

¿Para qué la palabra? *Una aproximación marginal a Platón*

«Trying to learn to use words, and every attempt
Is a wholly new start, and a different kind of failure
Because one has only learnt to get better of words
For the thing one no longer has to say, or the way in which
One is no longer disposed to say it».

(T. S. ELIOT, *Four Quartets*, «East Coker», V)

La obra de Platón está teñida de una radical ambigüedad: incita, por un lado al análisis racional, atendido como vehículo progresivo de conocimiento; pero, por otro lado, señala con peculiar insistencia los límites de la razón, que acaban imponiendo su fuerza ciega e incontrolada. La articulación de ese conflicto es compleja, trágica en ocasiones y no exenta de ironía. Intentaré seguirla en una de sus manifestaciones más constantes: la tendencia hacia un discurso a medio camino entre el lenguaje lógico demostrativo y el balbuceo misterioso de los iniciados; en él irrumpen, junto a las argumentaciones y a la encuesta dialógica transparente, un residuo de oscuras potencias irracionales. La fuerza del deseo se abre paso entonces a través de metáforas y mitos, que lentamente van tomando aire de pesadilla. Ante ese torrente impetuoso, hecho de vivencias marginales e inquietas apelaciones a lo divino, la dialéctica sucumbe ineficaz y la filosofía queda anclada en la arena movediza del sentimiento, entre la lucidez y el desvarío.

Esta contradicción se torna especialmente dramática cuando Platón intenta fijar las posibilidades de la palabra, esa herramienta mediante la que cercamos el mundo. La marcha triunfal del logos aparece punteada por continuas frustraciones,

rodeada de huecos que atrapan y destruyen la coherencia del pensamiento. El problema recibe tratamientos muy distintos e incluso contrapuestos, pero surge siempre fuera del tema central debatido, como una especie de sobresalto ante algo que se resiste al conjuro de la razón. Son alusiones dispersas, irrelevantes en apariencia, con las cuales va configurándose un discurso subterráneo, poblado de riesgo y de incertidumbre. La sólida estructura del sistema se deja socavar por un constante signo de interrogación no explicitado, inconsciente y amenazador.

Para declararlo, me veré forzado a forjar conexiones que ensamblen apuntes dispersos en el tiempo y en el espacio de los diálogos; los textos van a ser sin duda un tanto traicionados, pero ése es un destino de los documentos escritos; fijados en palabras, permanecen abiertos al saqueo y a la distorsión de otras palabras. Toda interpretación tiene por ello algo de redundante y de superfluo, así como también cierta dosis de malignidad. Tal vez habría que dejar en paz los libros, limitándose a la mera lectura. Pero leer es ya interpretar y traicionar: de un modo, acaso, más resignado ante las dificultades del comprender, aunque no menos propicio a la pasión y al desencanto.

Desde sus primeros diálogos, Platón se mostró preocupado por el alcance del lenguaje y por su eficacia, centrándose ante todo en los «casos ejemplares» del discurso: la poesía, la retórica y la filosofía. Y no deja de ser llamativo el hecho de que en esas tres maneras de nombrar la experiencia encontramos una fuga hacia lo que no es experimentable, al menos en un sentido inmediato. Dicho de otro modo, la razón se encuentra allí siempre al fin desamparada, intentando pisar un suelo que se le sustrae de continuo. Merece la pena indagar cuál es el fondo de esa extraña situación.

1. *La destrucción de la poesía.*

El asunto resulta especialmente visible en el análisis de la creación poética. Desde antiguo, los griegos habían pensado

que el poeta no es responsable de lo que dice, pues recibe directamente una inspiración de las Musas: ellas controlan, por tanto, la verdad y la falsedad que transmiten los versos. Esta idea inquietante fue tematizada por Hesíodo¹ y pasó a formar parte de la «cultura común». Su eco llegó hasta Demócrito, que sentó las bases para elaborar una teoría de la inspiración: según él, en efecto, «lo que un poeta escribe con entusiasmo y aliento divino es sin duda bello»²; eso implica que nadie puede ser un buen poeta «sin inflamación de ánimo y sin una especie de hálito de locura»³. El lenguaje del poeta se configura, pues, al margen de la razón.

Este es el contexto del primer tratamiento amplio que dio Platón al tema de la poesía, en el diálogo juvenil *Ion*. La cuestión es planteada mediante un rodeo, a propósito del menester del rapsoda. Sócrates mantiene la tesis de que quien interpreta a un poeta no lo hace «gracias a una técnica y ciencia» (τέχνη και ἐπιστήμη); prueba de ello es que cada cantor ambulante se especializa en un poeta determinado: si su actividad fuera «científica», estaría en condiciones de representar por igual a todos los autores⁴. La habilidad que Ion posee para hablar de Homero no puede ser considerada «conocimiento» en sentido estricto, ya que se debe a una «fuerza divina» (θεία δύναμις), similar a la que ejerce la piedra magnética sobre una cadena de anillos. Sócrates se sirve de esta imagen para explicar el proceso de la inspiración poética: la Musa ejerce su primer influjo sobre ciertos hombres a los que torna «inspirados» (ἐνθεός), y a través de ellos otros van alcanzando el entusiasmo, es decir, la asimilación a lo divino⁵. Quienes de algún modo rozan el ámbito de la poesía son instrumentos de un poder superior.

1. Cfr. HESÍODO, *Teogonía*, 26-28; *Erga*, 10.

2. DEMOCRITO, DK 68 B 18.

3. DEMOCRITO, DK 68 B 17. El testimonio procede de Cicerón (*De orat.*, II, 4), que en otro pasaje vinculó expresamente a Demócrito con Platón en la defensa del origen divino de la inspiración poética: "Negat enim sine furore Democritus quemquam poetam magnum esse posse, quod idem dicit Plato". (*De divin.*, I, 38, 8).

4. Cfr. PLATÓN, *Ion*, 532 c.

5. Cfr. *op. cit.*, 533 d-e.

El discurso del poeta es incontrolable, anómalo, propio de «posesos»; al igual que los coribantes, el inspirado ha perdido el dominio de su razón: arrebatado por transportes báquicos, actúa en una clara situación de inconsciencia, que infunde el oculto pavor de lo incomprensible. Los poetas son intermediarios de la divinidad y sus palabras no están sometidas a los cánones habituales del lenguaje descriptivo. Su visión del mundo es desconcertante, porque proviene de una mirada que supera las planas perspectivas de los hombres: una mirada en profundidad, capaz de entregarnos insospechados perfiles de lo real. Por eso considera Platón que los poetas —y, derivadamente, los rapsodas y los actores— son los auténticos sabios (σοφοί) ⁶.

¿Pero qué tipo de sabiduría es la suya? Desde luego, no consiste en algo susceptible de ser desvelado sin más mediante la argumentación dialéctica. La condición humana del poeta ha de ser entendida como un género de locura: transmite sin voluntad un mensaje que procede en cada caso de un fondo ajeno y superior a las banalidades de la vida cotidiana. Los términos que escoge Platón para referirse a ese peculiar estado son altamente elocuentes: subrayan la perturbación mental que da origen a la poesía, enlazándola con la que impulsa a los profetas y adivinos; en los tres casos quedamos enfrentados a la palabra del dios.

«Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado (ἑνθεός), demente (ἔκφρων), y no habite ya más en él la inteligencia (νοῦς). Mientras posea este don, le es imposible al hombre poetizar y profetizar (...). Y si la divinidad les priva de la razón y se sirve de ellos como se sirve de sus profetas y adivinos es para que, nosotros, que los oímos, sepamos que no son ellos, privados de razón como están,

6. *Op. cit.*, 532 d:

“ION.—Por Zeus, que esto es lo que quiero, Sócrates. Pues yo me complazco oyéndoos a vosotros, los sabios.

SOCRATES.—Qué más quisiera yo sino que estuviesen en lo cierto, Ion. Sois vosotros, más bien, los que sois sabios, los rapsodas y actores y aquellos cuyos poemas cantáis. Yo no digo, pues, sino la verdad que corresponde a un hombre corriente”.

los que dicen cosas tan excelentes, sino que es la divinidad misma quien las dice y quien, a través de ellos, nos habla». ⁷

La verdad última —el pleno desocultamiento del mundo— es patrimonio de los dioses, que lo entregan fugazmente a los hombres en vislumbres ocasionales y dispersas. Pero se trata entonces de una verdad medida, incompleta, que no se posee a sí misma como tal. Por eso insiste Platón en el carácter «demencial» de la inspiración poética, provocada desde fuera con una clara violencia contra la razón. Desde esta perspectiva, la consideración de los poetas como «sabios» queda contagiada de una fina ironía: ellos, en efecto, transmiten sabiduría, pero no la ejercen; cuando se encuentran poseídos por el dios, han perdido su propia identidad personal.

