta al alma de su olvido.

Por consiguiente, tenemos que la escritura es como Adonis, seductora, ataviada de aromas y afeites que embelesan a cualquiera, cuyo único objeto es la búsqueda del placer. Efectivamente, la escritura es placentera porque regala ideas al liberarnos de la paciencia de seguir un camino largo y esforzado de conocimiento. Ella nos pone las cosas fáciles al hacer germinar de inmediato lo que por naturaleza tardaría mucho más; y es que, como ilustra Platón en el *Fedro*, las semillas de los jardines de Adonis tardan solamente ocho días en salir, frente al ciclo de 8 meses que supone la *cerealicultura*, que es propia de la agricultura estacional. Su ejercicio es un juego, una fiesta, algo frívolo y divertido que nos causa esparcimiento y fruición contrastando con el proceder serio de la actividad dialéctica. Pero además de la evidente oposición entre el juego y lo serio, irrumpe ahora otra dualidad igualmente importante: *téchnē* versus *physis*.

Los jardines de Adonis contienen las semillas en artefactos, no en espacios naturales como las tierras de la agricultura convencional. Análogamente la escritura

²³ *Fedro* 276 a. Respecto de la designación del discurso oral como hermano ilegítimo, ver el último apartado de este ensayo.

²⁴ *Fedro* 264c.

también es una *téchnē*; es como un recipiente artificial que contiene la semilla del *lógos*, frente al espacio natural de la *mnémē*, ámbito en el que eficazmente eclosiona el esperma del *lógos*. Pero además, la escritura es una precaria *téchnē* porque no produce nada, tan sólo se limita a imitar a la oralidad. La escritura engaña al alma al convencerla de que contiene una simiente fértil. De esta manera la confunde, alejándola de su cometido fundamental: conocerse a sí misma a través del pensamiento, el cual no es más que el diálogo del alma consigo misma. La supuesta verdad que puede proporcionar este arte de la escritura se desvanece enseguida; ya que la “verdad” que no es fruto del esfuerzo y cuidado, es decir, que no emana del aprendizaje interior, se disemina. El desentrañar lo que somos descifrando el texto inscrito latente en el alma por la memoria es inaccesible desde el juego, sólo es alcanzable mediante la seriedad dialéctica.

Para resumir todo esto, a continuación expondremos un esquema de oposiciones temáticas que revelan las principales implicaciones que caracterizan a la escritura, simbolizada por Platón mediante la imagen de los jardines de Adonis o agricultura de azotea, y a la verdadera pedagogía del *lógos* vivo, representada por la agricultura estacional. Para ello, nos serviremos del método analítico de oposición binaria que utiliza Lévi-Strauss para comprender los mitos.

	Agricultura de azotea	Escritura	Agricultura estacional	Oralidad
Tipo de cultivo	Horticultura	Ideas putescibles	Cerealicultura	Ideas imputescibles
Sentido	Adonis	<i>Phármakon</i>	Démeter	Dialéctica
Ritual	Adonias	Culto a la fruición	<i>Thesmophórias</i>	Culto al recogimiento
Cultivadores	Mujeres	Sofistas/ <i>logógrafos</i>	Hombres	Filósofos
Tiempo	Ocho días	Breve	Ocho meses	Largo
Carácter	<i>Téchnē</i>	<i>Téchnē</i>	<i>Physis</i>	<i>Physis</i>
Elaboración	Sin esfuerzo	Sin esfuerzo	Esfuerzo	Esfuerzo
Simiente/lógos	Estéril	Sin diálogo interno	Estéril	Diálogo interno
Fruto	Sin frutos sin alimento	<i>Hypómnēsis</i>	Fruto/alimento	<i>Mnémē</i>
Objeto	Placer	<i>Paidía</i>	Germinación	<i>Paideia</i>
Finalidad/ <i>Télos</i>	Muerte	Olvido	Vida	<i>Alétheia</i>

IV. El verdadero concepto platónico de la escritura. ¿Expresa *Thamus* el pensamiento de Platón?

Hasta ahora he desarrollado el pensamiento de *Thamus* acerca de la escritura y he identificado aquellas partes del diálogo que parecen ratificar tal posición. Sin

embargo, quedarnos aquí supondría no comprender el mensaje sobre el lenguaje escrito que Platón desea comunicar en el *Fedro*. Para acceder al verdadero concepto platónico de escritura hemos de fijar la atención en dos elementos cruciales del diálogo: en primer lugar, en aquellas palabras o potencias que evocan sentidos ambivalentes o indeterminados, esto es, que conjuntan en sí un doble significado absolutamente opuesto; éstas son: *phármakon*, *Móusai*, *Pan* y *philia*. Y en segundo lugar, se requiere destacar los pasajes que se enfrentan a la postura de *Thamus* incluyendo aquellos en los que figuran los términos, en los cuales Platón valora o da por supuesta la escritura.

