

El surco del tiempo

*Gerardo A. S.*



EMILIO LLEDÓ

---

*El surco del tiempo*  
*Meditaciones sobre el mito platónico*  
*de la escritura y la memoria*

CRÍTICA  
Barcelona

*A Montse,  
voz en mi memoria*

Primera edición en BIBLIOTECA DE BOLSILLO: noviembre de 2000

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Diseño de la colección: Joan Batallé

© 1992: Emilio Lledó

© 1992 de la presente edición para España y América:  
EDITORIAL CRÍTICA, S.L., Provença, 260, 08008 Barcelona

ISBN: 84-8432-144-4

Depósito legal: B. 44.971 - 2000

Impreso en España

2000. - ROMANYÀ/VALLS, S.A., Capellades (Barcelona)

Lo que pasó ya falta; lo futuro  
aún no se vive; lo que está presente  
no está, porque es su esencia el movimiento.

Lo que se ignora es sólo lo seguro.  
Este mundo, república de viento,  
que tiene por monarca un accidente.

GABRIEL BOCÁNGEL

NOTA DEL AUTOR  
PARA LA PRESENTE EDICIÓN DE BOLSILLO

*Hace ya diez años que escribí este libro en Berlín, una ciudad donde tuve la fortuna de vivir en una época anterior a la caída del muro, y observar, después, el gran acomplamiento de tan diversos mundos como el muro separaba. No sé bien por qué insistí en este tema de la memoria y la escritura que, de alguna forma, ya había planteado en otra publicación; pero es posible que el recuerdo del muro, de la dura caligrafía con la que escribía sus rasgos sobre el plano de la ciudad, me hiciera reflexionar en la necesidad de entender el sentido de esas huellas, que ya han sido definitivamente borradas.*

*En el Berlín de estos días, donde como en la solitaria, desértica y misteriosa plaza de Potsdam discurría ese muro, se levantan hoy singulares edificios de los más conocidos arquitectos. Ni una sombra, ni un rasgo del antiguo paisaje al que ya nos habíamos acostumbrado. Sólo la diseñada alegría de la supuesta postmodernidad en la que, paradójicamente, no hay cita alguna de la inmediata historia. Sólo el más estereotipado presente, el más agresivo deslumbramiento que convierte en escaparate la seguridad de un azaroso triunfo y de sustanciosas ganancias. Sin embargo, esa desaparecida barrera se ha ido levantando imperceptiblemente de nuevo en las cabezas de muchos habitantes del*

globalizado y vacío imperio. Incluso muros reales, más implacables y tajantes aún que el que señalaban el cemento y las alambradas, establecen nuevas separaciones y marcan con fuego y violencia otras formas de pobreza y riqueza, de barbarie y represión, de manipulación y aturdimiento. Detrás del escurridizo diseño de la sociedad tecnológica, se arrastran los mismos monstruos que estigmatizaban, con heridas distintas, a los seres humanos.

Tal vez sea preciso mantener vivas ciertas experiencias, tener encendida la luz de la historia, para que, como se cuenta en las primeras páginas de este libro, no nos olvidemos de quiénes somos, de qué pasado venimos, y, aunque sea siempre muy problemático y confuso, hacia qué futuro aspiramos. Los compañeros de Ulises, acogidos por los lotófagos, y alimentados con el fruto del árbol del olvido, acabaron sin saber cuál era su destino. Asentados en la dulzura de la desmemoria, también nosotros podríamos, por los destellos de múltiples presentes virtualizados y huecos, enajenar la propia historia sin suponer que el mar que rodea al efímero paraíso está poblado de sirenas y monstruos más engañosos y feroces que los que habitaban el mar de Homero.

Nada más alejado de mis pretensiones que establecer ahora cualquier forma de pesimismo, ni cualquier aviso moralizante y profético. El moralismo que se presenta tantas veces como rostro del humanismo fomenta, también, otras fronteras mucho más abstractas pero mucho más insidiosas que las del antiguo muro. Es posible que para no quedar anclados en el territorio de los lotófagos, encontremos en la palabra y en el lenguaje una excelente embarcación para seguir la ruta, para intentar unir a los seres humanos en fecundos senderos de racionalidad. Un puente formidable para esta empresa son las palabras que —había dicho el filósofo— nos sacan de nuestra monótona y asfixiante soledad. Es cierto que, en estos últimos tiem-

pos, la llamada revolución tecnológica ha amarrado en sus redes buena parte de las formas de comunicación, y podría ejercer, en el corazón mismo de los significados, una operación quirúrgica, un estiramiento de facciones, en la que desapareciesen las saludables arrugas de la memoria. Los sonidos que emitimos, las palabras que escribimos, vienen de otras experiencias y de otros mundos en los que aún no existían esas posibilidades de escurridizo embellecimiento. El lenguaje se fue alzando desde necesidades parecidas a las que hoy tenemos y en las que latía la experiencia de la vida real e ideal, y de la lucha por dominar el mundo, por entenderlo y, desde luego, por sobrevivir.

Un momento decisivo de esa supervivencia fue el asombroso invento del diálogo y del pensamiento racional. En tiempos muy recientes, la filosofía ha insistido, tal vez con exceso, en esta posibilidad de una ética del consenso. Quizá los frutos de esos ejercicios no hayan sido muy abundantes y, en consecuencia, apuntan hoy otras corrientes que, más o menos de acuerdo con Nietzsche cuyo centenario celebramos, insisten en otros senderos y en otros horizontes. Aunque se levantarán polémicas sobre estos recién alumbrados derroteros, mucho más antiguos todavía que los que anuncian las renovadoras voces, puede ocurrir que el futuro no se vislumbre en absoluto, si no sabemos poner por delante la memoria. Tan arriesgado como vivir desde los presupuestos de la cargada atmósfera humanista es renunciar a las formas de concordia ideal y moral que, paso a paso, a pesar de sus múltiples contradicciones, se han configurado en el curso de los siglos. Los fracasos del denostado humanismo, ¿nos dan derecho a renunciar a algunas de las mejores palabras que lo sustentan? ¿Será más humano y concorde el mundo que surja sin él?

Berlín, octubre de 2000

## PRÓLOGO

*Memoria y olvido nacieron juntos en la cultura griega. Recordar y olvidar, vivir y perecer fue una oposición necesaria y constante que marca toda la literatura. La memoria constituyó un inmenso espacio de experiencia, de ejemplo, de aprendizaje y, por supuesto, de escarmiento. El olvido, por el contrario, significó algo parecido a la muerte. Como si en cada latido no quedase otra cosa que el hueco de su ausencia: infinitas sucesiones de un vacío, idéntico siempre a sí mismo e idéntica e insustancialmente repetido. Cada nuevo aliento lo era doblemente. Por un lado, se encarnaba en él la inmediata urgencia de cada presente, de cada renovado presente; pero además, la única energía de esta agobiante sucesión se alzaba desde su absoluta soledad, como si el palpar en el que la existencia consiste no se apoyase ya más en el instante que le precedió. Empezar, pues, y acabar la vida en cada punto entre los que se enhebra el incoloro hilo del tiempo.*

*La literatura griega expresó de múltiples maneras esta intuición del olvido. En la Odisea, se cuenta la llegada de Ulises y sus compañeros a la tierra de los Lotófagos, los comedores de loto. Los viejos navegantes acostumbraron a distinguir los pueblos, cuyas costas alcanzaban, no sólo por el color de la piel, por su forma de guerrear o por sus ritos, sino también por los alimentos que comían. Hay*

*abundantes testimonios literarios de estas dietas que, como la de los elefantófagos que refiere Estrabón, o los ichtiófagos y pitecófagos de Heródoto servían para decirnos de qué gente se trataba. Pero el alimento de estos habitantes del Mediterráneo, con los que Ulises se tropieza, era algo más delicado: una extraña planta de color rojizo y sabor tan dulce que sirvió para bautizar a sus comedores y, tal vez, para definir su carácter: los Lotófagos. Sin embargo, ningún testimonio antiguo, al menos de los que yo conozco, añade a las supuestas virtudes de esa planta la que el texto homérico destaca. El árbol de loto producía el olvido. Los hombres que Ulises, al desembarcar, envía a explorar el terreno*

*se encontraron con los Lotófagos que no maquinaron ningún mal para nuestros compañeros, sino que les dieron a comer loto, y el que comía de este fruto, dulce como la miel, ya no quería traernos noticia de nada, ni regresar, y lo que deseaba era quedarse allí con los Lotófagos, comiendo loto y olvidado de su regreso. Pero yo, aunque lloraban, los conduje por fuerza a las cóncavas naves y los até bajo los bancos. Entonces mandé que los demás leales compañeros se apresuraran a embarcar en las veloces naves, no fuera que alguno comiera del loto y se olvidase del regreso.*

(IX, 92-102)

*Dulzor y olvido fueron, pues, las cualidades que adornaron, en el texto homérico, el alimento de los Lotófagos, y en posteriores historias de viajes marinos siempre encontramos el sueño de algún navegante que prefiere quedarse en puertos donde se ofrezca a su estragado paladar el dulce olvido de la flor de loto.*

*La historia contemporánea tiene el peligro de convertirse en un inmenso puerto donde se cultiva y vende, no tanto el compacto y ameno fruto de aquellos árboles que*

*endulzaban y alienaban a los felices Lotófagos, sino más bien un desabrido sucedáneo. Basta mirar en torno para descubrir, día a día y bajo sutiles formas, esta creciente invitación a la desmemoria. Una aldea global en la que, sin embargo, sus aldeanos apenas tienen cosas que contarse y que, en ocasiones, se convierte en violencia global también contra la memoria, en manipulación contra la inteligencia, y donde el horror y la muerte se congela y trivializa en miles de ojos acristalados que reflejan y ofrecen la nueva y vana flor del árbol del olvido. No creo que sean tonos excesivamente apocalípticos el aludir a estos hechos que definen rasgos característicos de nuestros tiempos. Supongo que a nadie, levemente preocupado por eso que se llaman ideas y que pretende ejercer el natural y estimulante sentido crítico, puede haberle pasado desapercibido lo que, como tratamiento de la memoria, ha significado el vidrioso y esterilizado silencio que bañó una de las recientes contiendas bélicas. No es mal tema para sociólogos, comunicólogos y filósofos el indagar las causas verdaderas de ese «inteligente» bombardeo de desnoticias.*

*Con una deslavazada y agresiva gesticulación que «avisas silencio y amenaza miedo» se levanta, además, en algunos sectores, digamos, intelectuales, un cierto descrédito o malevolencia contra todo el que no esté dispuesto al borrón y cuenta nueva. Lo malo es que, en la matemática de la historia, las cuentas no suelen ser nuevas sino viejísimas y, para colmo, equivocadas. Incluso si parecen bien hechas es porque se ha alterado, excesivamente, el orden de sus factores.*

*La antigua historia de la doble o triple moral y de la mala fe, que tan certeramente analizaron Kant y Sartre, ha empezado a tener mala prensa. Tal vez porque es hoy cuando se presentan las ocasiones más propicias para, impunemente, practicarlas. Ese lento envilecimiento de la consciencia pretende confundir la realidad con sus esper-*

pentos, y traslada la posible búsqueda de la verdad, de la armonía y de la justicia al territorio de la utilidad avariciosa. Una adecuada tramoya para la asfíxica, aturdidora, palabrería hacia el olvido es también la ridícula y profética fórmula del «fin de la historia». No merece la pena hacer elucubraciones de lo que pueden significar los principios sobre los que se levanta tan ansiado y jaleado desguace, y el detenerme, aunque fuera muy brevemente, en ello, sería escribir un libro totalmente distinto de las páginas que siguen. Pero no he podido dejar de aludir a ello, porque todo lo que, con mayor o menor fortuna, escribimos o pensamos sale del fondo personal que integra lo que vivimos y miramos, lo que escuchamos y leemos, en definitiva lo que somos. Nada puede escaparse, por muy aséptico que pretendiese ser nuestro discurso, de ese paisaje real o ideal en el que se funden nuestras particulares e insignificantes tareas.