Platón estaba muy escasamente interesado en las aportaciones de sus contemporáneos; consideraba que los antiguos, «siendo más valiosos que nosotros y viviendo más cerca de los dioses» ⁸, fueron depositarios de arcanos conocimientos que transmitieron fragmentariamente a la posteridad. Los poetas vendrían a ser algo así como pervivencias intempestivas de esa originaria presencia de lo divino en el mundo: por su mediación nos llega «un regalo de los dioses» ⁹, en forma de palabras que rebasan el sentido habitual de la comunicación. Y es un regalo de doble rostro: a la vez que desvela, produce la más profunda confusión. En el fondo —así lo pensó Heráclito— los mensajes del dios aparecen siempre como signos equívocos, abiertos a una múltiple interpretación: «el señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta, sino que señala» ¹⁰. El poeta moldea esas indicaciones con el artificio de un bello lenguaje, pero entonces las tergiversa inevitablemente.

La palabra del poeta surge, sin embargo, dotada de un movimiento propio, desligado de cualquier limitación humana. Y para reforzar aún más la estricta dependencia del quehacer

7. *Op. cit.*, 534 b-d.

8. PLATÓN, *Filebo*, 16 c.

9. *Cfr. ibid.*

10. HERÁCLITO, DK 22 B 93.

poético respecto de la divinidad, propone Platón el ejemplo de Tínico de Calcis: un autor mediocre que, bajo un influjo propicio, llegó a componer unos versos que lo harían inmortal.

«Con esto, me parece a mí que la divinidad nos muestra claramente, para que no vacilemos más, que todos estos hermosos poemas no son de factura humana ni hechos por los hombres, sino divinos y creados por los dioses, y que los poetas no son otra cosa que intérpretes de los dioses (οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἄλλ' ἢ ἐρμηνεῖς εἰσιν τῶν θεῶν), poseído cada uno por aquel que lo domine. Para mostrar esto, el dios, a propósito, cantó, sirviéndose de un poeta insignificante, el más hermoso poema lírico». ¹¹

Intérpretes de los dioses, mensajeros —como Hermes— de ocultas noticias, los poetas muestran en realidad las fisuras del mundo, lo que escapa a la comprensión del *logos*. Por medio de ellos irrumpe hacia el común de los humanos una fuerza originaria, que se diluye a medida que va expandiéndose. Queda así configurada una «cadena de la inspiración», descrita por Platón a través de un nuevo recurso a la imagen de la piedra imán: si los poetas son «intérpretes de los dioses», los rapsodas son «intérpretes de intérpretes» (ἐρμηνέων ἐρμηνεῖς) ¹², que comunican su seducción a otros hombres en una progresión inagotable. De esta suerte, lo divino invade hasta los últimos confines del universo, que aparece atravesado de irracionalidad: actuando en su cadena de intérpretes, el dios «arrastra el alma de los hombres a donde quiere, enganchándolos en esta fuerza a unos con otros» ¹³. Esta posibilidad siempre abierta introduce en el lenguaje unos márgenes incontrolados de distorsión: el sentido de nuestras descripciones de la realidad nos pertenece sólo parcialmente.

El poeta, en definitiva, no *sabe* lo que *dice*. Esta es la tesis que termina sosteniendo Platón en el *Ion* ¹⁴; según eso, tampoco habrá que tomar como «saberes» las interpretaciones

11. PLATÓN, *Ion*, 534 e-535 a.

12. *Op. cit.*, 535 a.

13. *Op. cit.*, 536 a.

14. Cfr. *op. cit.*, 542 a-b.

que podamos hacer de la palabra poética. No obstante, lo que el poeta transmite es de la máxima importancia, porque señala los límites del pensamiento discursivo: nos coloca en una situación inestable de continua incertidumbre, ante el signo de interrogación provocadora que lanzan los dioses. Esto explica la ambivalencia de Platón ante la poesía: en cuanto expresión de la divinidad, su contenido ha de ser considerado como un fragmento de sabiduría; en cuanto modo humano de enfrentar el mundo, debe tomarse como producto residual irrelevante: no se deja someter al análisis racional y no es, por tanto, conocimiento científico. En la *Apología* se nos presenta esta oscilación con todo su aspecto de paradoja:

«Así pues, también respecto de los poetas me dí cuenta, en poco tiempo, de que no hacían por sabiduría lo que hacían, sino por ciertas dotes naturales y en estado de inspiración como los adivinos y los que recitan oráculos. En efecto, también éstos dicen muchas cosas hermosas, pero no saben nada de lo que dicen (ἴσασι δ'οὐδὲν ὧν λέγουσι). Una inspiración semejante me pareció a mí que experimentaban también los poetas, y al mismo tiempo me dí cuenta de que ellos, a causa de la poesía, creían también ser sabios respecto a las demás cosas sobre las que no lo eran». ¹⁵

Esa reserva adquiere tintes violentos en el Platón maduro del *República*, donde las tesis juveniles acerca de la inspiración reciben un tratamiento divergente. Al plantearse el tema de la educación que conviene dar a los guardianes de la ciudad, llega a la conclusión de que debe ejercerse una censura planificada sobre los mitos, que formaban parte sustancial de la *paideia* griega. Puesto que el origen de la *polis* fue remediar la incapacidad de los individuos para bastarse a sí mismos ¹⁶, ha de reprimirse cualquier incitación hacia tendencias insolidarias. Tal es el caso de los poemas que distorsionan la auténtica naturaleza de los dioses, atribuyéndose toda suerte de rivalidades y mezquindades; tal es el caso también de las composiciones que des-

15. PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 22 c.

16. Cfr. PLATÓN, *República*, II, 369 b.

criben los tenebrosos castigos del Hades, fomentando el apego a la vida y debilitando el valor de los combatientes; no ha de tolerarse ninguna palabra que haga ver un mal en la muerte, ni siquiera en la de los seres más queridos: el llanto no conviene al nuevo tipo de ciudadanos que se intenta forjar. Pero, por razones similares, los poetas deberán abstenerse de presentar a los hombres valiosos o a los dioses entregados a la risa, que a su modo fomenta igualmente el desequilibrio¹⁷. En apariencia, se trata de una repulsa fundada en razones éticas, pero su fondo último es un designio de violencia política: los poetas, como el resto de los ciudadanos, carecen del derecho a mentir, reservado exclusivamente a los gobernantes, «cuando lo exige el interés de la ciudad»¹⁸.

Unas líneas más arriba, la mentira ha sido reconocida como un posible *φάρμακον*, lo que equivale a confesar la impotencia del discurso para desvelar los contornos del mundo. No hay lenguaje privilegiado a ese respecto, ni siquiera la inspirada palabra del poeta; la antigua fe en el entusiasmo cede su lugar a una radical desconfianza: los poetas no *saben* lo que *dicen*, pero no a causa del estado de posesión en que actúan, sino sencillamente por ignorancia. Tras el bello artificio, las declaraciones poéticas ocultan sólo vaciedad e ineficacia: son meras imitaciones, no realidades vivas y útiles. Los poetas se encuentran así «tres veces alejados del ente» y apartados de la verdad¹⁹.

El desprecio hacia los poetas se acentúa todavía más en *Las leyes*, obra en la que la prestigiosa teoría de la inspiración llega a ser considerada como «un antiguo mito» (*παλαιός μῦθος*)²⁰. Y conviene tener presente que allí mantiene Platón de nuevo la tesis de que puede haber una mentira «conveniente» y «eficaz», practicada por los gobernantes «para llevar a todos a obrar en todo con justicia, no ya por fuerza, sino por voluntad»²¹. Esto sugiere una correlación más que casual entre la

17. Cfr. *op. cit.*, II, 377 d ss; III, 386 a-389 a.

18. *Op. cit.*, III, 389 b; cfr. también II, 382 c-d.

19. Cfr. *op. cit.*, X, 598 d ss.

20. Cfr. PLATÓN, *Leyes*, 719 c.

21. Cfr. *op. cit.*, 663 d-e.

negación de la poesía y el proyecto político represivo. En efecto, encontramos incluso ingenuas y crudas anotaciones sobre el potencial desestabilizador del arte y la necesidad de una rígida «censura literaria». Y el dardo va dirigido precisamente contra los «poetas serios», es decir, los autores de tragedias, sobre quienes pesará la prohibición de representar composiciones que atenten contra el orden establecido. El sistema político totalitario es considerado como «la más verdadera tragedia» (τραγῳδία τὴν ἀληθεστάτην), la única que merece la pena exhibir ante los ciudadanos. Los legisladores son, pues, los auténticos poetas, y deben orientar con firmeza cualquier modo de creación²².