Phármakon: La elección de esta palabra ambigua, para caracterizar la esencia de la escritura, constituye una de las claves que revela el concepto platónico de la escritura. Esta palabra es una constante en su obra y su ambigüedad recibe tratamientos dispares en sus diálogos²⁵; así en el *Protágoras* o *Filebo*, por ejemplo, el *phármakon* se presenta como dolor aparente que contiene un bien, mientras que en el mito de *Thamus* significa lo inverso: un bien aparente que oculta un poder maléfico, falsa sabiduría y no verdad.

Como hemos visto a lo largo de este ensayo, dicha palabra contiene variados y opuestos significados, tales como “remedio, medicamento, veneno, bebedizo, hechizo o tintura”. Esta pluralidad y polaridad de sentido se ejemplifica claramente en el ritual de los *pharmakoi*, que se celebraba en la antigua Grecia en razón de algún desastre ocurrido en la ciudad o bien con motivo de alguna fiesta de purificación. Tal es el caso de las Targelias, por ejemplo, instituidas en honor a Apolo, el dios purificador por excelencia. Se llamaba *pharmakós* al chivo expiatorio o víctima que había que sacrificar para erradicar el caos y restaurar el equilibrio en la ciudad. Concretamente, en la ceremonia de las Targelias, los *pharmakoi* eran fustigados por las calles de la ciudad con ramas de higuera y tallos de cebolla mientras eran conducidos afuera de la misma. Esta forma de proceder ilustraba la dicotomía exterior/interior, donde lo primero se consideraba como una amenaza, como símbolo de enfermedad o desastre, mientras que lo segundo, que era representado por la ciudad misma, ilustraba la salud y el orden. Con respecto al *pharmakós*, éste era una figura que, si bien por un lado, significaba un personaje maléfico por ser considerado el agente responsable del mal acaecido a la ciudad, por el otro, era expresión de medicina o remedio, porque su sacrificio suponía el fin de la impureza y la devolución de la armonía.

Es esta dimensión negativa de la escritura, la más frecuente en la mayor parte de los pasajes del *Fedro*. En el mito de Oritía, por ejemplo, se presenta a *Pharmákeia* como una deidad perniciosa porque provoca la muerte de la Nereida; en el episodio en que Sócrates advierte ser atraído fuera de la *polis* a causa del discurso escrito de Fedro, califica a éste de *phármakon*, en el sentido de “hechizo” o “embrujo” que confunde a la mente e impide pensar; y en el propio mito del origen de la escritura, *Thamus* niega a *phármakon* su connotación de remedio, por eso sostiene “no es, pues, un fármaco (=remedio o medicina) de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio”.

²⁵ Vid. *Cármides* 155e, *Crátilo* 394a, *Protágoras* 354a, *Fedón* 63d, *República* 459c, *Timeo*, 89c, *Leyes* 649a.

Con todo, Platón no erradica del significado de este término su otro polo de carácter positivo. Es decir, no condena de forma absoluta este nuevo lenguaje de la escritura que ha irrumpido en su cultura y cuya difusión es inevitable, sino el uso perjudicial del mismo. Platón atisba los males que puede ocasionar la escritura, por ello, si bien ya no puede evitar su difusión e irradiación, lo que sí puede hacer es marcar límites a la misma, para que sea bien usada. Entre sus límites está el no buscar otra cosa que la verdad, asemejándose en la medida de lo posible al discurso oral, el cual deja de tener por meta la pura persuasión tan codiciada por los sofistas. A diferencia de éstos, se ha de rechazar la sobrevaloración del discurso escrito, y apreciarlo no como un fin en sí mismo más allá del cual no hay más que decir ni pensar, sino como un instrumento que ha de subordinarse a la búsqueda de la verdad. Por otra parte, la escritura jamás debe ser depositaria de la verdad en su totalidad, ya que es buena para unos pocos, mientras que su uso por el hombre común puede ser desastroso²⁶, por las posibles malinterpretaciones teóricas y sobre todo por su eventual instrumentalización con miras a tiranizar a los demás. Lo que distingue a un filósofo del que no lo es, es que su saber no se identifica tanto con lo que escribe cuanto con lo que atesora para sí en su alma²⁷.

a) *Las Musas y el canto de las cigarras*²⁸.