Este libro trata de la memoria y el olvido desde una perspectiva muy simple para tan arduo y complejo problema y, por supuesto, se enmarca en un espacio en el que no ambiciona sino señalar un par de cuestiones, que puedan abrirnos el apetito a algún que otro fruto distinto de aquel que nutría a los Lotófagos. Como en el poema de Brecht, se trata sólo de hacer algunas propuestas, surgidas en el diálogo con la otra memoria, con la irrenunciable y jugosa memoria de los textos. En mi caso, con la memoria de un breve texto con cuyas palabras me he entretenido en estos últimos tiempos y que me llevó, partiendo de él, a hacer un largo acopio de lecturas y trabajo de lo que, afortunadamente para el lector y no sé si desgraciadamente para el autor, apenas queda rastro en estas páginas, aunque, espero, hayan servido para hacer menos insulsas mis reflexiones. De todas formas no renuncio a la idea de utilizar, en otra ocasión, todo ese material que tanto me ha acompañado, tan gratas horas me ha deparado y tantos «recuerdos» me ha traído, en relación con el tiempo y su destino.

*El texto de Platón con el que hablo se refiere a la escritura y a la memoria pero en él, como en todo texto que ha logrado superar sus propias y limitadoras circunstancias, se abren aquellas otras posibilidades que, más allá de la particular historia, se hacen presentes a los ojos de cualquier lector que no esté ahogado por el vital pero siempre efímero aire del instante. Ese más hondo aliento nos permite salir también de los surcos del texto —esos surcos que tan maravillosamente ha labrado la filología— y aventar por otros parajes donde laten las eternas, monótonas pero acuciantes presiones de la vida, de los signos y de sus significados.*

*Recordar y pensar requiere tiempo y silencio. Ambos me han sido ofrecidos por mi nombramiento como Fellow del Wissenschaftskolleg (Institute for Advanced Study) de Berlín, y por la ayuda de la Alexander von Humboldt Stiftung que, al cerrar el ciclo de su generosidad con el premio que me ha otorgado, ha querido mantener aún presente el recuerdo de la beca que me concedió, hace ya más de treinta años, en mi primera «navegación» a Alemania.*

*Todo pues, en el fondo, un ejercicio de memoria. Por ello no puedo por menos de mencionar a ese sorprendente, vivo, alegre espacio contra el olvido como es la Staatsbibliothek de Berlín, que el genio de Hans Scharoun levantó frente a su otra gran obra la Philharmonie —memoria también del sonido, del tiempo—, o añorar las horas pasadas en la Universitätsbibliothek de la Freie Universität, o a los competentes y ejemplares colaboradores de la biblioteca del Wissenschaftskolleg, mensajeros inolvidables de la felizmente imperecedera Mnemosyne.*

Berlín, septiembre de 1991

## INTRODUCCIÓN

Id poco a poco el paso deteniendo,  
si no puede ser más, siquiera un hora.

GUTIERRE DE CETINA

Y mientras se muda todo  
sólo la mudanza es firme.

GABRIEL BOCÁNGEL

Que contra el tiempo su dureza atreve.

FRANCISCO DE QUEVEDO

### 1. EL TEXTO

Reproduzco a continuación el texto del *Fedro* de Platón (274c-277a) en el que se cuenta el mito de Theuth y Thamus, y las líneas finales del diálogo donde Sócrates hace su plegaria a Pan (279b-c). Utilizo con pequeñas modificaciones la traducción publicada por mí en el volumen III de los *Diálogos* (Madrid, Gredos, 1988<sup>2</sup>). Para hacer resaltar más la «soledad» del texto, he prescindido de las notas que acompañan a la mencionada traducción.

## I

274c SÓC. — Tengo que contarte algo que oí de los antiguos, aunque su verdad sólo ellos la saben. Por cierto que, si nosotros mismos pudiéramos descubrirla, ¿nos seguiríamos ocupando todavía de las opiniones humanas?

FED. — Preguntas algo ridículo. Pero cuenta lo que dices haber oído.

SÓC. — Pues bien, oí que había por Náucratis, en Egipto, uno de los antiguos dioses del lugar al que, por cierto, está consagrado el pájaro que llaman Ibis. El nombre de aquella deidad era el de Theuth. Fue éste quien, primero, descubrió el número y el cálculo, y, también, la geometría y la astronomía, y, además, el juego de damas y el de dados, y, sobre todo, las letras. Por aquel entonces, era rey de todo Egipto Thamus, que vivía en la gran ciudad de la parte alta del país, que los griegos llaman la Tebas egipcia, así como a Thamus llaman Ammón. A él vino Theuth, y mostrándole sus artes, le decía que debían ser entregadas al resto de los egipcios. Pero Thamus le preguntó cuál era la utilidad que cada una tenía, y, conforme se la iba minuciosamente exponiendo, lo aprobaba o desaprobaba, según le pareciese bien o mal lo que decía. Muchas, según se cuenta, son las observaciones que, a favor o en contra de cada arte, hizo Thamus a Theuth, y tendríamos que disponer de muchas palabras para tratarlas todas.

## II

Pero, cuando llegaron a lo de las letras, dijo Theuth: «Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría». Pero él le dijo: «¡Oh artificiosísimo Theuth! A unos les es dado crear arte, a

otros juzgar qué de daño o provecho aporta a los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad».

## III

FED. — ¡Qué bien se te da, Sócrates, hacer discursos de Egipto, o de cualquier otro país que se te antoje!

SÓC. — El caso es, amigo mío, que, según se dice que se decía en el templo de Zeus en Dodona, las primeras palabras proféticas habían salido de una encina. Pues a los hombres de entonces, como no eran sabios como vosotros los jóvenes, tal ingenuidad tenían que se conformaban con oír a una encina o a una roca, sólo con que dijese la verdad. Sin embargo, para ti tal vez hay diferencia según quién sea el que hable y de dónde. Pues no te fijas únicamente en si lo que dicen es así o de otra manera.

FED. — Tienes razón al reprenderme, y creo que con lo de las letras pasa lo que el tebano dice.

SÓC. — Así pues, el que piensa que ha dejado un arte por escrito, y, de la misma manera, el que lo recibe como

algo que será claro y firme por el hecho de estar en letras, rebosa ingenuidad y, en realidad, desconoce la predicción de Ammón, creyendo que las palabras escritas son algo más, para el que las sabe, que un recordatorio de aquellas cosas sobre las que versa la escritura.

FED. — Exactamente.

## IV

SÓC. — Porque es que es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras escritas. Podrías llegar a creer que lo que dicen fueran como pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo dicho, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa. Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no. Y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas.

FED. — Muy exacto es todo lo que has dicho.

## V

276a SÓC. — Entonces, ¿qué? ¿Podemos dirigir los ojos hacia otro tipo de discurso, hermano legítimo de éste, y ver cómo nace y cuánto mejor y más fuertemente se desarrolla?

FED. — ¿A cuál te refieres y cómo dices que nace?

SÓC. — Es ese que se escribe con fundamento en el alma del que aprende; capaz de defenderse a sí mismo, y sabiendo con quiénes hablar y ante quiénes callarse.

FED. — ¿Te refieres al discurso lleno de vida y de alma, que tiene el que sabe y del que el escrito se podría justamente decir que es el reflejo?

## VI

SÓC. — Sin duda. Pero dime ahora esto. ¿Un labrador sensato que cuidase de sus semillas y quisiera que fructificasen, las llevaría, en serio, a plantar en verano, a un jardín de Adonis, y gozaría al verlas ponerse hermosas en ocho días, o solamente haría una cosa así por juego o por una fiesta, si es que lo hacía? ¿No sembraría, más bien, aquellas que le interesasen en el lugar adecuado de acuerdo con lo que manda el arte de la agricultura, y no se pondría contento cuando, en el octavo mes, llegue a su plenitud todo lo que sembró?

FED. — Así es, Sócrates. Tal como acabas de expresarte; en un caso obraría en serio, en otro de manera muy diferente.

SÓC. — ¿Y el que posee el conocimiento de las cosas justas, bellas y buenas, diremos que tiene menos inteligencia que el labrador con respecto a sus propias simientes?

FED. — De ningún modo.

SÓC. — Por consiguiente, no se tomará en serio el escribirlas en agua, negra por cierto, sembrándolas por medio del cálamo, con discursos que no pueden prestarse ayuda a sí mismos, a través de las palabras que los constituyen, e incapaces también de enseñar adecuadamente la verdad.

FED. — Al menos, no es probable.

SÓC. — No lo es, en efecto. Más bien, los jardines de a

las letras, según parece, los sembrará y escribirá como por entretenimiento; atesorando, al escribirlos, recordatorios para cuando llegue la edad del olvido, que le servirán a él y a cuantos hayan seguido sus mismas huellas. Y disfrutará viendo madurar tan tiernas plantas, y cuando otros se dan a otras diversiones y se hartan de comer y beber y todo cuanto con esto se hermana, él, en cambio, pasará, como es de esperar, su tiempo distrayéndose con las cosas que te estoy diciendo.

FED. — Uno extraordinariamente hermoso, al lado de tanto entretenimiento baladí, es el que dices, Sócrates, y que permite entretenerse con las palabras, componiendo historias sobre la justicia y todas las otras cosas a las que te refieres.

## VII

SÓC. — Así es, en efecto, querido Fedro. Pero mucho más hermoso, pienso yo, es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y eligiendo un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre.

FED. — Esto que dices es todavía mucho más hermoso...

## VIII

FED. — Así será. Pero vámonos yendo, ya que el calor se ha mitigado.

SÓC. — ¿Y no es propio que los que se van a poner en camino hagan una plegaria?

FED. — ¿Por qué no?

SÓC. — 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 puede llevar y transportar consigo un hombre sensato, y no otro. ¿Necesitamos de alguna otra cosa, Fedro? A mí me basta con lo que he pedido.

FED. — Pide todo esto también para mí, ya que son comunes las cosas de los amigos.

SÓC. — Vayámonos.

## 2. LEER EL PASADO

En el prólogo a *Aurora* escribe Nietzsche:

No en vano se es o se ha sido filólogo. Filólogo quiere decir maestro de la lectura lenta, y el que lo es acaba también por escribir lentamente ... Ese arte enseña a leer bien, es decir, a leer despacio, con profundidad, con cuidado, con atención y con intención, a puertas abiertas y con ojos y dedos delicados.<sup>1</sup>

El tiempo lento de la lectura y la escritura es, por supuesto, el tiempo vivo de un lento diálogo con los textos desde la perspectiva de su creación y de su recepción. Sabemos que ese ideal de las palabras de Nietzsche no es fácilmente alcanzable; pero es estimulante el vislumbrarlo, el dejarse

1. F. Nietzsche, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, V, 1: *Morgenröthe, Nachgelassene Fragmente, Anfang 1880 bis Frühjahr 1881*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 1971, p. 9.

ir por el camino que nos conduce a él, aunque quedemos muy lejos de realizarlo. Y no sólo la filología que mira despacio la letra del texto y las palabras que forman su trama, también la filosofía que es, en el fondo, amor al lenguaje, busca nuevas resonancias en esa lenta forma de la temporalidad.