Con todo, sería una imperdonable ligereza considerar que el contexto en el que Platón se desenvuelve aquí es el de la «teoría poética»: eso quedó ya como una etapa juvenil, superada con cierta vergüenza. Lo que motiva estas amargas reflexiones es la sospecha de que el hombre está íntimamente incapacitado para el ejercicio de la racionalidad. No se trata ya de vincular el *logos* político frente la arbitraria expresión poética, sino de negar todas las posibilidades de diálogo, de la razón que se abre camino en un penoso esfuerzo colectivo. Sobre ese supuesto se justifica la violencia sistemáticamente planificada por parte del Estado, de la que la «represión poética» es sólo una tenue manifestación. El «nuevo orden» platónico exigía —como es sabido— una ilimitada capacidad de obediencia en los ciudadanos, cuyos actos debían ser meticulosamente previsibles²³. Pero la inspiración poética, al igual que cualquier otro impulso inconsciente, escapaba de ese estricto control: era una fuente de anarquía, el peor enemigo de la organización política totalitaria.

«...y la anarquía debe ser extirpada en absoluto de la vida de los hombres y de los animales sometidos al hombre». ²⁴

22. Cfr. *op. cit.*, 817 a-e.

23. Cfr. *op. cit.*, 942 a ss.

24. *Op. cit.*, 942 c-d.

Una condena tan rotunda de las tendencias anárquicas implicaba certidumbres que caen fuera del común patrimonio de la especie humana. Bien puede ser que los implacables filósofos-gobernantes propuestos por Platón fueran capaces de abarcar en todo momento el conjunto de las cosas divinas y humanas²⁵, pero el pueblo al que se trataba de «reformular» carecía de esa perspicacia; tal vez por ello veneraba a los poetas y se identificaba con los personajes trágicos, torturados y frecuentemente transgresores de leyes convencionales. El rechazo platónico de la poesía debe inscribirse en el marco más amplio de una negación del humanismo impulsado por algunos sofistas, como lo muestra la rigurosa inversión de que fue objeto la sentencia de Protágoras: el dios —no el hombre— ha de ser para nosotros la medida de todas las cosas²⁶. Y resulta sorprendente constatar hasta qué punto el anciano Platón de *Las Leyes* siguió siendo fiel a la cándida tesis juvenil del *Ion*: la divinidad se posesiona de los hombres y actúa por su mediación, lo que nos coloca en una manifiesta atmósfera de irracionalidad. Pero en el *Ion*, al menos, se trataba de una posesión entusiasta y benévola, capaz de hacer surgir un mundo más pleno de sentido; por el contrario, el mundo de *Las Leyes* es opaco tras el destierro de la poesía, mostrando sólo el duro rostro de una convivencia forzada, rutinaria y mortalmente aburrida. La represión de la palabra poética —práctica de la que Platón fue el primer gran teórico—ocultaba un profundo desprecio por los asuntos humanos, de los que más valdría no ocuparse²⁷. Y es que los hombres somos marionetas en manos de los dioses, con el agravante de que ignoramos para qué fin se nos ha fabricado²⁸. Desde esta perspectiva, el alegado último contra la poesía tiene un patente fondo teológico: los poetas han aparecido siempre como testigos de la grandeza y la miseria del hombre, lo que equivale a propiciar su autarquía

25. Cfr. *República*, VI, 486 a.

26. Cfr. *Leyes*, 716 c.

27. Cfr. *op. cit.*, 803 b.

28. Cfr. *op. cit.*, 644 d-e.

frente a lo divino. Pero eso haría inviable el proyecto político platónico, sustentado en buena medida sobre los efectos de cohesión colectiva y hábito de servidumbre inculcados por una «religión oficial» sólidamente implantada²⁹. La desvalorización de lo humano —y, como consecuencia, del libre flujo de la palabra— pareció requisito indispensable para el surgimiento de un modelo de sociedad autoritario y casi teocrático. La destrucción de la poesía no era más que un elemento del atentado general contra la auténtica condición humana.

«Digo que es preciso tomar en serio lo que es serio, pero no lo que no lo es, que la divinidad es digna por naturaleza de toda bienaventurada seriedad, mientras que el hombre, como antes dijimos, no es más que un juguete inventado por la divinidad, y eso es realmente lo mejor que hay en él». ³⁰

2. *El nombre como herramienta y la ambivalencia del habla.*

El socrático «saber del no saber» aventaja al del poeta arrogante que pretende no sólo señalar, sino demostrar. Pero ése es un uso espúreo de la poesía, como hace notar Platón con agudeza. ¿Cuál es entonces la función propia del decir poético? Y de un modo más amplio: ¿cuál es la función de la palabra? Esta debe ser la primera cuestión, puesto que el habla del poeta, si tiene algo que ver con la realidad, no será sino una variante del acto general de nombrar las cosas. ¿Cómo es posible que el lenguaje se adapte al mundo, recubriéndolo a manera de una densa piel de significaciones? Este es el problema debatido en el *Cratilo*, uno de los más ambiguos diálogos platónicos.

Hermógenes y Cratilo, interlocutores de Sócrates, mantienen tesis contrapuestas en torno a la conexión de los nombres con las cosas que denominan: según Cratilo, las palabras tienen significados «naturales» y, por tanto, adecuados a la esencia de cada ente; Hermógenes afirma que la operación de nom-

29. Cfr. *op. cit.*, 890 a ss.

30. *Op. cit.*, 803 c.

brar obedece a una mera convención modificable³¹. La cuestión queda así planteada dentro de la amplia polémica sofística sobre la primacía del *nomos* o de la *physis*, lo que implica situarla en un grado extremo de crispación. Sócrates oscila entre ambas posturas, dejando al final el asunto indeciso. Pero a pesar de ese clima de vaguedad, lo que se nos deja ver a través del diálogo es inquietante, porque atañe a nuestra instalación en el mundo (entendido como un conjunto de cosas, pero también como un conjunto de palabras).

De entrada, Sócrates rechaza el relativismo abrupto de Protágoras: las cosas tienen una estructura sólida, independiente de las veleidades de nuestra fantasía; pero eso implica que los actos mediante los que incidimos en ellas deben participar también de esa solidez: toda praxis eficaz encuentra su ley en los entes a los que se dirige. Ahora bien, el hablar es un acto (τὸ λέγειν μία τις τῶν πράξεων ἐστίν)³² y, en consecuencia, deberá estar dotado de una naturaleza propia invariable. Expresada de este modo abstracto, la tesis parece estar inscrita dentro de la búsqueda platónica de «esencias». Pero lo que en verdad tenemos ante los ojos es una desconcertante consideración de las *palabras* como *cosas*.

El razonamiento es aquí tortuoso y se funda en la unificación de las acciones «mentales» y las «materiales». La praxis, en general, tiende hacia una modificación de la realidad mediante utensillos: así, para perforar es precisa la barrena; para tejer, la lanzadera; para nombrar, el nombre. Desde esta perspectiva, las palabras aparecen como un tipo especial de herramientas. Así lo declara Platón contundentemente: «el nombre es también un instrumento» (ὄργανον ἄρα τί ἐστί καὶ τὸ ὄνομα)³³. Las palabras, por tanto, no pueden ser manejadas de cualquier manera, sino de acuerdo con objetivos bien delimitados; a través de ellas cumplimos parte de nuestro destino humano: in-

31. Cfr. PLATÓN, *Cratilo*, 383 a-b y 384 d-e.

32. *Op. cit.*, 387 b.

33. *Op. cit.*, 388 a.

cidir en la naturaleza física para procurarnos un espacio habitable. *Decir* es un modo muy concreto de *hacer*.

¿Qué alcance hay que dar a esta afirmación? ¿Qué nos es dado *hacer* con las palabras? La pregunta es sorprendente y provoca el desconcierto de Hermógenes, que no sabe responder. Sin embargo, el uso del lenguaje resulta evidente: aplicándolo correctamente, nos instruimos unos a otros y *discernimos las cosas* (τὰ πράγματα διακρίνομεν). Y entiende Sócrates que estas funciones están directamente volcadas hacia los objetos que nos rodean, como ocurre con los instrumentos habituales ³⁴.