Este relato mítico es muy significativo en el *Fedro*, ya que por su intermedio Platón revela la doble dimensión que puede tener la escritura en cuanto *phármakon*. Efectivamente, al igual que la escritura, las Musas son ambivalentes, ya que tienen la capacidad de decir tanto mentiras como verdades²⁹. A su vez, las cigarras también provocan un doble efecto, ya que, según el caso, pueden adormecer al pensamiento o comunicarse con las Musas para que éstas premien a los humanos con determinados dones. Pero examinemos mejor el relato para ilustrar esto:

Este relato marca una gran diferencia con respecto al mito de *Theuth* y *Thamus* en cuanto a la interpretación que podemos hacer de la actitud de Platón ante la escritura. Un indicio en este sentido es el contexto en el que es presentado este mito por Sócrates, a saber, una discusión sobre las condiciones que hacen que un discurso esté bien o mal escrito, lo cual ya presupone que la escritura no es necesariamente perniciosa, sino que puede dar lugar a un buen o un mal uso. Precisamente, esta distinción entre un buen uso de la escritura y otro perjudicial aparece simbólicamente en el mito de las cigarras:

“Se cuenta que en otros tiempos, las cigarras eran hombres de esos que existieron antes de las Musas, pero que, al nacer éstas y aparecer el canto, a algunos de ellos los *sacó tan fuera de sí (exoplágēsān) el placer que se pusieron a cantar sin acordarse de comer ni beber, y en ese olvido se murieron*”³⁰.

²⁶ *Fedro* 275 e.

²⁷ *Carta VII* 344c-d.

²⁸ *Fedro* 259b - c.

²⁹ HESÍODO, *Teogonía* 25. Gredos. Madrid. 2000. Platón recoge el carácter doble de las Musas que presenta Hesíodo en esta obra, las cuales afirman: “sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades: y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad”.

³⁰ *Fedro* 259 b-c. Las cursivas son nuestras.

Este es el destino que aguarda al hombre que incapaz de oponer resistencia al hechizo de la escritura, queda atrapado en el placer que supone aprender sin esfuerzo, alejando de sí ese doloroso parto del alma en que radica el verdadero conocimiento. De esta manera, un mal uso de la escritura -simbolizado por las Musas- conduce al hombre *fuera de sí*, debido al placer tiránico, lo que provoca el olvido de su cometido fundamental que no es más que *mirar en su interior*, esto es, conocerse a sí mismo. Esta actividad es al alma lo que al cuerpo es comer y beber. Y como esta tarea de autoconocimiento sólo es posible mediante el cultivo de la memoria, ya que aprender es recordar³¹, ese olvido significa la muerte de la propia memoria. En este pasaje, por tanto, se muestra el ámbito pernicioso del *phármakon* -la posición de *Thamus*- y la dimensión dañina de las Musas como potencias engañadoras.

El mito continúa con la conversión de aquellos hombres en cigarras, las cuales “recibieron de las Musas ese don de no necesitar alimento alguno desde que nacen y, sin comer ni beber, no dejan de cantar hasta que mueren, y, después de esto, el *de ir a las Musas a anunciarles quién de los de aquí abajo honra a cada una de ellas*”³². Nos encontramos ahora que las cigarras -intermediarias de los hombres y las diosas-, al igual que las Musas, hechizan con su canto al pensamiento, volviéndolo perezoso e incapaz de resistirse a seostar al mediodía³³. Sin embargo, aquél que como Aquiles ante el canto de las sirenas, las sortea, resistiéndose a ese placer inmediato que supone silenciar la razón y privilegiar la pasión, es recompensado, como el protagonista homérico con su retorno a Ítaca:

“Pero si acaso nos ven dialogando y sorteándolas como a sirenas, sin prestar oídos a sus encantos el don que han recibido de los dioses para dárselo a los hombres, tal vez nos la otorgasen complacidas”³⁴.

De esta manera, el filósofo es aquel que se relaciona con la escritura así como Aquiles con las Sirenas, dominando el goce instantáneo en aras de una recompensa mayor, aunque su logro exija esfuerzo y penuria. Por tanto, aquel que hace un uso moderado de la escritura, al no considerarla un medio exclusivo de aprendizaje ni un sustituto de la memoria y mucho menos un medio sobre el cuál derramar la verdad en su totalidad, es recompensado por las Musas con ese arte del discurso³⁵, único puente de que dispone el hombre para acceder a la verdad. En este preciadísimo don se desvela aquella otra dimensión de las Musas, que es su capacidad de revelar la verdad. Ellas poseen esta habilidad porque son hijas de *Mnēmosynē*, y la memoria es la epifanía del *logos*, o sea, la morada de la verdad.

Esta recompensa deviene de cuatro Musas: Terpsícore, musa de la danza; Erato, musa de la poesía amorosa, y muy especialmente Calíope y Urania, musas de la filosofía, de las cuales la primera representa la elocuencia y la poesía épica y, la segunda, la astronomía y las matemáticas. Así continúa diciendo Sócrates:

³¹ *Menón* 81 d. Gredos. Madrid. 1992.