Al lado de los textos de la tradición filosófica o literaria se han ido almacenando también una serie de informaciones, que constituyen lo que podríamos llamar su tradición hermenéutica y que, de distintas maneras, llega hasta nosotros. Pero además del simple lector que pudiera enfrentarse sin otro tipo de información con las obras de la tradición escrita, habría un lector crítico, un lector «preparado» para la recepción.<sup>2</sup>

Toda lectura crítica, aunque no lo muestre expresamente, no puede por menos de atender a una buena parte de esa cohorte de interpretaciones que, irremediamente, se ha ido uniendo a esos escritos que configuran la primera línea de la historia de la filosofía o de la literatura. Hay, pues, una doble, tal vez una múltiple, historia. Por un lado, la que constituye su perfil más definido y que llamaríamos, con muchas reservas, la historia de la filosofía. Me refiero, con ello, al desarrollo histórico de esos «primeros» textos filosóficos. Pero hay también otra historia u otras historias. Aquellas que han ido surgiendo en diálogo con esos clásicos y que, de una manera muy general, podríamos llamar «historiografía». Y digo de una manera muy general porque la historiografía, o sea ese discurso que se tiende paralelo al otro discurso originario es muy diverso, y va desde la seca descripción que cuenta algo del argumento de la filosofía, y dice de qué hablan los filóso-

2. Cf. Eric A. Havelock, *Origins of Western Literacy*, The Ontario Institute for Studies in Education, Toronto, 1976, pp. 51 y ss. Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*, Fink, Munich, 1984<sup>2</sup>, pp. 55 y ss. (hay trad. cast.: *El acto de leer*, Taurus, Madrid, 1987).

fos, hasta la monografía que pretende describir un espacio nuevo, o posar una mirada nueva que abre otro sentido en el texto, o descubre alguna perspectiva olvidada.

La tarea de lectores críticos hace que, frecuentemente, nuestra mirada no se pose nunca directamente sobre un texto, si no es como reacción ante lo que sobre ese texto se dice, y desde la frontera que señala el dominio que la «comunidad científica» ha marcado. Nuestros hábitos intelectuales, aceptando esa discutible separación o segregación entre «comunidad científica» y simple lector, han establecido que, efectivamente, se parte de un momento determinado, de un nivel histórico en el que se dibujan nuestros objetos de investigación.

Suponemos, además, que la existencia de la comunidad científica, incluso en las «ciencias del espíritu», en las *Geisteswissenschaften*, tiene sentido por la profesionalización de un lector que, en principio, quiere leer mejor; que siente el texto como problema y pretende reconstruir el paisaje intelectual del que el texto forma parte.<sup>3</sup> Percibir el texto como problema quiere decir, sobre todo, que el lenguaje inmediato que se presenta a un simple lector, no satura ni agota todas las posibilidades semánticas de ese lenguaje. El texto no puede decir todo, sino a quien le pregunte por todo; pero esa pretensión de totalidad es absolutamente imposible. Sólo por esto, y no por una modalidad de subjetivismo o relativismo, el texto es un proceso abierto continuamente, y ningún texto encierra en sus sintagmas un contenido «único» o «último» que el lector busca.

Las razones de esta dificultad se fundan en el hecho de

3. Esta lectura puede llegar a constituir una profesión. Vivir para leer. Vivir del pasado textual, vivir en la historia, en los conceptos, en las interpretaciones. Tal vez los términos de *Gelehrte*, *Scholar*, *Savant* para los que, por cierto, no hay equivalente en castellano ya que «intelectual» se desplaza en otro campo semántico, expresan esa profesión que determina y da sustancia a una forma de vivir.

que incluso en los orígenes de esa tradición muchos de esos escritos surgieron ya en el ámbito de una cierta comunidad científica: la Academia, el Liceo, el Jardín, la Stoa. Ese sentimiento de pertenencia a una comunidad fue ya expresado en los comienzos mismos de la Filosofía y Aristóteles, por ejemplo, se refería a «los llamados pitagóricos»; fórmula que encerraba un hábito de socialización, una «institucionalización» del saber. La filosofía quedó así institucionalizada y la obra filosófica fue una obra dirigida, en principio, a un grupo de personas, que constituían el *contexto receptor*. En un dominio más amplio, toda la obra escrita de la tradición cultural resuena ya no sólo en el marco siempre familiar de ese primer público, sino en el amplio territorio de la investigación científica. Probablemente, en un utópico ideal ilustrado, la filosofía debería ser leída por todos y entendida por todos. Habla del ser, del conocimiento, de lo real, del bien, de la verdad, de la justicia, de la belleza, etc., y su sustancia y contenido no es algo que tiene que ver con una pequeña parte de la humanidad, por ejemplo la comunidad científica, sino con todos los hombres. La *Ethica ordine geometrico demonstrata* o la *Kritik der reinen Vernunft* no eran sólo obras para ser estudiadas por los historiadores, sino que su pretensión de verdad lo era para todos los hombres y su discurso debería ser entendido, discutido, asimilado, aceptado por todos. Pero ¿quiénes son esos «todos»? Por supuesto, los hombres del tiempo en el que la obra se escribe y sobre los que pretende influir. Sin embargo, cuando la obra filosófica entra en la historia y sale de su propio presente, no desaparece su posibilidad de influencia, sino que fluye por unos cauces que desgranán esa influencia en múltiples derivaciones, en incesantes interpretaciones y revisiones. Levantada sobre el nivel del presente en el que fue escrita, llega a formar parte de un universo teórico, de una «historia del pensamiento» que acoge también sus propuestas. Y esta historia exige otros

oyentes; otros lectores. Precisamente la escritura permitió romper el cerco de la inmediata comunidad para la que, en principio, se hablaba y escribía. Fuera del contexto de su propia historia y de su propia comunidad, la obra filosófica tuvo necesidad de otras formas de contextualización. En primer lugar toda obra filosófica del pasado acabó incorporando su propio eco, la historia de sus resonancias, de su recepción. La tradición cultural ha permitido, pues, descubrir, en el curso de la historia, más que la influencia directa de cada obra en su tiempo, la influencia de cada obra en la historia posterior. En este sentido tenemos ya un contexto nuevo y, en ello, la confirmación de que, efectivamente, si el pensamiento filosófico no pudo, en su origen, dirigirse a todos, en el largo y teórico tiempo de la historia escrita, cada obra filosófica está ahí para ser leída e interpretada, y para ser enriquecida con el incesante diálogo de esa hermenéutica posterior donde sus propuestas crecen, se clarifican o, incluso, se oscurecen.

El hecho de que se haya configurado una historia de la filosofía significa que los escritos de los filósofos han logrado mantener viva una forma nueva de presente. Desde la escritura, y desde la comunicación que las letras posibilitan, la obra literaria o filosófica ha constituido una forma especial de «recepción». La moderna *Rezeptions-theorie* que busca, en principio, recuperar un aspecto, si bien bastante «formal» de la historia, frente a la pura objetivación del texto, tal como pretendió la crítica más o menos estructuralista, olvida que la recepción es un fenómeno condicionado no sólo a los valores «estéticos», sino a toda una serie de componentes que integran la «vida» del receptor y de los que surge su peculiar sentido «estético» y sus múltiples posibilidades de interpretación.

Sabemos, desde Aristóteles, que la experiencia surge de la sensación y la memoria.<sup>4</sup> Tan importante, pues, como el

4. Aristóteles, *Analíticos segundos*, 100a 3ss.

contacto de los sentidos con el mundo, es, para la experiencia, la memoria. Pero la memoria no es sólo una facultad que almacena informaciones. La memoria constituye, crea, estructura la sustancia de la historia y, por supuesto, de la historia personal de cada autor.

Cada escritor, forjado sobre su propia memoria, integra, a través de ella, las experiencias colectivas, y asume, a través del filtro de su individualidad, todo aquello que, después, se transformará en obra literaria, en obra filosófica.

Esa obra «recibida» es también fruto de una peculiar y lenta forma de recepción. Todo acto de creación, toda obra escrita es producto no sólo de una inmediata elaboración, sino de una gestación, de un largo proceso. Lo que llamamos obra literaria, y que aprendemos a manejar como si fuera un todo, es un conjunto de partes, de frases, incluso de palabras, surgidas al ritmo de la vida, o sea de la «respiración» de su autor. Y esa respiración es, al mismo tiempo, expresión real del latir que sostiene la existencia, y metáfora que señala el hilo histórico que va enhebrando los momentos que la constituyen.

Por eso, la recepción, incluso en el lector «normal», no es nunca una recepción inocente. El texto literario que, sobre todo desde la invención de la imprenta, facilita la soledad del lector y desgrana, en una serie de actos individuales, la recepción colectiva de los viejos poemas, de los diálogos en la Academia, opera sobre componentes comunes en los que se engarzan los distintos lectores. Esos rasgos comunes proceden de los ámbitos institucionales, sociales, en los que el lector ha sido educado y, por supuesto, de la lengua en la que tiene lugar la experiencia de lo escrito.

En el aprendizaje de la lectura —y se aprende ya en un espacio colectivo—, ese aprendizaje es algo más que el de las letras. Junto con ellas y desde la perspectiva de la institución en la que las aprendemos, se va ofreciendo también una cierta forma de entender el mundo. Los valores,

los contenidos semánticos que se transmiten al sesgo de cada fonema o grafema, se perfilan, a su vez, en el aire que alienta quien los escribe o pronuncia. Esa «actuación» individual —enmarcada siempre en el espacio colectivo de la institución o la costumbre— es previa a toda recepción y va construyéndose como parte esencial de ella.

En la personal experiencia de lector, cada investigador se plantea alguna vez una serie de dudas sobre la historia de la propia recepción de un texto. Nuestra experiencia de la lectura está marcada por la sensación (*aísthēsis*) y la memoria (*mnēmē*); pero nuestra búsqueda de sentidos y de interpretaciones se va enriqueciendo a medida que miramos más el texto, que le dedicamos tiempo, que lo «asimilamos» más. Y esa lenta lectura es, precisamente, una cierta esperanza de liberar la propia y férrea estructura de la recepción que, en parte, nos han «dado».

A pesar de todo, no sabemos muy bien por qué surge una determinada forma de interpretación; por qué empezamos a entender un texto desde un determinado planteamiento. Por supuesto que la aproximación teórica a la escritura está muchas veces condicionada por ese enfoque «institucional» al que antes me he referido. Sin embargo, nuestra forma concreta de seguir el diálogo iniciado, más o menos claramente en esas instituciones, obedece ya a otros planteamientos que se despliegan en la «intimidad» del lector, del intérprete. El proceso de lectura, de interpretación, es un proceso dinámico, sometido al ritmo del tiempo que marca ese fluir con que la inteligencia va asimilando las propuestas de los escritos que le hablan.

La voz del escrito que hace la monocorde propuesta de lo dicho en él, abre una multiplicidad de posibilidades, que se engarzan y adecuan a las variedades de la consciencia que analiza, critica, entiende, y que están a «este lado» del texto, en la inteligencia de quien lee.

Es cierto que una tendencia objetivadora lleva a supo-

ner que la interpretación está «detrás» del texto, en un mundo ideal que, en cierto sentido, fuera independiente del lector. Pero el reflujo de las palabras leídas llega, por así decirlo, a la playa de la intimidad. Toda interpretación es, pues, resultado de un deseo, de unos prejuicios, de unas capacidades intelectuales, de un misterioso juego neuronal cuyas reglas apenas conocemos. Naturalmente que la escritura, su fondo semántico y sus ataduras formales condicionan nuestro despliegue conceptual; pero el territorio del lenguaje natural, el hilo formal, la coherencia de las proposiciones que constituyen el texto no se «transforman» sino por el movimiento que imprime la mente del lector.

En este fenómeno de la lectura y la interpretación tiene lugar un proceso interactivo en el que, como veremos más adelante, el pasado —la memoria— se hace presente como escritura; pero esta escritura es, a su vez, silencio. Un silencio que emerge de la peculiar existencia de unos objetos textuales —papiros, libros, etc.—, que sólo viven desde los ojos que leen. El texto es así una mezcla de memoria y olvido. Memoria, porque la posibilidad de esos textos, su dinamismo se hace *enérgeia* sólo cuando irrumpe, desde la penumbra en la que yace esa memoria, hasta el umbral del tiempo donde está situada la consciencia del lector, la consciencia viva que arrastra el tiempo con ella. Olvido, porque esos textos, que conservan en su grafía los rasgos del tiempo en que fueron creados, sólo pueden vivir en la consciencia del otro, en la iluminación que aporta, los latidos reales del real tiempo en el que el lector alienta.