Pero todo instrumento requiere una técnica adecuada para su confección y un artífice capaz de ejercerla: la lanzadera es fabricada por el carpintero y la barrena por el herrero; pues to que las reglas que rigen el uso de las palabras nos vienen impuestas por cierta ley convencional (νόμος), debe haber un «legislador» (νομοθέτης) o «artífice de nombres» (ὀνοματοργός) ³⁵: su obra consistirá en mezclar adecuadamente los sonidos —con los ojos puestos en la *idea* del nombre— para convertirlos en lenguaje articulado, es decir, apto para la intercomunicación. Y así como el tejedor es quien juzga si la lanzadera hecha por el carpintero está bien construida, el trabajo del legislador del lenguaje será evaluado por quien sobresaie en el uso de las palabras: el dialéctico, que domina el arte de interrogar y de responder ³⁶. Esto parece implicar que hay una cierta «exactitud natural» en los nombres, al menos a partir de su originaria institución; pero debemos estar precavidos ante las posibilidades de malentendido que, aun así, encierra siempre el lenguaje.

«SOCRATES.—Sabes que el discurso lo expresa todo y lo hace girar y lo pone en movimiento siempre, y es doble, verdadero y falso.

HERMOGENES.—Ciertamente.

SOCRATES.—Y lo que tiene de verdadero es suave y divino y habita arriba entre los dioses, mientras lo falso está

34. Cfr. *op. cit.*, 388 b-c.

35. Cfr. *op. cit.*, 388 c-389 a.

36. Cfr. *op. cit.*, 39 c-d.

abajo entre la muchedumbre de los hombres y es rudo y trágico: pues aquí, alrededor de la vida trágica, están la mayoría de los relatos fabulosos y las mentiras». ³⁷

Nuevamente se nos hurta el control sobre el contenido último de nuestro lenguaje. La verdad o la falsedad que pueda contener no depende del esfuerzo que hagamos por adecuarlo a las cosas que debe describir, sino del «lugar» en el que se produce la comunicación: hay nombres «divinos» y «humanos» para mencionar los mismos objetos, y es obvio que los primeros serán más ajustados a la realidad que los segundos ³⁸. Lo verdadero es propio del mundo equilibrado de los dioses; el mundo de los hombres, por el contrario, aparece desgarrado y falseado hasta la médula: el discurso que lo declara, urdido «alrededor de la vida trágica» (περὶ τὸν τραγικὸν βίον), queda contagiado de sus tensiones y se presenta bajo el ropaje falaz del mito.

La dicotomía entre «mito» y «verdad» nos remite de otro modo a la anteriormente establecida entre «razón» y «sinrazón»: hay algo perturbador en esos términos cuando configuran relaciones que desbordan sus originarios significados. El discurso mítico es fabuloso y falso por naturaleza, pero a través de él se nos entregan atisbos de una verdad superior; la razón es el órgano de la verdad, pero en su mostración no desdeña los confines de la locura.

Nietzsche sintió el peso de esta extraña paradoja, situándola en el corazón del desarrollo de la cultura griega: tal vez fueran lo trágico y el pesimismo notas distintivas de la juventud de un pueblo, mientras el gusto por la lógica y la ciencia —inevitablemente «optimistas»— revelaría síntomas de inequívoca decrepitud. Quizá hay que tomar en serio a Platón cuando afirmó que hubo un tiempo en que la locura (*der Wahnsinn*) fue para los griegos la más grande bendición ³⁹. Esta indicación

37. *Op. cit.*, 408 c.

38. *Cfr. op. cit.*, 391 d ss.

39. *Cfr. NIETZSCHE, F. Die Geburt der Tragödie, en Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke*, ed. por Giorgio COLLI y Mazzino MONTINARI, München, Walter de Gruyter, 1980, vol. I, p. 16, 21-29.

nietzscheana puede arrojar alguna luz sobre la ambigua actitud platónica ante la esencia del lenguaje: el sentido último del habla se nos escapa, porque estamos anclados en un ámbito de inconsistencia que hace de la comunicación humana una sombra evanescente. Nuestras palabras deberían ser *imitaciones* de las cosas, pero en la práctica ignoramos cómo se cumple ese proceso; los dioses conocen el secreto y sólo se desprenden de él en la forma incompleta y enigmática de la poesía: es decir, en la forma desconcertante de la locura, la posesión y el entusiasmo.

Hermes, el mensajero de los dioses, puede transmitir fielmente la verdad recibida, pero puede también traficar con ella como ladrón y mentiroso comerciante⁴⁰. El carácter proteico del discurso lo hace apto para desvelar a algo instituido por la divinidad— debería expresar fielmente las esencias, debería permitirnos *ver* el mundo a través de las significaciones. Pero ocurre que, con frecuencia las palabras no cumplen esa función de apertura y transparencia: gastadas por el uso de los siglos, toman formas arbitrarias y se convierten en máscaras distorsionadas de lo real. Por eso recomienda Sócrates «investigar las cosas partiendo de ellas mismas, más bien que de los nombres»⁴¹.

Hay aquí una explícita sospecha sobre la «exactitud natural» del lenguaje, que en el fondo no hace más que preparar otra trampa. Tras una larga andadura de vida colectiva, las cosas nos llegan ya mediadas por una historia en gran parte verbal: toda investigación, independientemente de nuestras intenciones, requiere una atmósfera de significados que la haga viable; el hombre no puede enfrentar el mundo al margen de las palabras, esas señas de identidad con que marcamos las cosas. Pero la vertiginosa movilidad del habla nos pone delante una realidad inestable e inapresable. Tal vez —insistía Sócrates— los «legisladores» originarios establecieron los nombres en un estado de íntimo desequilibrio, que se contagió al pro-

40. Cfr. *Cratilo*, 407 e-408 a.

41. *Op. cit.*, 439 b.

ducto⁴². Según ese mito —tímidamente introducido al final del *Cratilo*— el control del lenguaje resulta por principio inaccesible.

De estos análisis se desprende que los peligros de la poesía no constituyen más que una variante acentuada de los peligros que acechan al lenguaje en general. El poeta está sometido a una doble posibilidad de traición: la proveniente de la materia misma sobre la que opera —palabras cuya ley de formación se nos escapa— y la derivada del estado de entusiasmo y alienación en que transmite su mensaje. Es preciso discernir con cuidado los aspectos positivos y negativos que se derivan de una situación tan inestable. Pero conviene hurgar todavía un poco más en la manera como plantea Platón el tema de la inspiración, sobrepasando el tratamiento unilateral y limitado de los primeros diálogos.

3.—*Los discursos de la locura.*

En una de sus más hermosas obras de madurez —el *Fedro*— nos ofrece Platón indicaciones valiosas acerca del lenguaje inspirado y sus efectos, encuadrando la antigua teoría de la poesía dentro de otra más amplia que analiza, en general, los géneros y el alcance de la locura humana. Veamos la síntesis que hace Sócrates del asunto, en un momento bastante avanzado de la discusión:

«SOCRATES.—Pero hay dos formas de locura: una, que se debe a enfermedades humanas; la otra, debida a un trastorno divino de las costumbres habituales.

FEDRO.—Absolutamente.

SOCRATES.—La divina la dividíamos en cuatro partes, correspondientes a cuatro dioses, atribuyendo a Apolo la inspiración adivinatoria, a Dionisos la mística, a las Musas la poética y a Afrodita y Eros la cuarta, y hemos manifestado que la locura amorosa era la más excelente». ⁴³

Tenemos aquí expuesta, a modo de conclusión, una tesis acerca de la locura, cuyas implicaciones merece la pena perse-

42. Cfr. *Op. cit.*, 439 b-d.

43. PLATÓN, *Fedro*, 265 a-b.

guir; para ello conviene delimitar previamente, hasta dónde ello sea posible, la pregunta que la provocó. De manera inmediata, el tema que se debate en el *Fedro* es el amor, pero resulta chocante el tono forzado con que es introducido y la atmósfera de que lo rodea Platón. Sócrates se encuentra con Fedro, que acaba de oír exponer a Lisias una extraña concepción de las relaciones amorosas. Pero lo que enseguida pasa a primer plano es el hecho de que la palabra, una vez más, ha seguido su libre juego fluyente: el poder de la retórica se delimita como objeto subterráneo del debate. O expresado con otros términos: lo que se intenta aclarar es el modo como el hombre está instalado en el lenguaje —que puede ser mero vehículo neutro de comunicación, pero también enigmática presencia capaz de convertirse en exquisito alimento peligroso. Los adictos a regalar con banquetes de discursos contraen a veces una enfermedad frenética y orgiástica, que les hace olvidar los contornos «objetivos» del mundo. Sócrates mismo se siente poseído de ese mal y confiesa que se deja conducir a cualquier sitio tras el señuelo de un escrito sobre el que esté abierto el diálogo⁴⁴. ¿A qué se debe esa fascinación de las palabras?