³² *Fedro* 259 c.

³³ *Fedro* 259 a.

³⁴ *Fedro* 259a.

³⁵ *Fedro* 259c ss.

“En efecto, a *Terpsícore* le cuentan quién de ellos la honra en las danzas, y hacen así que los mire con más buenos ojos; a *Erato* le dice quiénes la honran en el amor, y de semejante manera a todas las otras, según la especie de honor propio de cada una. Pero es a la mayor, *Calíope*, y a la que va detrás de ella, *Urania*, a quienes anuncian (las cigarras) *aquellos hombres que pasan la vida en la filosofía y honran su música*. Precisamente éstas, por ser de entre las Musas las que tienen que ver con el cielo y con los discursos divinos y humanos, son también las que dejan oír la voz más bella”³⁶.

Es importante destacar que, de las nueve Musas, Platón solo menciona a estas cuatro en virtud de su apelación a los elementos previos y necesarios para adquirir el conocimiento dialéctico. En primer lugar, al destacar la importancia de honrar a la danza -asignada a *Terpsícore*-, está aludiendo a la *gymnastiké*, que junto a la *mousiké*, es una disciplina imprescindible de la educación básica. Un hombre que aspira a ser filósofo ha de haber cultivado cierta gimnástica simple que eleve su cuerpo a la excelencia de su psique³⁷, entendiendo por simple aquello que estimula un carácter bueno dotado de hermosos valores morales³⁸. En segundo lugar, figura *Erato*, quien concede el don del amor, es decir, el deseo de sabiduría, de contemplación de la verdad. De esta manera, Platón muestra la relación indisociable entre *erôs* y dialéctica, ya que sin el estímulo del deseo³⁹, sin el reconocimiento de una carencia, esto es, de la propia ignorancia, no puede iniciarse el camino de ascenso al bien. De hecho, el filósofo es la personificación del *daímōn Erôs* porque, como él, es un ser híbrido, atrapado entre dos mundos, que en su caso son: el de la sabiduría y el de la ignorancia.⁴⁰ Y finalmente, destaca entre los dones más importantes aquellos derivados de las Musas de la filosofía: *Calíope* y *Urania*, de las cuales, la primera brinda el don de la elocuencia, de la *peithô*, que ha de acompañar a todo discurso hecho con arte, ya sea escrito o hablado, para que sea efectivo; y la segunda, otorga el conocimiento de las matemáticas -propedéutica de la dialéctica, ya que eleva el alma del ámbito de la generación al de las formas⁴¹-, y también el de la astronomía. Estas dos Musas al estar vinculadas con el cielo, esto es, con los dioses -únicos poseedores de la sabiduría- “dejan oír la voz más bella”⁴², es decir, la más verdadera. De esta manera conceden la facultad de comunicar sentido, a saber, de que su discurso diga algo, exprese verdad. “quién no filosofa como debe, no será nunca capaz de decir nada sobre nada”. Ese es el premio que se concede a aquellos “que pasan la vida en la filosofía y honran su música”; y por cierto, esta asociación entre filosofía y música figura ya en el *Fedón* donde Sócrates caracteriza a la filosofía como “la más grande música”⁴³.

³⁶ *Fedro* 259 d. Los paréntesis son nuestros.

³⁷ *República* 402 d. Trad. J. M. Pabón y M. Fernández G, Instituto de Estudios Políticos. Edición bilingüe Madrid. 1949. “Si hay alguien en quien coincidan una hermosa exposición espiritual y cualidades físicas del mismo tipo que respondan y armonicen con ella, ¿no será éste el más hermoso espectáculo para quien pueda contemplarlo?”.

³⁸ *República* 400 e.

³⁹ Esta idea será recogida por Aristóteles, el cual afirma en el libro primero de la metafísica que “todos los hombres por naturaleza desean saber”. Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid. 2000, 980 a 21.

⁴⁰ Para el carácter intermedio de *Eros*, véase *Banquete* 202 d-204 d en *Diálogos*, Gredos, Madrid 1992.

⁴¹ *República* 525 c. En adelante, utilizaremos siempre esta traducción.

⁴² Aquí aparece la vinculación entre verdad y belleza.

⁴³ *Fedón* 61 a. *Diálogos*, Gredos, Madrid 1992.

b) El arte del discurso escrito.

Paso a considerar ahora el interesante pasaje del *Fedro* en cuyo marco se introdujo el mito de las cigarras. Esta parte del diálogo se abre con la invitación que hace Sócrates a Fedro, para pensar el problema de la escritura de un discurso:

“¿Cuál es, pues, *la manera de escribir o no escribir bien? ¿Necesitamos, Fedro, examinar sobre esto a Lisias o a cualquier otro que alguna vez haya escrito o piensa escribir, ya sea sobre un asunto público o privado, en verso como poeta, o sin verso como un prosista?*”⁴⁴.