### 3. EPÁMEROI: EFÍMEROS

En los escritos de Platón hay unas páginas en las que se plantean algunos de los problemas fundamentales de esa frontera de las letras que delimita el territorio de la memo-

ria y el olvido. En una época tan temprana, donde apenas hay escritura, sorprende, en primer lugar, la riqueza de esas páginas y las radicales tesis que en ellas se sustentan contra la utilidad de los signos gráficos. Esa pasión que se percibe en el texto, manifiesta hasta qué punto la filosofía platónica fue consciente de esa característica de la existencia humana que expresan ya los famosos versos de Píndaro (*Pítica*, VIII, 95-96):

ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ' οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος.  
Efímeros somos, ¿qué es uno? ¿qué no es? Sueño de una sombra, el hombre.

La primera palabra *epámeroi*, de la que es variante el otro término griego *ephēmeros* y que en castellano ha dado el adjetivo *efímero*, está construida sobre la preposición *epí* y el sustantivo *hēméra* (día). Seres de un día, pues, los hombres. La imaginación poética vio la existencia humana sometida a la singularidad de ese día de la vida, breve recorrido luminoso o nublado de la luz por el cielo. Una luz que surge sin saber aún lo que va a iluminar, y que en un punto también del horizonte se extinguirá. Píndaro comenta, a su vez, el sentido de este adjetivo. Entre esa ambigüedad con que surge el hombre —un quien que es algo o un quien que es nada— se justifica esa sombra de un sueño —menos, pues, que un sueño— que simboliza la vida.

Lo que el verso de Píndaro expresa y que puede encontrarse en otros textos de la literatura griega refleja ese sentimiento de transitoriedad. Esa condición efímera del hombre inunda su misma naturaleza e incluso su lenguaje. Los sonidos, al aire de la voz que los articula, también son efímeros aunque sean etéreos y, aparentemente, parezcan estar libres de ese cuerpo transitorio, mortal, que ya en la vida va recibiendo en su propia estructura el agobio del tiempo y de los días. En el diálogo entre los hombres, el

aire del *lógos* alienta, abre el mundo, sin ser él, sin mezclarse con él; pero también se extingue. Los personajes del diálogo, los hombres que hablan y se comunican con esas señales abstractas, donde el *lógos* se asienta, perciben que, aunque ese *lógos* tenga otra estructura distinta que el cuerpo y que la naturaleza, fluye a través del latido real de la vida y es, él mismo, su tiempo.

En este punto se inserta el problema de la escritura, que aparece en el texto del *Fedro* platónico, como una superación de esa inmediata temporalidad que, en las letras, logrará la mayor pervivencia de la memoria y compensará la fragilidad de un *lógos* sometido hasta entonces al «aire semántico». Las páginas a las que voy a referirme se encuentran al final del *Fedro* (274c-275b) y cuentan, en un diálogo tan lleno de apasionantes y misteriosos mitos, el más sorprendente de ellos.

Sus dos personajes, Theuth y Thamus, hablan sobre el sentido de las letras y de su utilidad para, a través de ellas, hacer que el tiempo de la vida se transforme en esa más larga sabiduría que la memoria, conservada en la escritura, proporciona. Pero Thamus el rey de Egipto, a quien Theuth ofrece la escritura, afirma que con ella los hombres se sumirán en el olvido. Este es el núcleo de lo que Sócrates cuenta y su argumento principal es el rechazo de la comunicación escrita y el reconocimiento de su carácter subsidiario. Frente a un intento como el de las letras para conservar el efímero tiempo de los hombres, el texto platónico pretende mostrar que más efímero que la *orality* es la *literacy*.

El primer momento de la recepción del mito que Sócrates cuenta, tiene lugar ya dentro del mismo diálogo. Pero, tal vez, por ese carácter efímero de la oralidad que aparece, por cierto, en un escrito en el que se va a hacer la mayor defensa de ella y por el sentido del lenguaje mítico que es absorbido totalmente por su receptor, Fedro, que escucha el mito, apenas se interesa por lo que oye. Efecti-

vamente ese primer receptor no reacciona ante lo que Sócrates le dice ni se hace cargo de los problemas que encierra lo dicho; únicamente expresa, con cierta ironía, su admiración: «Qué bien se te da, Sócrates, hacer discursos de Egipto o de cualquier otro sitio que se te antoje» (275a). La primera recepción del mito hace, pues, honor a esa forma de lenguaje que está dicha para ser oída, para ser asumida como idealidad total que no requiere ser analizada, dialogada ni, por supuesto, criticada. Un lenguaje todavía heredero de una tradición donde la respuesta a la palabra era el sumiso silencio. Sócrates, por el contrario, defensor ya de una cultura sofisticada del *lógos* compartido, va a estimular la curiosidad de Fedro y convertirse en el verdadero receptor e intérprete del mito.

Pero este diálogo ficticio, que pretende construir un momento de «oralidad», es un diálogo escrito, un diálogo, en cierto sentido, inexistente. Para oírlo tenemos que tomar una actitud distinta de aquella que la oralidad nos impone. Tenemos que transformar esa actividad a que obliga la presencia de una voz que nos habla y que se esfuma totalmente en el fluir de su inmediata temporalidad, por esa otra presencia inerte de las letras. Ya no son los oídos que atienden, sino los ojos que se detienen en unos signos que, como escritura, adquieren una concreta forma de sustancialidad.

Pero el problema de esa sustancialidad y «homogeneidad» que presta a ese «falso» diálogo la escritura, es paralelo a otro problema de «homogeneización» por parte del espacio colectivo que ciñe a cada lector. También él, como lector histórico, es personaje de otra fábula. El lector es parte de ese lenguaje que lee. Como el escrito, él también está hecho de palabras sesgadas e interpretadas, en muchos aspectos, por el ámbito social que le educó. Precisamente por eso, nuestras preguntas a un texto, nuestra postura ante él, pueden ser tan distintas. Y por eso también, por mucho que la llamada objetividad histórica afine nuestros

cráteros, el espacio colectivo y real que nos sostiene, nos convierte en lectores ideológicos, en «lectores-personajes» de un papel en el que resuenan otras voces, y en cuyo posible silencio tienen cabida múltiples y, a veces, irreconocibles ecos.

Si aceptamos las normas del juego de este discurso escrito, intentaremos leerlo una vez más e intentaremos entenderlo más. Pero ¿cabe, en este momento, plantearse la cuestión de un posible y privado «entender»? Porque, ¿qué es entender un discurso, cuya verificabilidad o falsabilidad no tiene sentido? En el lenguaje oral, el fundamento de las proposiciones consiste en que puedan contrastarse; en que lo que ese lenguaje dice sea «verdad». Y verdad es, en principio, la correspondencia entre *lo dicho* y su decir. Lo dicho es ese «objeto» al que la proposición se refiere y que estuvo, como elemento esencial de contraste, en el origen del lenguaje y en el origen de eso que se habría de terminologizar como «verdad». La oralidad entre la que nació el lenguaje hubo de tener su justificación inmediata ante un inmediato mundo entorno, que se presentaba como algo sobre lo que había que dar noticia a otros seres que participaban de ese mismo mundo. Antes de que la oralidad, en los poemas épicos por ejemplo, narrase lo «ausente», el lenguaje debió iniciarse, probablemente, «avisando» sobre el presente, poniéndonos en guardia ante algún peligro presente. El lenguaje, pues, también como un hacha, como una eterna hacha de sílex.

Pero en el lenguaje escrito, el mundo de lo «mentado» no tiene que ver con una forma de correspondencia entre el decir y lo dicho porque, en principio, no hay un inmediato mundo común de referencias. La presencia del escrito es ya una inevitable forma de ausencia, por mucho que se insista en el «objeto» textual. Lo «dicho» en el escrito, sin la originaria relación al mundo con que parece se inició la oralidad, es, constitutivamente, un decir sin «objeto»;

ya que el texto, como tal, se «objetiva» en otros niveles, papel, piedra, etc., que nada tienen que ver con lo «dicho». Aunque pueda construirse una verdad formal, cuya «veracidad» u «objetividad» no dependa de su elemental referencia a las cosas, en la lengua natural el horizonte semántico, el universo referencial hace saltar cualquier consideración formal desde la exclusiva sintaxis de lo mentado. Es cierto que la oralidad también puede expresarse en «decires» de ausente objetividad; pero la presencia del hablante otorga una sustancialidad real que da consistencia al decir. La presencia del hablante garantiza la justificación del decir sólo con la posibilidad de que, al preguntársele, sea capaz de explicar los sentidos de lo dicho.

¿Pero qué es entender un lenguaje cuya verdad no tiene, en él, fundamento? ¿A qué verdad podemos aspirar en la lectura? ¿Qué es entender un lenguaje cuya posibilidad de contraste no está fuera de él; en el mundo real al que, en principio, toda forma original de lenguaje se refiere? ¿Qué es entender un texto hecho de palabras referidas a palabras y en un lenguaje en el que el lector es también, en cierto sentido, texto? Porque, de hecho, nuestra mente está alimentada por palabras semejantes a las del texto escrito y que establecen un peculiar puente entre lo dicho en el texto y lo que, previamente, nos dicen a nosotros nuestras propias palabras.

Como es sabido, la escritura entra en Grecia aproximadamente dos siglos antes de que Platón se enfrente a ella. Pero aunque parezca un largo tiempo, el escribir no fue una práctica habitual. Por consiguiente, en estos dos siglos apenas hay escritura más que aquella que se refiere a ciertas formas de organización social: listas, clasificaciones jerárquicas, anotaciones de mercancías, etc.<sup>5</sup>

5. Cf., por ejemplo, entre la amplia bibliografía Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, 1977, 197 pp. Goody

Sin embargo, en la época de Platón, las letras han consolidado su dominio como «literatura». El lenguaje ha pasado, definitivamente, de ser algo oído a poder ser algo visto. Con la mirada puesta en la escritura va a surgir, con extraordinaria fuerza, el mundo literario. Unido tal vez al desarrollo de la *pólis* y de la sociedad democrática, el lenguaje escrito va a permitir la circulación de las ideas, necesaria en esa nueva sociedad;<sup>6</sup> pero, además, con ese paso

---

insiste aquí, p. 3, como en otras publicaciones, «Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: la transmission du Bagre» (*L'Homme, Revue française d'anthropologie*, XVII, 1, enero-marzo de 1977, pp. 29-51), en que las formas de pensamiento están condicionadas a los cambios en los medios de comunicación. Goody, p. 77, recuerda, sin embargo, que hay lingüistas como Saussure que se resisten a admitir la distinción entre lenguaje hablado o escrito. Lo mismo opinan Sapir, Hockett y, sobre todo, Bloomfield que afirma: «writing is not language, but merely a way of recording language by means of visible marks» (*Language*, Nueva York, 1933, p. 21). También son de este parecer los lingüistas del círculo de Praga, sobre todo J. Vachek (*Written Language*, La Haya, 1973; *Janua Linguarum, Ser. Critica*, n.º 14) que habla de «the co-existence, in one and the same language, of two norms, the spoken and the written», p. 15. «The spoken norm ... is to react to a given stimulus in a dynamic way.» / «The written norm ... in a static way.» (Goody, p. 77). Goody (p. 78) menciona también las diferencias, que no son tanto la de permitir la comunicación por encima del espacio y el tiempo y proveernos de un «ayuda memoria», sino, sobre todo, la de trasladar el lenguaje del dominio auditivo al visual, donde se posibilitan otras formas de ordenarlo, de separar palabras. «Morphemes can be removed from the body of the sentence, the flow of oral discourse, and set aside as isolated units capable not simply of being ordered within a sentence, but of being ordered outside this frame, where they appear in a very different and highly 'abstract' context.» Goody destaca también la importancia de las «listas» de palabras como característica del lenguaje escrito. Cf. el capítulo 5 del citado libro que tiene el nombre «What's in a list?».