Platón se centra nuevamente en géneros anómalos del discurso: el de los adivinos y místicos, el poético y el inspirado por el amor. Todos ellos rozan esferas no dominadas de la existencia y muestran algún parentesco con el mito. Esta circunstancia no es tematizada y queda sólo sugerida: cuatro relatos fabulosos —el de Bóreas y Oritiya, el del carro alado, el de las cigarras y el de Theuth— jalonan el diálogo y van mostrando los huecos de la razón en su esfuerzo por hacerse cargo del mundo. Según veremos, cada uno de ellos cumple una función peculiar: el primero —con el que nos ocuparemos brevemente enseguida— sirve a Sócrates de pretexto para rechazar ciertas elaboraciones poéticas como exentas de valor teórico; los tres restantes ocupan un lugar coherente dentro del desarrollo de la argumentación.

44. Cfr. *op. cit.*, 227 b-228 c; 230 d-e.

En efecto, el relato de Bóreas y Oritiya es introducido a orillas del Iliso, donde se detienen a conversar Sócrates y Fedro: tal vez allí, según narra una de las tradiciones, donde se produjo el rapto famoso. Fedro pide a Sócrates su opinión sobre la verdad que pueda encerrar ese mito, recibiendo una respuesta elusiva: no parece razonable entrar en interpretaciones alegóricas de los mitos tradicionales, porque el esfuerzo que requiere la empresa no conduce a la felicidad y puede provocar una peligrosa ilusión de sabiduría infundada. Por otra parte, la tarea de la autognosis es tan compleja, que no deja tiempo para esos banales entretenimientos. Es preferible atenerse a lo que habitualmente se cree de los mitos, renunciando a cualquier explicación ulterior ⁴⁵.

Esta actitud contrasta con el empleo liberal y sistemático que hace Platón de los mitos tradicionales, llegando incluso a forjar otros nuevos cuando el asunto lo requiere; el propio *Fedro* ofrece pruebas evidentes en este sentido. De todos modos, el matizado desprecio de Sócrates hacia los relatos meramente «líricos» —como el de Bóreas y Oritiya— testimonia un abandono de la ingenua veneración hacia la poesía que encontrábamos en el *Ion*: no basta el origen «divino» de la palabra poética, sino que debemos encontrar en ella motivos de reflexión filosófica; en otro caso, su efecto puede ser perjudicial, pues nos distraería de la única búsqueda que merece la atención de un hombre.

Tras la digresión a propósito del mito de Bóreas, Fedro da lectura al intempestivo discurso de Lisias acerca del amor, en el que se sostienen las ventajas de los amantes carentes de pasión. Sócrates admite la excelencia retórica del texto, pero no la calidad de su contenido. Y expone a continuación, instado por su amigo, otra teoría retórica del deseo amoroso ⁴⁶, advirtiendo al final que ha cometido una falta contra los dioses: el amor, considerado trivialmente como fuente de males, ha sido despojado de toda su grandeza. Por fortuna, Sócrates ha expe-

45. Cfr. *op. cit.*, 229 b-230 a.

46. Cfr. *op. cit.*, 237 b-241 d.

rimentado una vez más la «señal divina» interior que le advierte de su culpa y de la necesidad de emprender una cuidadosa retractación. Porque, en efecto, «hay para los que pecan en mitología una antigua purificación»⁴⁷, ya practicada por Estesícoro en su «Palinodia». A partir de aquí, el diálogo toma un nuevo ritmo y se abandona el pretexto inicial proporcionado por el discurso de Lisias: si hablamos en serio del amor, no es la retórica, sino la filosofía, el ámbito adecuado para el planteamiento. Pero entonces debemos estar dispuestos a enfrentar consecuencias desconcertantes. La primera de ellas es la aceptación de ciertos géneros de locura como beneficiosos para los hombres.

«...pues los bienes mayores nos llegan a través de la locura, otorgada ciertamente por un don divino. En efecto, tanto la profetisa de Delfos como las sacerdotisas de Dodona, han hecho en estado de locura muchos y hermosos beneficios a la Hélade, privada y públicamente, mientras que en estado de cordura pocos o ninguno. Y si nombráramos a la Sibila y a los demás que, gracias a la adivinación inspirada por la divinidad, predijeron a muchos muchas cosas para el futuro y acertaron, nos extenderíamos hablando de lo que es evidente para todos».⁴⁸

La profecía y el entusiasmo místico se producen al margen de la razón y presuponen una irrupción de la divinidad en el mundo. Por lo que respecta a la adivinación, tenemos una prueba complementaria: los antiguos «legisladores del lenguaje» derivaron su nombre (originariamente «μανική») de la locura (μανία); en la actualidad —se queja Sócrates— esa hermosa palabra ha sido deformada mediante la introducción de una τ, convirtiéndose en μαντική. Si fuéramos coherentes con la tradición y con el sentido de la palabra, hablaríamos de «mánica» y no de «mántica»⁴⁹; juzgaríamos, además, que es preferible

47. *Op. cit.*, 243 a.

48. *Op. cit.*, 244 a-b. Sobre el concepto platónico de "locura", *vid.* Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, 1951; trad. cast. *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, cap. III.

49. Cfr. *Fedro*, 244 b-c. Hago referencia a los "legisladores del lenguaje" siguiendo a L. ROBIN, que en su traducción del *Fedro* afirma que este pasaje

la locura inspirada por la divinidad que la cordura humana habitual, incapaz de nada excelente⁵⁰. Eso es manifiesto en la tercera forma de locura divina —la poética— descrita por Platón de manera muy similar a como lo había hecho en el *Ion*: las Musas toman posesión de ciertas almas escogidas, inspirándoles transportes báquicos cuyo fruto son los poemas. Por eso los poetas que se apoyan sólo en la técnica no pueden pasar de ser mediocres; sus creaciones, propias de hombres cuerdos, quedarán siempre eclipsadas por las de los enloquecidos⁵¹, que actúan fuera de sí, arrebatados por un poder ajeno y superior.

Hay todavía un cuarto género de locura divina, que inspira las obras del amor. Antes de describir sus efectos, cree necesario Sócrates analizar la naturaleza del alma, «tanto divina como humana»⁵², ya que es en el alma donde el amor opera su benéfico influjo. Y comienza ofreciendo una compleja prueba de la inmortalidad del alma por el movimiento: sostiene, en síntesis, que lo que se mueve a sí mismo no puede nacer ni perecer, y ése es el caso del alma. Pero advierte enseguida que mediante su demostración no ha sido aún declarada la *idea* del alma; para alcanzarla se requeriría una investigación «totalmente divina y larga», por lo que parece preferible recurrir a una aproximación imaginativa⁵³. Con ese propósito narra el mito del «carro alado», intentando sugerir *a qué se parece* el alma.

Según veíamos a propósito de la leyenda de Bóreas y Oritiya, pensaba Sócrates que no merecía la pena entretenerse con relatos fabulosos que no incitaran a la reflexión. Si ahora estima necesario acogerse al mito, es porque le asigna una función muy concreta: la de sobrepasar los límites de la razón discursiva⁵⁴. No importan aquí, por tanto, los detalles del relato

“presupone la doctrina del *Cratilo*”: cfr. PLATÓN, *Œuvres complètes*, París, “Les Belles Lettres”, 1970, vol. IV, 3.ª parte, p. 32, nota 1.

50. Cfr. *Fedro*, 244 d-e.

51. Cfr. *op. cit.*, 245 a.

52. *Op. cit.*, 245 c.

53. Cfr. *op. cit.*, 245 c-246 a.

54. Sobre la función de los mitos platónicos, *vid.* ROBIN, L., “Les mythes de Platon”, en *Platon*, París, P.U.F., reed. de 1968, pp. 140 ss.; GUTHRIE, W.K.C., *Orpheus and Greek Religion*, London, Methuen & Company, 1966,

—objeto de quizá excesivos comentarios— sino la ruptura de horizontes que implica: constatamos de nuevo que lo realmente decisivo para la vida es situado por Platón en los confines de un lugar y de un tiempo que rebasan las posibilidades de nuestra experiencia inmediata. El mundo de la creencia —de la desconcertada utopía— roza con el de la dialéctica «sabia» y termina desarticulándolo. Como huella de una estancia feliz entre los dioses, nos queda a veces un recuerdo añorante (ἀνάμνησις), capaz de modificar nuestra conducta y hacerla incomprendible para la mayoría de los hombres⁵⁵. Nos convertimos así en auténticos trastornados, arrebatados por la divinidad al igual que los místicos, los adivinos y los poetas; pero se trata, en este caso, de un transporte amoroso, urgido por el ansia de recuperar el «paraíso perdido», el ὑπερουράνιος τόπος.