Mediante esta pregunta Platón pasa a tomar parte en el debate de las escuelas retóricas de la época acerca de si un buen orador ha de improvisar su discurso o ponerlo por escrito. El hecho de que Fedro tratara de ocultar el discurso escrito de Lisias y reconociera las críticas que se le hacían a éste por la escritura es muy sintomático de la fuerza que tenía entonces esta discusión. Platón entra en el debate, pero su genio le lleva mucho más allá de la discusión retórica y ella le sirve de ocasión para examinar en general el problema del lenguaje oral y el escrito, y su significación filosófica.

Ya en el planteo de la cuestión, se puede apreciar un giro radical en la actitud platónica hacia la escritura, en comparación con lo que hemos visto hasta aquí. Ahora el tema ya no es la superioridad del discurso oral frente al escrito ni sus peligros, sino *cómo diferenciar el buen discurso escrito del que no lo es*; o sea, el debate se dirige a establecer las bases de un auténtico arte de la escritura, a saber, como propone el propio Sócrates:

“*Intentaré explicarte, sin embargo, como hay que escribir, si lo que se quiere es que, en la medida de lo posible, el discurso tenga arte (téchnē)*”⁴⁵.

No hay de partida una valoración negativa de la escritura, sino que se la pone en un nivel de cierta igualdad con la oralidad, en tanto que ambos discursos están sometidos a la misma regla de rectitud y perfección:

“Luego es cosa evidente, que *nada tiene de vergonzoso poner por escrito las palabras (...)* pero lo que sí que considero vergonzoso es el no hablar ni escribir bien, sino mal y con torpeza”⁴⁶.

La tesis de Platón, puesta en boca de Sócrates, es que la retórica, entendida como una capacidad de persuasión basada en la mera verosimilitud, no ha alcanzado la categoría de verdadero saber o arte (*téchnē*), sino de mero pasatiempo, pues “no hay arte de hablar ni lo habrá jamás si no está basado en la verdad”⁴⁷. La razón fundamental es que, aun partiendo de la autocomprensión que tenían los retóricos de su oficio como una actividad basada en el conocimiento de lo verosímil (*eikós*)

⁴⁴ *Fedro* 258 d-e. Las cursivas son nuestras.

⁴⁵ *Fedro* 271 c-d. Trad. de E. Lledó, con modificaciones nuestras. Las cursivas son nuestras.

⁴⁶ *Fedro* 258 d. Las cursivas son nuestras.

⁴⁷ *Fedro* 260d.

y sólo de lo verosímil, puesto que esto se define por su semejanza con la verdad (*alétheia*), el desconocimiento de la verdad convierte a esta actividad en una tarea que procede a tientas, sin que el orador pueda distinguir si persuade al auditorio de algo verdadero o de algo verosímil.

Para constituirse como *téchnē* el que dice o escribe discursos ha de cumplir las siguientes exigencias: En primer lugar, ha de conocer la verdad de aquello sobre lo que habla o escribe⁴⁸. En segundo lugar, ha de ser capaz de definir lo que es cada cosa en sí, y definiéndola, saber también dividirla en sus especies hasta lo indivisible⁴⁹. En tercer lugar, el discurso ha de estar dispuesto al modo de un organismo vivo, es decir, constituido por todas las partes que le sean esenciales, ordenadas de acuerdo a un principio unificador⁵⁰. En cuarto lugar, conocer la naturaleza del alma, distinguir sus distintas clases y temperamentos, y saber adaptar los diversos géneros de discurso a los diferentes tipos de alma⁵¹. Finalmente, ha de conocer el *kairós*, esto es, saber cuándo es el momento oportuno para hablar o para callar⁵². Sólo siguiendo estas reglas se alcanza “la belleza y perfección en la posesión de este arte, mas no antes”⁵³.

Así pues, Platón considera legítimo que el filósofo se sirva del discurso escrito siempre que éste se halle sujeto a las reglas antedichas, y que, ante todo, su saber no se reduzca a lo escrito, sino que en comparación con lo que guarda y aspira en su ser, las letras resulten pobres. Por eso mismo, aquel cuyo conocimiento no se identifica con la escritura “sino con la meta de sus esfuerzos”, no ha de ser llamado escritor *-logógrafo-* sino filósofo.