6. Mencionaré únicamente algunos de los trabajos que desarrollan estas cuestiones: Eric A. Havelock, *Origins of Western Literacy*, The Ontario Institute for Studies in Education, Toronto, 1976, 88 pp. (Por supuesto otros trabajos de Havelock también se refieren a estos problemas.) William Chase Greene, «The Spoken and the Written Word» (*Harvard Studies in Classical Philology*, vol. LX, 1951, pp. 23-59). J. A. Davidson, «Literature and Literacy in Ancient Greece», parte 1 (*Phoenix, The Journal of the Classical Association of Canada*, vol. XVI, 3, 1962, pp. 141-156). «Literature and Literacy in Ancient Greece: II Caging the Muses» (*Phoenix*, vol. XVI, 4, 1962, pp. 219-233). E. G. Turner, *Athenian Books in the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, University College, Londres,

del oído a la mirada, el mundo de las letras va a adquirir una peculiar sustantividad. Ya no es necesario que «exista» lo que el lenguaje nombra, porque el mundo que lo dice se hace presente como mundo escrito, y entre él y los ojos del lector se va a levantar el universo de lo literario, de la literatura.

---

1951, 24 pp. Gian Franco Nieddu, «Testo, scrittura, libro nella Grecia arcaica e classica: note e osservazioni sulla prosa scientifico-filosofica» (*Scrittura e civiltà*, Turin, vol. 8, 1984, pp. 213-261). Wolfgang Rösler, «Alte und neue Mündlichkeit. Über kulturellen Wandel im antiken Griechenland und heute» (*Der altsprachliche Unterricht*, XXVIII, 4, julio de 1985, pp. 4-26), y Michael Erler, «Platons Schriftkritik im historischen Kontext» (*ibid.*, pp. 27-41). Una puesta a punto de estas cuestiones puede verse en el libro publicado por Marcel Detienne, *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, y con la colaboración de distintos autores, Presses Universitaires de Lille, 1988, 541 pp. (*Cahiers de Philologie*, vol. 14. Série «Apparat critique») con una buena bibliografía, aunque no se recogen en ella los trabajos mencionados anteriormente. Una importante visión de conjunto sobre el desarrollo de la escritura en distintos ámbitos culturales y desde diferentes perspectivas es la obra de Harald Haarmann, *Universalgeschichte der Schrift*, Campus, Frankfurt-Nueva York, 1990, 576 pp.

## 1. MEDICINA PARA EL RECUERDO

Lo que es, lo que será, lo que ha pasado.

FRAY LUIS DE LEÓN

Ayer se fue; mañana no ha llegado;  
hoy se está yendo sin parar un punto;  
soy un fue, y un será, y un es cansado.

FRANCISCO DE QUEVEDO

Detenerte pensé, pasaste huyendo;  
seguíte, y ausentástele liviano;  
gastéte a ti en buscarte, ¡oh inhumano!  
mientras más te busqué, te fui perdiendo.

LUIS CARRILLO Y SOTOMAYOR

### 1. LA ESCRITURA DE LA DÓXA

El mito de la escritura es uno de los mitos más extraños y complejos del *Corpus Platonicum*. Esa complejidad no se refiere tanto a la estructura misma del mito, cuanto a que en él, el gran escritor va a volverse, mientras escribe, contra el sentido y fundamento de la escritura. Esta crítica al sustento de la memoria y al hilo que va a mantener tensa y presente toda la tradición cultural, no deja de ser

una paradoja importante en ese comienzo del que arranca, para lo que se llama filosofía occidental, su propia tradición en su primero y más voluminoso legado escrito.

Entre las diversas interpretaciones del mito surgidas en los últimos años se insiste, tal vez con razón, en el carácter aristocrático de la crítica a la tradición escrita.<sup>1</sup> Efectivamente, a través de la escritura las ideas se escapaban hacia territorios a los que no llegaba el poder o el control del escritor que había visto, en esos signos, una forma de dominio, una jerárquica función pedagógica.

El mito del carácter efímero de la escritura se abre con una referencia a la gran tradición oral: *akoé*, «oí un decir». «Llegó hasta mis oídos algo que se cuenta» y cuyo origen está ya fuera de nuestra propia experiencia, porque viene de los antiguos, de los «primeros». El tema del origen del mito,<sup>2</sup> de aquel momento en que surge la tradición, se identifica con su verdad. Sólo esos «primeros» saben la *alétheia* de lo dicho. Y sólo ellos lo saben, porque la condición imprescindible para ese saber es la presencia de un tiempo en el que aún no funciona, no es necesario que funcione, la memoria.<sup>3</sup> Sin expresar aún el término funda-

1. Charles Lanier Griswold, *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, University Microfilm, Ann Arbor, Michigan, 1978, p. 321: «The critique of writing must be understood in the light of the rejection of the enlightenment». Cita que resume lo que exponen los trabajos de Jack Goody, anteriormente citados; y Jack Goody y Jan Watt, «The Consequences of Literacy», en Jack Goody, ed., *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press, 1968. Cf. Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Methuen, Londres-Nueva York, 1982. James A. Notopoulos, «Mnemosyne in Oral Literature», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. LXIX, 1938, pp. 465-493.

2. Homero repite la fórmula: «y ahora, musa, dime quién fue el primero». *Ilíada*, I, 6; XI, 218; XIV, 508, etc. (Cf. J. P. Vernant, «Aspects mythiques de la mémoire», en *Mythe et pensée chez les grecs*, Masperó, París, 1965, p. 54.)

3. Aristóteles (*Análisis*, II, 100a, 5) dice que la experiencia es *aisthēsis* y *mnēmē* (sensación y memoria). La experiencia no es sólo presencia en la sensación, sino ausencia en la memoria, o sea recolección de experiencias pasadas que se conservan y estructuran.

mental de la crítica a la escritura, se alude aquí a esa falsificación de la posibilidad del recuerdo a través de una larga serie de mediaciones que podrían desfigurarlo. Pero los «primeros» aún no necesitan la memoria. El «primero» es el auténtico *hístōr*, aquel que sabe, porque «estuvo allí», porque vio.<sup>4</sup> En la experiencia del «primero» sólo interviene, pues, la *aísthēsis*, la pura sensación que percibe el hecho y que toma consciencia de él. En este momento la verdad es, evidentemente, adecuación entre lo real y lo ideal, entre lo visto y su visión, entre lo percibido y lo dicho.

El origen, pues, de eso «oído» *akoē* que llega hasta Sócrates, se remonta a aquellos que, efectivamente, supieron si tuvo o no lugar semejante encuentro entre Theuth y Thamus. El que esa tradición sea o no verdad, es algo que escapa a sus herederos, que ya están fuera del campo de la experiencia. Los «primeros» saben la verdad porque la «vieron». El texto griego dice exactamente «la verdad [de esa *akoē*] ellos la vieron» (274c, 1-2). Pero a los hombres de la tradición ya no les es posible alcanzar ese momento, esa identificación con la presencia, con lo visto. El reino de la tradición es el de la *akoē*, el de «lo oído». Sólo con las letras, de las que va a hablar Theuth, se volverá otra vez a una peculiar forma de visión.

Los hombres de la tradición ya no pueden estar presentes en ese origen. Vivimos engarzados en ese hilo de sucesivo y nunca ya originario saber. Oír lo dicho es sólo tomar consciencia de una *akoē* (274c, 3-4); de algo que se escapa a la visión y comprobación de su propia verdad. El mundo del lenguaje es, pues, el mundo de la *akoē*. Instalados en él, no podemos salir de los límites que nos marca,

4. Cf. E. Lledó, *Lenguaje e Historia*, Ariel, Barcelona, 1978, pp. 92-101. Bruno Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Weidmann, Berlín, 1924, pp. 59-71, y del mismo autor: *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttinga, 1978, Hypomnemata, Heft, 57.

no podemos volver al origen, como aquellos «primeros» que vieron la verdad.

El breve párrafo introductorio al mito de Theuth y Thamus, que apenas si ha sido estudiado, ofrece, pues, un escueto pero preciso marco teórico para la interpretación mítica. Toda *akoē*, toda tradición tiene, pues, un origen y, en ella, alguien, un grupo humano —«los primeros»— puso en marcha, por determinadas causas, una historia, un mito, el eco de una experiencia. En unas palabras que existían ya en la lengua que articulaban, ese grupo humano sintetizó un contenido y un mensaje. La verdad era, pues, la justificación de ese inicio; su razón y sentido. Y esa verdad tiene unos «primeros». En la cadena de la tradición, que el tiempo engarza, hay un primer eslabón y en él está el momento en el que aparece su verdad. Después de ese primer momento, ya todo es tradición o sea mediación. El lenguaje, como *dóxa*, como opinión, aferra y consolida esa interminable cadena; pero en ella, vivimos ya en un lenguaje —«oír decir»—, y donde apenas cabe la comprobación, porque es imposible, desde la tradición, remontarse a un origen. El tiempo es irreversible y la característica de todo pasado es, precisamente, su irrepitible «presencialidad». De todas formas, Platón expresa ese deseo de una vuelta a los inicios. «Si nosotros mismos pudiéramos descubrir la verdad» (274c, 2-3) no tendríamos necesidad de esa instalación en la *dóxa*. Estar en la tradición es, por consiguiente, tener la única posibilidad de experimentar, aunque sea de una manera subsidiaria e inercial, la razón de un origen. Y por ello hay que preocuparse de las «opiniones de los hombres».

Frente a la verdad, vista y dicha por los primeros, ya no cabe, para no perder el contacto con ella, sino engarzarse en la tradición que como *dóxa* la intercepta y la mediatiza. Para alcanzar, pues, un eco de esa *akoē*, no queda

otra posibilidad que aceptar la *dóxa*, lo que se dice y transmite. En el texto platónico, este dominio de la opinión, que no es otro que esa gran estructura suprasubjetiva que el lenguaje constituye, es, en el fondo, el reconocimiento de una claudicación. Porque no es la verdad, sino lo verosímil, lo que constituye «la opinión de la gente» (273b, 1); aunque esa opinión se ensambla y sostiene en la verdad de los primeros; o sea de aquellos que originaron la tradición. Fuera de ese origen, los hombres son «esclavos» y el no querer buscar esa verdad es convertirse en un «compañero de esclavitud».<sup>5</sup>

Las opiniones de los hombres —*doxásmata*— exigen continuo «cuidado» porque ellas son la fuente de la que brota el conocimiento. A través, pues, del campo de la *dóxa*, y en el ejercicio con ella (271d y ss.; 273d y ss.), puede surgir el saber.

Platón va a analizar una de estas opiniones que la tradición ha hecho llegar hasta él. Su verdad y su sentido ya no están presentes. Se ha convertido en mito. Pero este lenguaje del mito hace posible, en el análisis de las palabras con las que se forma, adivinar un sentido. Porque, en el fondo, la *dóxa* es verosímil, y esta proximidad a la verdad es la que permite siempre la búsqueda en ella, o sea en el lenguaje de la tradición, de un rastro de conocimiento.