«Pues bien, aquí ha llegado todo el discurso acerca de la cuarta forma de locura: esa que se produce cuando alguien, contemplando la belleza de este mundo, y acordándose de la verdadera, adquiere alas y, una vez alado, deseando remontar el vuelo y no pudiendo, mirando hacia arriba como un pájaro, despreciando las cosas de abajo, da lugar a que lo tomen por loco; y éste es, de entre todos los modos de endiosamiento, el mejor y el constituido de mejores elementos, tanto para el que la tiene como para el que se asocia a él, y por participar de esta locura el amante de los hermosos (mancebos) se llama amante apasionado (ὁ ἐρωτῶν τῶν καλῶν ἐραστὴς καλεῖται)».⁵⁶

El cuarto género de «locura divina» es presentado dentro de una atmósfera torturada, probable expresión de íntimos desgarramientos lacerantes. Jacques Derrida tuvo que referirse, en un contexto similar, a «la pederastia de un joven llamado Platón»⁵⁷ —evidente, por lo demás, en el *Fedro*—, conectándola con una oscura vivencia de parricidio ante la muerte de Só-

trad. cast. *Orfeo y la religión griega*, Buenos Aires, EUDEBA, 1970, cap. VII, pp. 241-248; LLEDO, E. "Introducción General" a PLATÓN, *Diálogos*, I, Madrid, Gredos, 1981, pp. 108-120.

55. Cfr. PLATÓN, *Fedro*, 249 c-d.

56. *Op. cit.*, 249 d-e.

57. DERRIDA, J. *La diseminación*. Madrid, Ed. Fundamentos, 1975, p. 233.

crates. Eso está ahí, sin duda, pero resalta más aún la ambigua concepción del cuerpo como arranque y como lastre del impulso hacia lo divino. La alusión a la tesis órfica según la cual el cuerpo era un sepulcro del alma⁵⁸ tiene quizá más valor biográfico que doctrinal.

En este sentido, la insistencia con que recomienda el *Fedón* el rechazo de la insensatez del cuerpo y el aprendizaje de la muerte⁵⁹ delata a las claras la auténtica pasión platónica por lo sensible y su gusto por la vida inmediata. Cuando no es, como afirmó Spinoza, una «salvaje y triste superstición»⁶⁰, la ascética da testimonio de temores y añoranzas ante las posibilidades del cuerpo, que aparece como chivo expiatorio de múltiples frustraciones. Esto provoca una distorsión en la medida del deseo, que recibe la máscara sublimada de lo que frena su impulso. La tendencia fundamental hacia el placer se convierte en desvaída persecución de lo verdadero (τὸ ἀληθές); la búsqueda gozosa de contacto con lo terrestre queda censurada, pues nos impide emprender la refinada «caza de lo ente» (τὴν τοῦ ὄντος θήραν)⁶¹. Pero el deseo ignora qué sea la verdad y no se ocupa sino de apariencias: es fuerza irracional frente a la que subterráneamente cede Platón y frente a la que fracasa —esto es lo decisivo— el aséptico despliegue de la razón.

El cuerpo se impone siempre como paradigma, incluso cuando la teoría lo rechaza. En efecto, mientras está ejerciendo un manifiesto desprecio de lo sensible, Platón es asaltado por el dulce recuerdo de la vista, «la más aguda de las sensaciones que nos vienen por intermedio del cuerpo», lamentándose de que no sirva para contemplar el pensamiento; el amor se sobrepasaría a sí mismo si tuviéramos acceso a ese espectáculo. Ciertamente, el pensamiento es declarado como valor supremo, pero se lo querría reducir a luz y colores —lo que implicaría tro-

58. Cfr. *Fedro*, 250 c.

59. Cfr. *Fedón*, 67 a y c.

60. Cfr. SPINOZA, B. de, *Ética*, prop, XLV, escolio al corolario II, en *Spinoza Opera*, ed. por Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitätsverlag, 1972, vol. II, p. 244.

61. Cfr. *Fedón*, 66 b-c.

carlo por mercaderías corporales. Y no sabemos si estamos ante una queja o ante una alborozada constatación, cuando se nos dice que sólo la belleza (física) se presenta como «lo más manifiesto y lo más susceptible de enamorar»⁶². El calor con que son descritas las realidades «deleznales» de este mundo hace que surjan ante los ojos con renovado esplendor. El Sócrates que narra la excelencia del cuarto género de locura estaba poseído por «la ola del deseo» (ἕμερος) y se encontraba en verdad dispuesto (por amor apasionado) a despreciar todas las normas de conducta habituales, e incluso a padecer esclavitud⁶³. Algo suena a falso cuando, hacia el final del mito, leemos que el proceso amoroso ha de conducir «a una vida ordenada y a la filosofía» (εἰς τεταγμένην τε δίαιταν καὶ φιλοσοφίαν); algo, en cambio, suena a desgarradamente sincero cuando enfrentamos las últimas palabras de la «palinodia», que incitan a orientarse hacia el amor (sensible) a través de los discursos filosóficos» (πρὸς ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων)⁶⁴. Si apuramos ese designio hasta el final, nos encontramos ante una *erótica del saber* plagada de incertidumbre: una búsqueda de racionalidad a partir de las pulsiones irracionales de la pasión. Únicamente en el diálogo —frente a otro cuerpo que se expresa más allá de las palabras— tiene pleno sentido desvelar esas zonas ocultas de la condición humana. Pero el origen de la reflexión había sido un escrito de Lisias: ¿qué ocurre con la escritura?; ¿merece la pena fijar y conservar el vuelo del pensamiento?

4. Logografía y diálogo.

Todo era pretexto hasta aquí en el *Fedro*, un mero laberinto de signos que apuntaban al fondo soterrado del *logos*: palabra y discurso y razón que se persigue a sí misma. Se habla de la locura, pero lo que está en cuestión es el hablar; se discute sobre el amor, pero lo importante es la construcción misma del

62. Cfr. *Fedro*, 250 c-d.

63. Cfr. *op. cit.*, 251 c-252 c. Debo a Leon ROBIN la hermosa traducción de «ἕμερος» por «la ola del deseo»: cfr. ed. cit., p. 46, nota 1.

64. Cfr. *Fedro*, 256 a-257 b.

relato (μύθος) que lo declara. Y el relato, por otra parte, es susceptible siempre de ser vertido en escritura, operación aparentemente inofensiva. Sin embargo, Platón plantea el tema de la *logografía*⁶⁵ con inesperada fuerza, como si de ello dependiera su vida: la del escritor que reflexiona sobre su oficio y la del hombre que pierde su propio rostro detrás de la obra que circula.

«¿Cuál es entonces la manera de escribir bien o no?» Esta es la primera pregunta, porque la logografía puede llegar a convertirse incluso en un acto vergonzoso⁶⁶. Pero lo que se hace a continuación es *hablar* acerca de la escritura: Sócrates, el ágrafo voluntario, toma perspectiva sobre un quehacer al que Platón parece entregarse con deleite culpable. El «mito de las cigarras» viene a subrayar la distancia que media entre ambas actitudes: Sócrates se acoge a Calíope y Urania, las Musas que reciben noticia «de los que pasan la vida entregados a la filosofía, y cultivan el género de música que ellas presiden»⁶⁷. El ámbito de la filosofía es el de la voz que fluye —diálogo real y evanescente— con todo el peligro de seducción y corrupción que eso entraña; quien conoce la verdad puede, efectivamente, *jugando en las palabras* (*προσπαιζων ἐν λόγοις*)⁶⁸, desconcertar a los oyentes; la logografía facilita, hasta cierto punto, la posibilidad de mala fe, dado el ocultamiento relativo del autor. Ha de haber, por tanto, una ley para los discursos (orales y escritos) a través de la cual quepa discernir su buena índole o su carácter bastardo.

«...todo discurso debe tener una composición a la manera de un animal, con un cuerpo propio, de tal forma que no carezca de cabeza ni de pies, y tenga una parte central y extremidades, escritas de manera que correspondan una con otras y con el todo».⁶⁹

Juzgando desde este ángulo, Sócrates considera que todo el decurso anterior de la discusión —es decir, lo referente al amor

65. Cfr. *op. cit.*, 257 c ss.

66. Cfr. *op. cit.*, 257 d.

67. Cfr. *op. cit.*, 259 b-d.

68. *Op. cit.*, 262 d.