“Si alguno de vosotros compuso tales escritos con conocimiento de lo verdadero y teniendo cómo defender contra objeciones lo escrito y se siente él mismo capaz de demostrar que poca cosa son sus escritos, *no habrá que llamarle con nombre tomado de ‘escritor’, sino con el de la meta de sus esfuerzos* (...) Llamarle con el de sabio me parece, Fedro, excesivo porque sólo conviene a Dios. *El de filósofo u otro parecido le vendría mejor*”⁵⁴.

c) *La escritura como hermana legítima de la oralidad. Escritura y filosofía.*

Existe otro pasaje importante en el que Platón eleva el valor de la escritura al llamarla *hermana del discurso oral*. Lo peculiar de esta caracterización es que tiene lugar en un momento del diálogo en el cual Sócrates está criticando abierta y duramente el discurso escrito al compararlo con la pintura⁵⁵, porque sus palabras parecen tener vida pero en realidad son cadáveres que no pueden dar cuenta ni de sí mismas, ni responder a pregunta alguna. Al encontrarse este párrafo inmerso en

⁴⁸ Cf. *Fedro* 277 b-c.

⁴⁹ Cf. *ibid.*

⁵⁰ *Fedro* 264c.

⁵¹ Cf. *Fedro* 271a-b.

⁵² Cf. *Fedro* 272a.

⁵³ *Fedro* 272 b.

⁵⁴ *Fedro* 278c-e. Las cursivas son nuestras. Sigo aquí la traducción de García Bacca, edición bilingüe: *Hippias Mayor-Fedro*, UNAM, México, 1945.

⁵⁵ *Fedro* 275 d. La comparación de la escritura con la pintura no es casual, ya que ésta también podría ser designado en griego con la palabra *phármakon*, en el sentido de magia o hechizo, pues hace parecer vivo lo que está muerto.

este cuestionamiento es muy fácil que pase inadvertida esta estimación positiva del discurso escrito, que relativiza en algún grado la crítica. El texto dice así:

“Entonces, ¿qué? ¿Podemos dirigir los ojos hacia otro tipo de discurso, *hermano legítimo (adelphón gnésion)* de éste (del discurso escrito), y ver cómo nace y cuanto mejor y más fuertemente se desarrolla?”⁵⁶.

Lo esperable en este contexto sería que Platón hubiera definido el discurso escrito como “imagen” o “imitación” del discurso oral; sin embargo, en vez de establecer una relación de participación entre el uno y el otro, nos sorprende con una relación de parentesco. Con esto los está situando a un mismo nivel, ya que si el discurso oral es hermano del escrito, es evidente que este también es hermano de aquél, pues la hermandad es una relación simétrica. El carácter de legítimo o ilegítimo es irrelevante, pues, aunque Platón hubiera querido afirmar que el discurso escrito es hermano “ilegítimo” del oral –cosa que desde luego no es así–, pues esta condición no anula el vínculo filial que los une.

“Además, inmediatamente después Platón nos sigue sorprendiendo con su definición de la oralidad dialéctica como aquel discurso “que *se escribe (gráphēi)* con ciencia en el alma del que aprende”⁵⁷.

Es realmente paradójico que en una argumentación que pretende criticar la escritura mostrando su inferioridad con respecto a la oralidad dialéctica, y su radical oposición, se lleve a cabo el *enjuiciamiento de la escritura mediante la propia escritura* y se utilice una *metáfora suya* para definir el aprendizaje de la dialéctica oral. Esta imagen no sólo revela una aceptación pasiva de la escritura por parte de Platón, sino que podría estar apuntando hacia la reconciliación de ambos lenguajes. De esta manera, el discurso dialéctico vendría a ser, en realidad, el escrito supremo, puesto que sus palabras al penetrar en un alma fértil se inscriben en ella a modo de grafema, superando la fugacidad propia de cualquier decir y adquiriendo ese carácter permanente propio de la letra. Visto así, la finalidad de la oralidad es convertirse en escritura, pero no sobre una materia muerta, sino sobre el alma, fuente vital que tiene el poder de despertar la memoria y así aproximarse a la verdad.

Con respecto a la vinculación entre escritura y verdad o escritura y filosofía, es significativa la siguiente declaración de Sócrates: “*Antes de que alguien vea la verdad de aquello sobre lo que habla o escribe (...)* y por este procedimiento se haya llegado a conocer a fondo la naturaleza del alma...”⁵⁸. En este pasaje, Platón, en contraste con lo afirmado por *Thamus* y en general con todos aquellos textos que estigmatizan la escritura, no la considera incompatible con la verdad; es decir, las letras pueden ser receptáculo de la verdad al igual que el logos vivo del habla, de modo que el filósofo se puede servir del discurso escrito para expresar sus ideas, siempre que lo haga con moderación.

⁵⁶ Fedro 276 a. Los paréntesis son nuestros.

⁵⁷ Fedro 276 a. Los paréntesis y cursivas son nuestros.

⁵⁸ Fedro 277 b

d) Pan y Philía. Reconciliación entre oralidad y escritura.