Ἦκουσα, «oí decir». Así comienza el mito de Theuth y Thamus. Con esa cortante forma verbal se insiste en el carácter de ese mito que, de boca a oído, alcanza hasta la prosa de Platón. Sócrates describe el lugar al que el «oí decir» se refiere y al primer personaje de esa historia, Theuth. También es él, como los iniciadores de esta tradición, un «primero». El primero en inventar los números, el cálculo, la geometría, la astronomía, el juego de damas

5. Este tema está aludido por Platón en *Fedón*, 62c, 63a y ss.; *Político*, 271d; *Crátilo*, 400c; *Critias*, 109b; *Gorgias*, 493a; *Leyes*, X, 902b, 906a.

y el de dados. El texto platónico marca una cierta diferencia estilística en la exposición de la «mercancía» que Theuth ofrece. Y no se nos dice en él si su invención consiste, efectivamente, en el descubrimiento de tan variados saberes o, más bien, en la forma como los enseñaba. Porque la invención mítica de la astronomía y la geometría aparece —si es algo más que la forma de enseñarla lo que Theuth ofrece— como un producto acabado, independiente de la historia y del proceso temporal de su constitución. El último de estos inventos que Theuth presenta es el que va a dar contenido al mito: las letras.<sup>6</sup>

El nombre con el que se denomina estos productos que Theuth enseña es *téchnai*, artes, realidades «artificiales». El concepto de *téchnē*, tal como se entiende en la cultura griega, presenta, en el mito, su verdadero sentido. Los artificios creados por el hombre amplían la esfera de su poder sobre el mundo y las cosas; pero están hechos, también, a la medida del hombre, como un universo «mediador» entre la *phýsis*, ajena y la otra *phýsis*, la naturaleza humana, que logra, precisamente, su humanidad por la creación de este mundo intermedio en el que las dos formas de naturaleza, la propia y la ajena, interfieren. Esta interferencia marca un espacio de conocimiento, que va creando la frontera, cada vez más amplia, en la que se establece la cultura. El número, la astronomía, los juegos, las letras son espacios marcados en ese territorio donde la naturaleza humana empieza, verdaderamente, su proceso de humanización. Y en ese territorio se encuentran también las letras. Puro artificio formal, fruto de un largo desarro-

6. Los otros descubrimientos de Theuth, instrumentos de conocimiento, el número, el cálculo, o saberes en sí mismo, geometría, astronomía, parece como si tuviesen el mismo rango que los juegos que también Theuth enseña. Es probable, sin embargo, que como los juegos, la geometría y la astronomía de Theuth fueran también métodos, técnicas de saber: saber interpretar los astros, saber medir la tierra.

llo por apresar lo más exactamente posible el tiempo y la memoria, las letras van a acabar llenando un espacio inmenso en ese campo intermedio y mediador. Tan importante va a ser su dominio que, frecuentemente, la escritura olvidará el origen, olvidará su inicial mandato de servir como señal para señalar el mundo y comenzará a ser signo de sí misma.

Referidas a su propia estructura las letras crearán un universo en el que se constituya una forma especial de ser. Independiente ya de cualquier compromiso significativo con la naturaleza, con el mundo real, el lenguaje escrito organiza un cerrado cosmos de autorreferencias, de tensiones y significaciones que alcanzan un absoluto grado de autonomía frente a lo real, incluyendo en ello al hombre mismo que lo crea.

Nada refleja con más intensidad el nuevo mundo de la cultura, que ese mundo del lenguaje escrito sobre el que se ha levantado el largo camino de la tradición. Ese mundo escrito no sólo sirve, sin embargo, para sostener, resonando a lo largo de los siglos, la voz de los hombres, sino que, al mismo tiempo, esa resonancia permite adivinar otros sonidos, intuir otra forma de sentir y percibir cada presente —pasado ya para nosotros— de la historia. Las letras obran el prodigio de rescatar el tiempo de su irremediable fluir, de su inmersión en el pasado y mantenerlo vivo, convertido incluso en futuro; porque bajo la forma de escritura todo tiempo es ya futuro, a la espera de un posible lector.

Pero esta espera del lector presta a la escritura una de sus más importantes características. Mundo fronterizo entre la naturaleza y el hombre, la escritura es también frontera entre los hombres mismos. Por medio de ella, unos se convierten, en determinados momentos, en escritores, otros en lectores. Pero ambos son imprescindibles para la constitución de la mediación significativa que se plasma y repo-

sa en la escritura. Por ello, nunca es posible esa absoluta neutralidad del texto que una buena parte de la crítica literaria ha sostenido. En las letras, conformadas por una cierta «actuación» del escritor, se consigna el mundo ideal que la realidad hombre ha producido. Efectivamente, el escrito posee una indudable forma de pervivencia; sobrevive a su autor. El escrito habla, aunque no pueda hacerlo ya el hombre que lo produjo. Pero ese habla no emerge nunca desde la «neutralidad». Ninguna forma de lenguaje es neutral. Todo texto, fuera del contexto de su autor, arrastra consigo la organización —el organismo— de todos aquellos «actos de escritura» que lo llevaron hasta el papel, el papiro o las tablillas (*pugillares*). Por ello, no hay texto neutral, porque todo texto es contexto. Toda escritura es lenguaje, y el lenguaje es siempre respuesta a preguntas; preguntas que viven en el espacio histórico en el que ese lenguaje alienta.

Pero hay, además, otra dificultad para esa pretendida neutralidad del texto. El texto es visto, leído, interpretado o asumido por un lector. El lector es contexto también para ese texto. El escrito comienza a serlo realmente, cuando es leído por unos ojos que proyectan, sobre él, el complicado mundo de esos procesos mentales que convierten a la escritura en lenguaje y, a lo dicho, en *lógos*, en comunicación y sentido. Las letras, que aparecen en el mito platónico, van a ser el instrumento esencial de la cultura, como transmisoras de ese tiempo, que habría desaparecido de no ser por el rasgo escrito, por ese eterno presente para el futuro lector. Las letras que Theuth pone en manos de Thamus son el puente que, sobre el tiempo efímero de cada vida, permite circular a todos aquellos mensajes que se incorporan, así, a una forma de temporalidad que no los destruye.

En la época «primera» a que el mito se refiere, las letras van a ser ya algo más que ayuda para la memoria,

algo más que una lista: esa primera forma de utilización de la escritura, en la que organizaban y clasificaban los «objetos» del mundo real.<sup>7</sup> Con la transposición de lo mental a un «espacio» escrito, el orden del mundo real adquiere una forma de «visibilidad» inseparable ya de la escritura, e imprescindible para la organización del pensamiento abstracto.

## 2. EL TIEMPO DE LAS LETRAS

El segundo personaje de la historia es Thamus, rey de Egipto.<sup>8</sup> Dentro del diálogo platónico, surge también otro diálogo entre los protagonistas. Theuth muestra su mercancía y explica su utilidad. Pero lo más característico de esta apertura del mito es la propuesta de Theuth para que sus inventos lleguen a todos los egipcios. Para esto es, al parecer, para lo que acude Theuth a Thamus. Sorprende en la, tal vez, primera exposición de saberes que nos ofrece la literatura griega, que sea su democratización, su enseñanza a todo el pueblo, lo primero en que Theuth piensa.<sup>9</sup> La primera pregunta de Thamus se refiere a la utilidad de estas artes que Theuth enseña. La pregunta por la utilidad está relacionada con la entrega de esos saberes a todos los egipcios. Pero la utilidad es una cuestión de perspectiva. La estructura ontológica de lo útil queda subsumida en un proyecto antropológico. Nada es «en sí» útil si su realidad

7. Cf. J. Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, pp. 74-111.

8. Parece ser que estos dos personajes cuyas características se discuten representaban por un lado al dios de la sabiduría, Thot para los egipcios, y patrón de escribas y letrados; y por otro, al rey Thamus-Amón, al poder y la praxis.

9. En muchos momentos de la historia, esa democratización sólo quedó reducida a los «juegos» —que también Theuth ofrece—, a determinados instrumentos de alienación, más que nunca presentes en la sociedad contemporánea.

no armoniza con la de aquel para quien la «utilidad» funciona. Pero el Rey es el maestro de esa *dóxa* que construye la armonía de la utilidad. El proyecto antropológico se diluye a su vez en un proyecto político. El Rey es el árbitro de la utilidad.

El mito de Prometeo presenta, pues, en la versión platónica una variante fundamental. El Rey ya no está celoso del poder de los hombres, sino preocupado por ellos, y la figura trágica de Prometeo está aquí encarnada por este dioscello baratijero que, sin embargo, prometeicamente habla de la necesidad del conocimiento para todos los hombres. El Rey, sin embargo, piensa que, más allá de la inabismable *phýsis*, ha de controlarse este segundo orden, el orden de la cultura.

El nuevo orden creado por el hombre en función de sus necesidades, deja, sin embargo, un ámbito de libertad. Así como el proceso de la naturaleza sigue los ritmos marcados por su propio ser, la *téchnē* no obedece, en principio, sino a la voluntad del hombre. Nada hay en la *téchnē* que sea producto de la necesidad, y sólo la utilidad determina su posibilidad y su realidad. Pero la utilidad es, en el fondo, una interpretación. Su marco teórico depende de una perspectiva que no surge sólo del individuo, sino de un espacio social más amplio. El Rey es, por eso, el árbitro y dominador de ese espacio social, y es él quien determina el contenido de la utilidad.

Pero el Rey escucha a Theuth, y alaba o reprueba según le parece bien o mal lo que Theuth expone. En el *Fedro* no se dicen las razones que Thamus alega para esa alabanza o reprobación, «porque tendríamos que disponer de muchas palabras para tratarlas todas» (274e, 3). El mito, sin embargo, nos conserva el contenido del diálogo entre el árbitro que decidirá sobre la utilidad de las letras y el creador de ellas.

Aquí empieza, propiamente, lo que podríamos llamar

el argumento del mito. Conocemos las razones de Theuth y las de Thamus. «Este conocimiento (*máthēma*)<sup>10</sup> haría más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría» (274e, 4-7).

El aprendizaje de las letras aumentará el conocimiento y la memoria de los hombres. La «sabiduría» se refiere sobre todo al aumento de las formas de conocer y de las experiencias que nutren el conocimiento; pero además, las letras permitirán adentrarnos en el tiempo. Toda palabra pronunciada lo es sólo y originariamente en un presente, y una vez articulado el fonema se convierte en pasado, se esfuma en el tiempo. Pero la palabra escrita permanece y en esa permanencia apunta hacia un inagotable futuro de lectores. Por ello la escritura es, de por sí, el alivio de la memoria al ser su estructuración y sustento. El «acto de escritura» es, por consiguiente, una forma de temporalidad. Vista desde cada presente, la escritura es memoria; pero en el presente de su creación la escritura es también tiempo hacia el futuro. Tiempo como un puente sobre el que se pudiese circular entre dos orillas, la una próxima, inmediata, visible; la otra lejana, sometida a innumerables mediaciones, invisible.

Pero, precisamente, ese carácter de puente entre dos temporalidades permite que podamos circular hacia el pasado. Porque aunque la escritura sea también presente, al actuar en el presente del lector sabemos que hay otra orilla desde la que ese lenguaje escrito se tendió, aunque nunca podamos alcanzarla sino en nuestra mente. Pero es «otra»

10. Los dos textos más antiguos, en relación con esta palabra: Homero, *Ilíada*, VI, 444; *Odisea*, XVII, 226. «Wir müssen eine Grundbedeutung für das Wort fordern, die das Lernen und Sich-Gewöhnen verbindet» (Snell, *op. cit.*, p. 73). El significado originario de *Máthēma* va unido a una perspectiva temporal. El aprender que implica repetición, supone también acomodamiento a la ley de la naturaleza cuyo desarrollo es tiempo y se da siempre en el tiempo.

orilla, porque los materiales con los que la edificamos y reconstruimos no son producto del lector, sino de la escritura y del mundo significativo que esa escritura comporta y que es distinto de él.