69. *Op. cit.*, 263 c.

y a la locura— ha sido sólo un juego. Y en un tono marcadamente lúcido procede a un minucioso examen de las reglas usuales de la retórica, que muestran su vacuidad y su ineficacia para la búsqueda de la verdad ⁷⁰. Lo que importa no es discutir acerca de la técnica o falta de técnica de los discursos, sino «sobre la conveniencia o inconveniencia del escribir» (τὸ δ'εὐπρᾶπειας δὴ γραφῆς πέρι καὶ ἀπρᾶπειας); van a ser confrontados el *diálogo* y la *logografía*, el alado flujo de la palabra y su esclerótica fijación en textos inamovibles ⁷¹. Y puesto que la razón dialéctica no puede pronunciarse inequívocamente en ese punto, surge de nuevo la imaginación poética como punto de partida; el mito de Theuth da ocasión para plantear la pregunta por el sentido de la escritura.

Cuando Theuth, inventor de las ciencias, los juegos y las letras, va entregando esos bienes al rey Thamus, éste emite su juicio sobre cada uno de ellos. Al llegar el turno a la escritura, el dios ofrece una explicación: se trata de un conocimiento que «hará más sabios a los egipcios y aumentará su memoria; pues se ha inventado como un remedio (φάρμακον) de la sabiduría y la memoria» ⁷². Pero Thamus muestra su desacuerdo con ese dictamen:

«Pues este invento dará lugar en las almas de quienes lo aprendan al olvido por descuido de la memoria, ya que a causa de la fe en la escritura recordarán de un modo externo por caracteres ajenos, no desde dentro por sí mismos. Lo que han inventado no es, pues, un remedio de la memoria, sino de la dememoración. Apariencia de sabiduría procuras a tus discípulos, no la verdad. Pues habiendo oído hablar de muchas cosas sin instrucción, darán la impresión de conocer muchas cosas no entendiendo nada en la mayoría de los casos, y serán difíciles de tratar, habiendo llegado a ser aparentemente sabios en lugar de sabidos». ⁷³

La memoria (μνήμη) y el olvido (λήθη) aparecen aquí como fronteras de la verdad (ἀλήθεια): recordar algo es sacarlo de su

70. Cfr. *op. cit.*, 265 c ss.

71. Cfr. *op. cit.*, 274 b.

72. *Op. cit.*, 274 e. Sobre el concepto platónico de "φάρμακον", *vid.* DERRIDA, J., *op. cit.*, pp. 140 ss.

73. *Fedro*, 275 a-b.

estado de ocultamiento y hacerlo disponible. La memoria surge de la experiencia directa y transmite con fidelidad situaciones concretas. Los textos escritos, por su parte, fueron quizá un día resultado del trato con los hombres y las cosas, pero no pueden conservar el contacto con la realidad; quien se fía de ellos llegará a convertirse en un desmemoriado, es decir, alguien sin vida propia. La escritura no proporciona ninguna información efectiva; en el mejor de los casos, sirve para ayudar a recordar lo que ya se sabía; es, como la pintura, una mera imitación con apariencia de vida, incapaz de aclararse y defenderse.

«Pues eso es, Fedro, lo terrible que tiene la escritura y que es en verdad igual a lo que ocurre con la pintura. En efecto, los productos de ésta se yerguen como si estuvieran vivos, pero si se les pregunta algo, se callan con gran solemnidad. Lo mismo les pasa a las palabras escritas. Se creería que hablan como si pensarán, pero si se les pregunta con el afán de informarse sobre algo de lo dicho, expresan tan sólo una cosa que siempre es la misma. Por otra parte, basta con que algo se haya escrito una sola vez, para que el escrito circule por todas partes lo mismo entre los entendidos que entre aquellos a los que no les concierne en absoluto, sin que sepa decir a quiénes les debe interesar y a quiénes no. Y cuando es maltratado, o reprobado injustamente, constantemente necesita de la ayuda de su padre, pues por sí mismo no es capaz de defenderse ni de socorrerse a sí mismo». ⁷⁴

El discurso escrito es considerado por Platón como una imager (*εἶδωλον*) de aquel otro *vivo y animado* (*ζῶντα καὶ ἔμψυχον*) que implica la presencia del autor, sus posibles ampliaciones, retractaciones y matices. Quien recurre a las letras para expresar su pensamiento escribe siempre en el agua, legando a la posteridad palabras mudas e indefensas. Es lícito, ciertamente, recrearse con la escritura atesorando huellas de la vida pasada para cuando llegue «la vejez del olvido» (*λήθης γῆρας*); pero eso no pasará de ser una diversión trivial e infecunda. A lo sumo, si el asunto sobre el que escribimos versa sobre temas elevados, habremos escogido un «hermosísimo juego de niños» (*παγκάλην... παιδιάν*). Tomar el *logos* en serio significa orientarlo directamente —por medio de la dialéctica— hacia el alma del

74. Op. cit., 275 d-e.

oyente ⁷⁵, operación para la que el texto sólo puede ser un estorbo. Los escritos muestran siempre «la orfandad de la palabra sin amparo» ⁷⁶, bajo cuya inmóvil superficie hemos de rastrear un sentido amenazado de constante frustración. Desde su juventud estuvo Platón preocupado por este trágico destino de la logografía, como lo muestra el siguiente pasaje del *Protágoras*:

«Desde luego, si uno tratara de estos mismos asuntos con los oradores populares, al punto podría escuchar discursos tan notables de Pericles o de cualquiera otro de los diestros en hablar. Pero si uno les sigue preguntando a cualquiera de éstos algo más, como si fueran libros ni pueden responder nada ni preguntar ellos. Mas si uno les formula cualquier pregunta, aunque sea mínima, acerca de lo dicho, como los cántaros de bronce que al golpear resuenan largamente y prolongan sus vibraciones si uno no los para, también los oradores así, a la menor pregunta, extienden ampliamente su discurso». ⁷⁷

Pasado el momento efímero en que surgió, la escritura es mero artificio, producto bastardo condenado al equívoco y a la redundancia. Borges ha expresado con agudeza esa futilidad del texto, siempre desbordado por el diálogo: «Desvarió laborioso y empobrecedor el de componer vastos libros, el de explayar en quinientas páginas una idea cuya perfecta exposición oral cabe en pocos minutos» ⁷⁸. En apariencia, los discursos escritos recorren el camino más corto, porque su autor no encuentra el obstáculo de otras perspectivas que se le enfrentan. Sin embargo, esa confortable soledad delata la infecundidad de la logografía. El escritor procede como quien siembra jardines de Adonis, que germinan en pocos días pero que sólo sirven para un gozo ocasional y festivo; por el contrario, el agricultor que quiere recoger un verdadero fruto sembrará sus semillas en tierra adecuada y esperará tranquilo el dilatado momento de la cosecha ⁷⁹. Con esa medida emplea el dialéctico la palabra

75. Cfr. *op. cit.*, 276 a-e.

76. Cfr. LLEDO, E., *loc. cit.*, pp. 112-113.

77. PLATÓN, *Protágoras*, 329 a-b.

78. BORGES, J. L., *Ficciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, Prólogo, p. 12.

79. Cfr. *Fedro*, 276 b.

fluyente, orientado seriamente hacia un único objetivo: tomar un alma apropiada y plantar en ella

«...discursos acompañados de ciencia (μετ' ἐπιστήμης λόγους) que sean capaces de ayudarse a sí mismos y a quien los plantó, y que no sean estériles, sino que se lleven simientes de las cuales se produzcan, en otros caracteres, otros discursos, capaces siempre de producir ese fruto inmortal, haciendo la felicidad del que los posee en el más alto grado posible para el hombre». ⁸⁰

La «ciencia» que ha de acompañar a los genuinos discursos no puede consistir sino en un «código» para descifrarlos, un «saber aclarador del lenguaje», mediante el que se nos haga accesible su sentido ⁸¹. Y pensaba Platón que, por principio, ese apoyo estaba vedado para los escritos, incapaces de cualquier desarrollo no contenido en ellos. La comunicación exige un espacio ilimitado, en el que la palabra se ensanche y se repliegue según el movimiento del comprender. Pero tampoco se trata de hablar por hablar, como es el hábito de cierto género de impostores políticos: el habla, transmutada en diálogo, perseguirá lo verdadero (τὸ ἀληθές) según un método estricto de definiciones y divisiones, que nos lleven hasta lo indivisible y nos permitan tratar «acerca de la naturaleza del alma» (περὶ... ψυχῆς φύσεως) ⁸². Este es el único tipo de conocimiento que importa, del que obtenemos también la pauta para discernir «si es bello o vergonzoso pronunciar y escribir discursos». Si tomamos en serio el destino último del lenguaje, llegaremos a la conclusión de que en cualquier escrito, sea cual sea el asunto de que trate, «existe necesariamente mucho juego» ⁸³. En consecuencia, si alguna vez nos dejamos tentar por el ocioso placer de la logografía, lo menos que podemos hacer es defender el texto cuando llegue el caso mediante el diálogo y demostrar que lo escrito valía poco en comparación con lo dicho: quie-

80. *Op. cit.*, 276 e-277 a.