A lo largo de este ensayo he presentado y analizado dos conceptos distintos de escritura presentes en el *Fedro* de Platón. Por un lado, se encuentra una imagen crítica de la misma representada por la visión de *Thamus*, en la cual se advierte de los peligros de esta técnica que, en vez de ser remedio de la memoria no es más que veneno de la misma, al producir solamente olvido y olvido en las almas que la cultiven. Por otro lado, como hemos visto, figuran una serie de pasajes que refutan la posición de *Thamus*, al valorar la escritura e incluirla como parte del ejercicio filosófico. Llegados a este punto, uno no puede dejar de preguntarse cuál de las dos posturas representa el verdadero pensamiento platónico acerca de la escritura. Quizás la posible respuesta se halle en el pasaje que cierra este diálogo, en la plegaria que Sócrates dirige a la divinidad:

“Oh querido *Pan*, y todos los otros dioses que aquí habitéis, concededme que llegue a ser bello *por dentro*, y todo lo que tengo *por fuera* se enlace en amistad con lo de dentro; que considere rico al sabio; que todo el dinero que tenga sólo sea el que pueda llevar y transportar consigo un hombre sensato, y no otro. ¿Necesitamos alguna otra cosa, Fedro? A mí me basta con lo que he pedido”⁵⁹.

Creo que en esta plegaria puede reconocerse el deseo de Platón de conciliar la *escritura*, que es recuerdo o aprendizaje *desde fuera*, con la *oralidad*, que es recuerdo o aprendizaje *desde dentro*. Se debe notar que esta rogativa no está dedicada a cualquier dios, sino precisamente a Pan, que es el dios conciliador por excelencia, ya que es una divinidad, mitad hombre, mitad macho cabrío. En el seno de Pan se unifican y superan las oposiciones entre lo divino y lo humano, lo humano y lo animal, y lo animal y lo divino. Así pues, Pan es la deidad indicada para superar la dicotomía de la oralidad/escritura que ha predominado en gran parte del diálogo. Pero además, Platón no apela a cualquier clase de vínculo entre la oralidad y escritura, sino al enlace amistoso de ellas. La aparición de *philia* en esta plegaria es muy significativa, porque, como dirá posteriormente Aristóteles, sólo puede haber amistad allí donde hay semejanza⁶⁰; por tanto, lo que está señalando Platón es que el discurso escrito se ha de asemejar en la medida de lo posible al dialéctico, para romper al fin la barrera entre ambos.

Encontramos que estas líneas finales reconcilian o conjuntan las dos clases de estimaciones sobre la escritura -una negativa y otra positiva- con las que se ha lidiado a lo largo de todo el diálogo. Por tanto, como subrayamos al comienzo, la clave que revela el genuino concepto platónico de escritura es su condición de *phármakon*, calificativo con el que el filósofo la ha designado desde el principio. La escritura, por ende, es buena o nociva según como se la emplee. Será buena, si no constituye un reemplazo del verdadero aprendizaje y de la memoria, si no se recurre a ella como a un fin en sí mismo, sino como un medio subordinado a la dialéctica. Por el contrario, será nociva si se la emplea con este propósito.

⁵⁹ *Fedro* 279 a. Las cursivas son nuestras.

⁶⁰ *Ética Nicomáquea* VIII 3, 1158 b1-11; cf. VIII 6.

Puede verse un importante avance en esta línea de apreciación de la escritura, en una obra postrera de Platón: *el Político*, antesala de *las Leyes*. En éste podemos ver una progresiva valoración de la ley, que apunta a una cierta inversión de esa primacía oral sobre lo escrito defendido por *Thamus*, ya que se estima preferible que la ley -que es un escrito-, esté por encima del habla del gobernante. La causa de esta determinación proviene de la dificultad de hallar "en las ciudades rey comparable al que nace en las colmenas, único sin más -y superior en cuerpo y alma-", motivo por el cual "necesario es, según parece, que no reunamos para redactar leyes escritas, siguiendo las huellas de la constitución real y verdadera"⁶¹. De allí que Platón presente como la mejor constitución aquella que no desobedece los preceptos escritos, fundados en una larga experiencia y en los benévolo consejos de sabios gobernantes que existieron alguna vez⁶². Para garantizar la justicia se requiere de un instrumento que la inmortalice y la convierta en algo inmutable y absoluto para los hombres; este instrumento va a ser la *escritura del código legal*. Es más, en este diálogo la ley es presentada como custodia de la verdad⁶³, por lo que a partir de ahora el *graphêma* es garante del *logos*, porque tiene como objeto protegerlo del arbitrio de los tiranos y otros líderes injustos. Ahora Platón sostiene una vinculación directa entre la escritura y la verdad, dando culminación a esa tentativa de conciliación entre la dialéctica oral -morada de la verdad- y el lenguaje escrito, que hemos visto prefigurarse al final del *Fedro*.