En el río de la memoria, la escritura se sumerge así en cada presente del lector. El puente de las letras desaparece ante cada consciencia que, en sí misma, es, simultáneamente, pasado, presente y futuro. Pasado porque recoge a través del lenguaje escrito otra voz que la suya propia; presente porque sin él no habría posibilidad de experimentar otro tiempo, y futuro porque el no tenerlo sería también la negación del presente. Un presente lo es, porque cada latido que lo constituye es esperanza del latido que viene y en esa esperanza existe. El fin de la vida es, precisamente, ese presente al que ya no sigue futuro alguno. Estas figuras de la temporalidad que se sintetizan en cada presente y, sobre todo, en el presente del lector, constituyen en su dinamismo la plenitud y, al mismo tiempo, la caducidad del existir.

Pero Theuth añade que las letras se han inventado como un «fármaco de la memoria y del conocimiento». Circunscrito sólo a las impresiones de cada presente, el hombre está condenado, siempre, a la finitud. Cada momento de la existencia es vida y muerte. El tiempo permite que exista la posibilidad y, con ello, la realidad. Pero todo lo real humano, en su simple estar presente, manifiesta ya su perecer. El momento en que la vida se enciende lleva consigo también su apagamiento y desaparición. Tener conocimiento y tener memoria son, por supuesto, dos formas de superar el estrecho círculo de vida-muerte con el que el tiempo cerca la existencia. El conocimiento permite tomar consciencia de nuestra natural experiencia y ampliarla, al ensanchar con la reflexión su escueto y clausurado dominio. La memoria permite recobrar, desde nuestra instantánea miseria, los otros instantes que, perdidos para la inmediata

experiencia de los sentidos, quedan, por obra de esa misma experiencia corporal, en la «carne» de la memoria. Las letras, instrumento de la memoria, arrancan la propia experiencia de toda limitación al tiempo inmediato, y la sitúan, así, en un espacio nuevo, al otro lado de la subjetividad. Con ello, el lenguaje escrito libera su significatividad de cualquier forma de articulación «fonética», o sea de cualquier forma de condicionamiento al efímero presente.

La lectura del texto platónico constituye, en el fondo, una especie de diálogo y no precisamente porque el tejido escrito lo sea, sino porque toda lectura es, como se ha dicho, reproducción de diálogo real o insinuación de uno posible en el que, además, podemos plantearnos la cuestión de por qué leemos y qué leemos. Suponemos que el «por qué» está justificado por la innata necesidad de ampliar nuestra experiencia. Saber lo que otros pensaron significa, en primer lugar, salir de la supuesta soledad de la consciencia, romper la monotonía del habla de uno mismo consigo mismo, y hablar con otros. Pero esos otros no existen sino como lenguaje escrito. Ampliar esa experiencia en el mundo de otros lenguajes es, en principio, oír esos lenguajes. La audición está sustentada en la lectura. Incluso en el lenguaje académico, la *lectio*, la *Vorlesung*, eran formas de comunicarse «leyendo» en común. No se «hablaba», sino que la comunicación oral era subsidiaria de la escrita. Hablar era, pues, comunicarse a través de la mediación de un texto; reproducir oralmente el lenguaje escrito. Pero ello supone oír un lenguaje mediado ya por una temporalidad que como historia, como determinadora de otras vidas, no es, esencialmente, la temporalidad del lector. Por mediación temporal entiendo la constitución de un mensaje lingüístico que no tiene relación inmediata con el tiempo en el que lo recibe el lector. Normalmente el lenguaje que se escucha en el presente de la recepción, es un lenguaje

cuyas coordenadas se identifican: el lenguaje de cada presente está «motivado» por el complejo histórico-cultural en el que aquellos que lo utilizan viven. Un lenguaje «presente» que no brote, en principio, de esas motivaciones, apenas tiene sentido. Detrás de cualquier hombre que nos habla está el mundo que le lleva a ese hablar. Podemos saber de qué habla porque vivimos un tiempo y un espacio compartido.

Pero la escritura que llega a nuestro presente y está en nuestro presente, se constituyó en «otro» tiempo y estuvo alentada por «otras» motivaciones. La escritura, como fármaco de la memoria, significa, en primer lugar, el descubrimiento de esa necesidad de ampliar todo lo posible, más allá del tiempo en que resuena la experiencia de la vida en nuestro cuerpo, el espacio de nuestra consciencia.

Si la estructura temporal que sostiene la vida, es un ámbito ambivalente de presencia y ausencia, la memoria rompe esa dialéctica de la aniquilación y permite levantar sobre ese nacer-perecer que el tiempo conlleva, la sustancia histórica, o sea una estructura ontológica formada como residuo de ese fluir temporal. El hombre no existiría si no fuera capaz de recobrar, en su propio ser, el tiempo que, segundo a segundo, le va sosteniendo en ese ser.

La escritura es, pues, la gran metáfora con la que ese incesante aparecer y desaparecer, que constituye la esencia de la temporalidad, adquiere consistencia. Las letras configuran el curso del pensamiento y objetivan de él una determinada trayectoria que, como líneas de escritura, lo definen, organizan y estructuran. Porque aunque la memoria personal, que consolida nuestra sustancia histórica, proyecta continuamente la consciencia hacia el propio pasado, no basta, sin embargo, el presente y nuestro diálogo con él, para transmitirlo más allá del tiempo inmediato de la vida.<sup>11</sup>

11. Los medios de conservación del lenguaje hablado —cassettes, etc.— ofrecen también la posibilidad de conservar ese tiempo. Sin embargo, su forma

Con la escritura, la memoria alcanza un grado superior de intersubjetividad que aquel que se manifiesta en el inmediato diálogo del hombre con otro hombre, o consigo mismo. La escritura era, hasta hace bien pocos años, la única posibilidad de hacer hablar a cada hombre por encima del tiempo concreto, histórico, que le corresponde vivir. Es cierto que esa posibilidad, incluso en las sociedades más avanzadas, no la ha tenido sino una pequeña parte de la humanidad. Lo que los seres humanos han «hablado» a lo largo de los siglos, se ha perdido. Pero la mayor parte de lo que han escrito sí ha podido llegar a los posteriores, sucesivos presentes y ha constituido eso que se llama «tradición literaria».

Esta tradición exigua, si se compara con el resto de la «vida» de los hombres, de su lenguaje oral irremediamente desaparecido, presenta, sin embargo, unas características distintas de la nueva «oralidad». El lenguaje escrito no es sólo una reproducción de la oralidad. La escritura implica ya una especial relación con el presente, en dos fundamentales perspectivas:

1. Mientras el lenguaje hablado requiere en principio la presencia del otro, el lenguaje escrito es, por el contrario, un quehacer de la soledad.

2. El tiempo de la oralidad está condicionado por la presencia del otro, y por eso *le* hablamos. Y este hablar requiere el ritmo de la temporalidad inmediata, a la que el lenguaje oral se somete. Temporalidad que implica una cierta comunidad de «presencias» históricas, sociales, ins-

---

de conservación es muy distinta de la escritura. El medio de conservación no crea una forma nueva de comunicación, como es el lenguaje escrito. Los medios «acústicos» conservan lo dicho bajo la misma forma de un decir que se repite exactamente igual a como fue pronunciado en su tiempo: una reproducción, pues, mimética del tiempo y la voz. Pero el mensaje conserva las mismas características del medio en el que es transmitido: es su mismo medio. La voz y su palabra son el sustento del mensaje que, en cierto sentido, se identifica con él.

*Se a do oas?*

titucionales y, por supuesto, lingüísticas —hablar la misma lengua— que establecen los imprescindibles códigos de inteligibilidad.

Pero el lenguaje escrito requiere otra forma de temporalidad. Y en esto consiste, precisamente, el peculiar carácter de fármaco para la memoria. La escritura no sólo fija el lenguaje y conserva lo pensado sobre una superficie material, sino que crea otra forma de comunicación. El tiempo de la escritura, sin la urgencia de la presencia del otro, se «ralentiza» y adquiere una nueva consistencia. El tiempo del escrito se sale del tiempo intersubjetivo, de la instancia intersubjetiva, para entrar en otra forma de tiempo abstracto, que no se dirige, en principio, a sujetos determinados y presentes, sino a sujetos indeterminados y ausentes. Por eso el escrito crea distancia. Todo acto de escritura es una simple potencialidad que, en un futuro, se actualizará con la lectura. Su existencia está mediatizada por ese posible, diverso y distante lector al que, en un momento concreto, tendrá que dirigirse. Esa indeterminación y esa ausencia condicionan el ritmo de la escritura y su propia y nueva forma de temporalidad.

El «acto de escritura» piensa el tiempo, al pensar las palabras. El hombre que escribe deja fluir su pensamiento al ritmo que marca el tiempo de su soledad, y, en ese tiempo, el lenguaje que marcha por las líneas de la escritura, se interrumpe, retrocede, recobra otro tiempo en la palabra ya escrita, cambiada, corregida, tachada. Dos formas, pues, de temporalidad: la que en el «acto de escritura» puede, en cada momento, volver sobre lo escrito, volver sobre sí misma, y el resultado final de ese proceso que, hecho ya memoria en los fijos renglones que la sostienen, espera ese otro «acto de lectura» en el que esa memoria habrá de vivir.

Fármaco de la memoria, la escritura abre la puerta, con la formulación de lo abstracto, a otro territorio que

aquel que, memoria también, se circunscribe sólo a la experiencia acumulada en cada consciencia y limitada al dominio de cada cuerpo, y de su capacidad de conservación y evocación.

La memoria se origina bajo esa continua reabsorción de cada presente en el cauce de la corporeidad. Es el cuerpo quien asimila el tiempo de cada experiencia, y lo integra en su propio desarrollo, de manera semejante a como asimila e integra los alimentos. Este proceso imprescindible para la evolución del individuo y de su autoconsciencia, o sea imprescindible para la constitución de un ser humano, no tiene otra manifestación que el propio reconocimiento (el reconocimiento de sí mismo) y la comunicación oral con los otros.

La fijación del discurso fonético permite, en esa marca fronteriza, la constitución de un nuevo territorio más independiente que el que ciñe la sumisión a la inmediata y frecuentemente jerárquica presencia de interlocutores. No es extraño, por tanto, que la utilización del lenguaje escrito fuera simultáneo al desarrollo de la democracia griega. La escritura, aunque proviene de individuos concretos que, al ser ellos y no otros, jerarquizaban, en cierto sentido, el proceso de comunicación, dejaba a éste independiente y libre de quien tenía el privilegio de la palabra. En el «poder decir» o el «tener que decir» se ejercía el privilegio de la utilización de un concreto espacio y un concreto tiempo en el que la oralidad se realizaba.

Pero la escritura rompe, como se ha dicho, esa necesidad de la presencia. Levantada sobre otra figura de la temporalidad, su posibilidad de expansión sonaba ya en un espacio donde empieza a constituirse otra forma de consciencia en el *dēmos*. Aunque, efectivamente, también lo colectivo hace su aparición en aquellas reuniones en las que los rapsodos entonaban sus poemas, la expansión de la escritura supone no sólo la presencia colectiva. La escri-  
tu-

ra permite que cada individuo de esa colectividad empiece a constituirse como tal individuo, a ser sujeto individual y miembro de un estamento más amplio donde se entienden y comunican esos individuos que son, por ello, capaces de convertirse en partes del *dēmos*, elementos de la *pólis*.

### 3. EL FÁRMACO DEL AIRE

Con la escritura se inventa un fármaco para superar la limitación de la naturaleza circunscrita, obviamente, al horizonte de lo concreto, al tiempo de la inmediatez. La abstracción y la independencia de la temporalidad inmediata que consigue la palabra escrita, no sólo la libera de su relación con un hombre determinado que, como en la palabra hablada, es en cada instante su sustento y su originador, sino que, sobre todo, la libera incluso de sí misma, de la dependencia de ese hombre que la «dejó escrita». La constituyente soledad (*Fedro*, 275e) de esa palabra que está en el texto, olvidada ya de su origen y su autor, adquiere, pues, su fuerza y, al par, su ambigüedad, en el aparentemente contradictorio suceso de ese olvido. Fruto del paso de un individuo por la historia, la palabra marca, a través de la escritura, esa inestable frontera donde más allá de ella se delimita la posible objetividad de las referencias, el determinado mundo del autor, sus motivaciones, influencias, y, más acá de ella, siempre fluctuante también, el complejo mundo que yace en los ojos del lector.