81. Esta es la interpretación que propone LLEDO para el pasaje del *Fedro* con el que nos ocupamos: *cfr. loc. cit.*, p. 13.

82. *Cfr. Fedro*, 277 b-c.

83. *Cfr. op. cit.*, 277 e-278 a.

nes así proceden merecen el nombre de *filósofos*⁸⁴ y están en condiciones de pronunciar la plegaria de Sócrates al dios Pan, con la que se cierra el *Fedro*: «que llegue a ser hermoso en mi interior, y que todo cuanto poseo exteriormente esté en amistad con lo de dentro»⁸⁵.

Esta postura crítica frente a la logografía era lo suficientemente ambigua como para no impedir que Platón siguiera cultivando pacíficamente el quehacer de las letras. Pero al final de su vida hubo de padecer la mordedura de los discursos escritos, y el viejo tema pasó de nuevo a primer plano. Dionisio de Siracusa había compuesto un libro en el que se abordaban «temas platónicos», pero tratados con una superficialidad irritante. Platón da cuenta del *affaire* en la Carta VII, desvelando sus relaciones con el tirano: ante todo había querido probar si era cierta la disposición que se le suponía para convertirse en un «gobernante-filósofo», haciendo realidad el proyecto político del *República* y de *Las Leyes*. El resultado fue decepcionante, porque Dionisio no supo estar a la altura de lo que exigía la «vida filosófica»: más preocupado por los placeres que por la búsqueda de la verdad, se contentaba con un mero barniz de sabiduría que diera brillo a sus actividades cortesanas⁸⁶. A pesar de esa frustración, el episodio no habría merecido mayores aclaraciones, salvo en lo tocante a la actitud plagaria de Dionisio. La réplica de Platón es contundente y desconcertante: el tirano se había atrevido a escribir sobre «las cosas más sublimes» (τὰ μέγιστα), lo cual es estrictamente contradictorio; la ciencia suprema no se deja someter a ningún tipo de manipulación logográfica.

«En todo caso, he aquí lo que puedo manifestar respecto a todos los que han escrito o escribirán y dicen que saben acerca de aquellas cosas de las que yo me ocupé con seriedad, por haber sido instruidos en ellas por mí o por otros

84. Cfr. *op. cit.*, 278 b-d.

85. *Op. cit.*, 279 b.

86. Cfr. PLATÓN, Carta VII, 340 b ss. Respecto a la autenticidad de este escrito, cfr. el «estado de la cuestión» ofrecido por L. ROBIN en PLATÓN, *Lettres*, Paris, «Les Belles Lettres», 1960, pp. XL ss.

o por haberlas descubierto personalmente: es imposible, según mi opinión, que hayan comprendido nada sobre el asunto. Por lo que pienso, no hay ni habrá ciertamente ningún libro sobre esos temas». ⁸⁷

La tesis es paradójica, porque con su carácter absoluto afecta incluso al conjunto de la doctrina platónica —que, al haber sido transmitida en libros, no sería más que ruda aproximación al «saber absoluto». Tal vez haya aquí —como ha sugerido Robin— una remembranza de aquel pasaje del *Fedón* en que se afirma que la verdadera ciencia sólo se alcanza tras la muerte ⁸⁸: su objeto es, por tanto, *inefable* (ῥητον γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν) y no cuenta entre las cosas que pueden ser aprendidas y enseñadas (μαθήματα). La comprensión se produce allí mediante un acto intuitivo repentino —«como brota la luz de la chispa»— después de un largo contacto con cierto género de problemas ⁸⁹. Este juicio espontáneo sobre el fracaso de toda una obra nos muestra con especial relieve hasta qué punto el pensamiento platónico estaba cercado de irracionalidad: durante su vida entera, Platón había intentado *decir lo que no se puede decir*, adentrándose sin retorno en el terreno de «lo místico», tal como Wittgenstein describe el término ⁹⁰. Sólo unos pocos elegidos alcanzan verdades tan excelsas, pues no hay método alguno que las haga accesibles de forma generalizada.

Platón debió advertir lo violenta y débil que era su postura, porque pasó enseguida a justificarla meticulosamente: hay —añade— una razón verdadera (τις λόγος ἀληθής) que impide escribir sobre este tipo de materias. La explicación que sigue es compleja y está cargada de supuestos, pero vale la pena detenerse en ella ⁹¹. Nos ofrece una breve teoría de la imposibilidad de la comunicación y de la ineficacia última del lenguaje.

87. Carta VII, 341 b-c.

88. Cfr. ROBIN, L., *loc. cit.*, p. L, donde remite a *Fedón*, 66 e y 67 a-b.

89. Cfr. Carta VII, 341 c-d. La traducción de «μαθήματα» por «cosas que pueden ser aprendidas y enseñadas» procede de M. HEIDEGGER, en *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1962, trad. cast. *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Sur, 1964, pp. 70 ss.

90. Cfr. WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-philosophicus*, Madrid, Revista de Occidente, 1957, 6.522.

91. Cfr. Carta VII, 342 a-343 b.

1. La transmisión del conocimiento exige —aparte del objeto cognoscible y de la ciencia (ἐπιστήμη) acerca de él— el empleo del nombre, la definición y la imagen (ὄνομα, λόγος, εἶδωλον).

2. Pero el nombre y la definición están signadas por la ambigüedad e inestabilidad que afecta al lenguaje —y que fue tema de discusión en el *Cratilo*—. «El nombre no tiene en ninguna parte fijeza alguna»; los significados son convencionales y variables, al menos desde nuestra perspectiva humana. La definición, por tanto, compuesta «de nombres y de verbos», está aquejada de la misma falta de firmeza.

3. Podemos, ciertamente, ilustrar con imágenes nuestros conceptos, aunque no por eso habremos conseguido más precisión: la imagen o diagrama explicativo «se traza y se borra», queda siempre como un tanto provisional e incompleto.

4. Y ocurre, además, que «por medio de ese débil auxiliar que son las palabras», expresamos tanto la cualidad (τὸ ποῖον) como el ser (τὸ ὄν) de las cosas: lo inestable por excelencia, junto a lo estable y permanente. El lenguaje, en definitiva, distorsiona necesariamente la coherencia de la comprensión. «Por eso ningún hombre sensato se atreverá a confiar sus pensamientos a ese vehículo, sobre todo cuando está fijo, como ocurre con los caracteres escritos»⁹².

La comunicación del saber se hace así radicalmente imposible: ningún género de discurso es apto para desvelar la realidad, cuyo sentido último se nos entrega sólo en una suerte de «visión interior» no racionalizable. La patria de la verdad es el alma, no la palabra. Entendemos ahora —desde las declaraciones de la Carta VII, presuntamente sinceras— que ni siquiera el diálogo era tomado en serio por Platón: quizá defendió su eficacia como homenaje al maestro, quizá como esfuerzo desesperado por salvar las posibilidades del logos (palabra y discurso y razón). Pero, en el fondo, el proceso dialéctico no pasa-

92. *Loc. cit.*, 343 a.

ba de ser ocasión o pretexto: frotando con dificultad unos con otros los nombres y las experiencias, compartiéndolos con amigos orientados por un mismo esfuerzo de búsqueda, creamos la atmósfera adecuada para que se produzca una especie de «revelación» subitánea y definitiva⁹³.

«Revelación» cuyo vehículo no es el lenguaje (oral o escrito) sino un íntimo sentimiento imposible de compartir. Mediante este curioso rodeo, la réplica contra la logografía hiere de muerte al diálogo, porque se torna abandono indiscriminado de la palabra: lo que la Carta VII rechaza, en general, es la comunicabilidad del saber. Cuando hablamos o escribimos, nos limitamos a divertirnos con discursos, pero seríamos insensatos si diéramos el más mínimo valor a esos pasatiempos. Y otra vez el fondo del alegato vuelve a ser —también aquí— político: hablar y escribir son actos eminentemente colectivos, y en ellos se había sustentado la democracia ateniense. El aristócrata Platón quiso cegar esa vía de entendimiento entre los hombres, declarando que el auténtico saber no puede ser puesto a disposición del pueblo, sino que permanece oculto «en la parte más hermosa» del pensador solitario⁹⁴. Queda así consumada la negación del lenguaje, que es negación de la racionalidad y de la libertad.

JOSE MOLERO CRUZ

93. Cfr. *loc. cit.*, 344 b-c.

94. Cfr. *loc. cit.*, 344 c.