⁶¹ *Político* 301e

⁶² *Político* 300b

⁶³ *Político* 300c.: Extr.-"He ahí, precisamente, por qué a los hombres que en cualquier aspecto establecen sus leyes y preceptos escritos, les queda como segundo recurso no consentir que ni un individuo ni la multitud cometan nunca la más mínima acción contra aquéllas" Sócr.- "Justo"; Extr "Entonces, ¿no serían esas leyes en cada caso imitaciones de la verdad, redactadas en lo posible conforme a las instrucciones de los entendidos?". Sócr.- "¿Cómo no?".

Bibliografía:

- AST, F.: *Lexicon Platonicum* ; 3.vol. New York. Burt Franklin. 1969.
- DETIENNE, M., *The gardens of Adonis: spices in Greek mythology. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1977.*
- GUTHRIE, W.K.C.: *A history of greek philosophy. The later Plato and the Academy.* Vol. V. Cambridge. Cambridge University Press. 1990.
- HESÍODO: *Teogonía.* trad. A. Pérez Jiménez en *Obras y fragmentos. Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Fragmentos. Certamen.* trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez. Madrid. Gredos.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale deux* . Plon.París. 1973.
- PABÓN, J. M.: *Diccionario manual Griego-español.* Barcelona. Vox.1986.
- PLATÓN: *Carta VII* en *Cartas.* Edición Bilingüe. Trad. M. Toranzo. Madrid. Instituto de estudios políticos.1954.
- PLATÓN. Diálogos. *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo.* Vol.II. Trad. J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F.J. Olivieri y J.L. Calvo.Madrid. Gredos.1992.
- PLATÓN. *Diálogos. Fedón, Banquete, Fedro.* Vol.III Trad. C. García. Gual, M.Martínez Hernández y E. Lledo Iñigo. Madrid. Gredos.1992.
- PLATÓN. *Diálogos. República.* Vol. IV. Trad. C. Eggers Lan. Madrid. Gredos.1998.
- PLATÓN. *Diálogos. Parménides, Teeteto, Sofista, Político.* Vol.V. Trad. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N.L. Cordero, Madrid. Gredos. 1988.
- PLATÓN. *Menón.* Trad. Alfonso Gómez Lobo. Santiago de Chile. Editorial Universitaria. 2002.
- PLATÓN. *Las Leyes.* Ed. Bilingüe. Tomo I y II. Trad. J.M. Pabón y M.F. Fernández-Galiano. Madrid. Centro de estudios constitucionales. 1983.
- REALE, G.: *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta.*Milano. RCS Libri.1998. Trad. española. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta.* Trad. R. Heraldo Bernet. Barcelona. Herder. 2002.
- SIMMS, R. R.. «Mourning and Community at the Athenian Adonia». *The Classical Journal* 93. (diciembre 1997).

El mito de *Thamus* y *Theuth*: sobre el problema de la oralidad y la escritura en el *Fedro* de Platón

BLANCA GALVEZ I.

Resumen:

En este ensayo me introduzco en la crítica de la escritura que hay en el *Fedro*, para mostrar la complejidad de la posición de Platón y destacar aspectos poco atendidos del diálogo, especialmente de la valorización de la escritura y su armonización con la oralidad. Para ello presto especial atención a ciertas palabras que tienen significado doble o ambivalente; y a ciertos pasajes en los que Platón expresa una opinión más positiva sobre la escritura. Mi estrategia es identificar los elementos simbólicos más relevantes para este punto, reflexionar sobre la razón por la cual Platón acude al mito para expresar los peligros de la escritura, analizar los códigos y juegos de oposiciones más destacados que él emplea y, finalmente, sumirme en el estudio de los términos y pasajes que expresan la reconciliación del discurso oral y el discurso escrito.

Palabras clave: Platón, Filosofía griega, lenguaje, mito.

The Mith of Thamus and Theuth: on the Problem of the Orality and the Writing in Plato's Phaedrus

Abstract

In this paper I get in the critique of the writing that we find in the Phaedrus, to show the complexity of Plato's position and to emphasize aspects little attended of the dialog, specially, about the value of the writing and his harmonization with the orality. For this I put special attention to certain words that have ambivalent meaning; and to some passages in which Plato expresses a more positive opinion about the writing. My strategy is to identify the most relevant symbolic elements for this point, to think about the reason for which Plato comes to the myth to express the dangers of the writing, to analyze the codes and games of oppositions more emphasized that he uses and, finally, to imbue squarely in the study of the words and passages that express the conciliation of the oral and the written speech.

Key words: Plato, Greek Philosophy, language, myth.



Imagen en portadilla: El dios Thot.