La fijación con las letras del «aire semántico» acabará sirviendo también para el desarrollo de la sociedad democrática. Las palabras escritas constituyen el horizonte referencial de cualquier individuo que, por el hecho de entender esos signos, es capaz de formar parte de esa comunidad abstracta que los interpreta y asimila. Es cierto que ya el lenguaje hablado permite, de hecho, esa incorporación al

abstracto universo de la lengua; pero los signos escritos, sin necesidad de sustentarse en la concreta presencia del que los pronuncia, logran, precisamente por esa independencia de su «autor», hacer todavía más real el abstracto y compartido universo de signos y significados.

Fármaco, efectivamente, para la memoria, la escritura traslada a los ojos el medio natural del lenguaje, que es el oído. Esta transformación del sonido en signo visual, es una de las características esenciales de las letras. Por eso son fármaco para la memoria. Son un producto artificial que, sin embargo, suple, con su independencia del tiempo y del individuo que los crea, las limitaciones de ambos.

Pero además, las letras, al poner los significantes en el universo de lo que se ve, permiten una forma abstracta de objetividad. La filología, como lectura de lo escrito —amistad hacia el *lógos*—, estudia esos signos para ver si, verdaderamente, nos ayudan a descubrir lo que significan. Detrás del horizonte inmediato que las letras describen, está el *lógos* que se manifiesta a través de ellas. La doble perspectiva de ese horizonte, la escritura y el *lógos*, deja ver el carácter peculiar de unos signos que son arbitrarios, pero que han llegado a identificarse tanto con los ojos que los ven, que tienen que configurar, en sus rasgos, diferencias suficientes como para que cada palabra, cada frase sea lo que es. Las letras del alfabeto dan forma a un mundo que ellas significan; pero que no «está» en ellas.

Por eso son fármaco las letras; droga y misterio. Con su apariencia, que nada tiene que ver con lo que indican, estimulan, sin embargo, una determinada forma de existencia: aquella que se levanta en la mente del que las mira y que es capaz de construir el edificio de la reflexión.

De la misma manera que sin la voz no habría significados, tampoco los habría sin esos rasgos que, según se configuren, indican cosas distintas. Pero tanto la voz como las letras están aludiendo a otra cosa que a ellas mismas. Pre-

cisamente, este carácter «mediador», es lo que las convierte en algo parecido a un fármaco, algo cuyo sentido es «hacerse» otra cosa.

Pero mientras la voz procede de la misma naturaleza y necesita siempre del hombre que la articula para existir, la escritura logra un grado tal de independencia que puede existir «desde sí misma», en su propio tiempo y espacio, libre ya de la voluntad de su propio creador. Aquí reside su carácter de *fármaco*, de misterioso medio, capaz de recrearse en un mundo distinto, por el poder de despertar, en quien la ve, un universo de imágenes y significaciones independiente también de los signos escritos que lo originan.

Estímulo mágico de la memoria, la escritura vence en su lucha contra el tiempo, por el hecho de resistir a la desaparición a la que está condenada la palabra, nada más pronunciada. Porque, efectivamente, la voz viva, atada al hombre que la pronuncia, cae dentro del tiempo de la naturaleza humana y va pereciendo con ella. La articulación de los sonidos sigue la regla misma por la que se rige el tiempo de los latidos, el tiempo de la vida. Pero la escritura unida a la materia, al pergamino o al papel, se libera de esa claudicación o, al menos, se sitúa en otra temporalidad que, como signo escrito, ya no necesita el soporte del hombre, como lo necesita siempre la voz.<sup>12</sup> Este

12. De nuevo parece que habría que aludir aquí al hecho de que los modernos medios de conservar y reproducir la voz humana son una forma también de liberarse de esa dependencia al hombre concreto que habla. Sin embargo, este cambio en la exclusividad de la escritura, como independiente del tiempo del hombre, no anula ninguna de sus características de fármaco para la memoria. Porque la voz recogida y reproducida por un medio técnico, no es otra cosa que una reproducción de lo real —de la voz— como real. El medio que reproduce esa voz es como si fuera la voz misma; como si ese hombre concreto, cuya es la voz, nos hablara «de nuevo». No hay medio de reproducción alguna que hable sin que antes no haya hablado un hombre. La voz recogida es, en principio, la misma voz que «entonces» habló y la misma que «ahora» resuena. El medio

carácter artificial de la escritura como símbolo, que la eleva a un peculiar nivel de abstracción, se pone de manifiesto en el hecho de que, para quien no sabe leer ninguna escritura, ni siquiera la de la lengua que habla, le dice nada.

No enraizada, como la voz, en la naturaleza, la escritura conserva, sin embargo, una abstracción más fuerte aún que la *phoné semantiké*, y es, así, un producto cultural por excelencia. Prueba de ello es la larga lucha por facilitar su desarrollo, por encontrar los medios adecuados para adquirir un estatus verdaderamente independiente, que sólo se alcanzará, tal vez, con la invención de la imprenta. La voz, sin embargo, no tiene, en cuanto voz, historia. Es toda ella naturaleza, y es la naturaleza su único apoyo.<sup>13</sup>

Si, con la escritura, los hombres se hacen más sabios y más memoriosos (274e), quiere decir que han superado, en parte, el estrecho horizonte de posibilidades que la naturaleza les abre. Ser más sabio, en el sentido griego de la palabra, es cultivar esa independencia ante el mundo que permite entenderlo y, en cierto sentido, dominarlo. Esa sabiduría radica, sobre todo, en el *lógos*, en el pensamiento que mira lo real, que se distancia en esa mirada, que analiza y crea.

técnico lo único que hace es mantener «aquello mismo» que ya existió y tal como existió. Pero la escritura ofrece una radical alteridad. La letra escrita es absolutamente distinta del impulso que, teóricamente, la articula. La escritura, como signo, no tiene nada que ver con quien la escribe. Su imagen óptica, a pesar de la grafología, no conserva, como letra impresa, nada de su escritor.

Incluso con el desarrollo de la escritura electrónica o mecánica —máquinas de escribir— la grafología, ese gesto expresivo de la escritura a mano, que recogía una especie de «entonación» gráfica del hombre que escribe, está llamado a desaparecer. También es cierto que la voz reproducida por un medio técnico, podría «pasarse» a un sistema sonoro «neutro», como es neutra en su expresividad la letra impresa. De todas formas, el problema de la escritura como símbolo que expresa el lenguaje del hombre tiene, fuera de él, una sustantividad distinta de aquella que pudiera tener la voz.

13. No me refiero al problema del cambio fonético, de la historia lingüística, que se plantea en términos totalmente distintos de los que aquí se exponen.

Como es sabido, *sophós* significó, en principio, esa capacidad del hombre para instalarse en lo real, y esto implicó la posibilidad de ampliar el horizonte de inmediatez al que la naturaleza le somete. Esa ampliación se traduce, pues, en capacidad de experiencia y capacidad de interpretación. Pero para ello, necesitaba un instrumento que transportase a un plano abstracto y, por consiguiente, más fácilmente transmisible, lo que brota de un espacio concreto y limitado como es el propio cuerpo y su lenguaje. Este instrumento serán las letras. Ser más sabio, por ellas, significa un paso fundamental en la comunicación del saber. El reconocimiento de una profunda solidaridad entre individuos, que se sentían miembros de una *pólis*, debió, tal vez, ser la causa de querer buscar, para las letras, otro territorio que el memorándum de *operaciones comerciales*<sup>14</sup>

14. En su excelente libro, Lilian H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece: A study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to the Fifth Centuries*, Clarendon Press, Oxford, 1961, pp. 10 y ss., ha mostrado cómo el alfabeto fenicio pasa a Grecia a través de los comerciantes griegos establecidos en las costas de Siria y de ahí a Creta, Rodas y tal vez Eubea. Es en el siglo VIII a.C. cuando tiene lugar este hecho. Véase, de la amplia bibliografía, David Diringer, *The Alphabet, A Key to the History of Mankind*, Hutchinson's Scientific and Technical Publications, Londres-Nueva York, 1952, p. 452, donde se refiere a las primeras inscripciones griegas en Teras y Atenas en la primera mitad del siglo VIII. Hans Jensen, *Sign, Symbol and Script, An Account of Man's Efforts to Write*, trad. del alemán por George Unwin, George Allen and Unwin, Londres, 1970, pp. 456 y ss. En esta obra, Jensen defiende la tesis de una época más temprana (siglos XI, X a.C.). De todas formas, la utilización más amplia no comienza sino con la democracia ateniense. Una recopilación reciente de trabajos sobre esta cuestión puede verse en el libro editado por Marcel Detienne, *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Presses Universitaires de Lille, 1988, 540 pp., mencionado anteriormente en la nota 6 de la Introducción. Más concretamente relacionados con la «escritura» de Platón son los trabajos de Th. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Walter de Gruyter, Berlin, 1985, 416 pp.; E. Heitsch, *Platon und die rechte Art zu reden und zu schreiben*, Akademie der Wissenschaften und Literatur, Maguncia, 1987, 50 pp. (*Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, n.º 4). G. R. F. Ferrari, *Listening to the Cicadas, A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, 1988, 293 pp. L. Isebaert, «La fascination du monde et des

para lo que, en un principio, sirvieron. Con ello fue surgiendo la utilización «literaria» de tan revolucionario invento. Una utilidad que se valora ya desde otros presupuestos. En este sentido no estaba desencaminada la objeción de Thamus, al indicar Theuth que las letras tenían que conocerlas los demás egipcios.

Ese conocimiento suponía, pues, la posibilidad de que alguien utilizase la escritura para comunicarse con otros y que estos otros supiesen descifrar el código de esa comunicación. Pero lo que las letras transmitían iba a ser ya la suprema abstracción de la «literatura». La letra, pues, convertida en mundo simbólico sin otro fundamento real que su mero simbolismo. Pero un simbolismo que al llegar, por medio de esos signos escritos, hasta el hombre, forjaba en su mente un sistema de referencias, alusiones, percepciones, visiones que transcendían, en todo momento, el sistema del cuerpo y del tiempo inmediato que le alentaba. Probablemente, a pesar de las tradiciones épicas de la paradójica «literatura oral», tal vez el lenguaje humano no habría podido elevarse hasta la literatura, la filosofía o la historia, si no hubiera sido por esos pocos signos que, múltiplemente variados, se independizaban del aire de la voz para crear una forma más fecunda de cultura. Como el paisaje vislumbrado, el lector que miraba el escrito comenzaba a ejercer esa función contemplativa ante una, aparentemente, más monótona visión de un paisaje que no estaba fuera de él como tal paisaje, porque *no estaba* en las letras, pero que las letras provocaban llamando al lector para esa *theoría*. *Theoría* significa originariamente, vi-

muses selon Platon. À propos de deux mythes du Phèdre 258d-259d et 274c-275b». *Les Études classiques*, vol. LIII, n.º 2, 1985, pp. 205-219. J. Derrida, «La pharmacie de Platon», en *La Dissémination*, París, Éditions du Seuil, 1972, pp. 71-197. L. Gil, *Transmisión mítica*, Barcelona, Planeta, 1975. También del mismo autor, «El logos vivo y la letra muerta: en torno a la valoración de la obra escrita en la antigüedad», *Emerita*, 27, 2, 1959, pp. 239-268.

sión, mirada; pero lo visto en las letras no es sino una marca arbitraria, la huella de esta *theoría*, de esa *visión* que, originada en las letras, tiene que nacer ya en el lector. Con las letras, pues, surge la posibilidad de una «experiencia interior» que alimenta la inicial y radical soledad y monotonía del individuo.