

# ENTRE EL AMOR Y LA ESCRITURA

GUSTAVO ROMERO

*Fedro*<sup>1</sup> es considerado uno de los diálogos de “madurez” de Platón, junto a *Banquete*, *Fedón* y *República* (libros II-X). La mayoría de los especialistas sostiene que el diálogo fue escrito alrededor del año 370 a.C., antes del segundo viaje de Platón a Sicilia.<sup>2</sup> En este artículo nos proponemos analizar los dos grandes núcleos problemáticos que, pensamos, estructuran el diálogo: 1) el amor (227a-257b) y 2) la retórica y la escritura (259e-279b).

## 1. EL AMOR

### 1.1 LOS JUEGOS REGULADOS DEL AMOR

Entre 227a y 257b se desarrollan tres discursos acerca del amor. El primero de los discursos es, así se sugiere, la recitación de uno escrito por Lisias, discurso que Fedro tenía en los pliegues de su manto y que, al escucharlo, lo había fascinado a tal punto que quería aprenderlo de memoria. Curioso, intrigado, Sócrates pide a Fedro que le lea ese discurso.<sup>3</sup>

1. Para todas las citas y referencias de *Fedro*, utilizaremos la edición a cargo de E. Lledó Íñigo, para Ed. Gredos, 1982, Vol. III de Platón, *Diálogos*, pp. 287-409.

2. Véase, por ejemplo, E. Lledó Íñigo, “Introducción”, en Platón, *Diálogos*, ed. cit., p. 291, y Taylor, A. E., *Plato. The man and his work*, Londres, 1963, pp. 299-300.

3. Comenta François Châtelet: “Lisias desarrolla, utilizando todos los artificios retóricos, los temas de ese intelectualismo que se ha hecho tradicional entre los espíritus fuertes atenienses. Y de este modo no sólo cree probar la eficacia de su técnica discursiva, sino también oponerse con provecho a las sollicitaciones de la mentalidad popular, demasiado sensible a los caprichos del afecto”.

El discurso de Lisias afirma que un muchacho no debe conceder sus favores a quien lo ama porque, en aquel que es el objeto de su amor, un enamorado sólo ama las cualidades más bajas y vergonzosas, y de todas formas un enamorado, un viejo enamorado de un joven, es un fastidioso.<sup>4</sup> Sócrates responderá a ese discurso de Lisias afirmando que no es verdaderamente capaz de hablar y hacer tan bellos elogios, que no está a la altura de tal composición retórica. Pero, luego de cierto ruego por parte de Fedro, Sócrates pronuncia un discurso (el llamado “segundo discurso” acerca del amor), que es en cierto modo la réplica, el complemento y hasta cierto punto incluso el pastiche del discurso de Lisias.

Una buena parte del *Fedro* (y, por supuesto, también del *Banquete*) está consagrada a la “reproducción” –imitación o copia– de lo que se dice comúnmente en los discursos sobre el amor: tales son los “discursos-testimonios” (en el *Banquete*) de Fedro, de Pausanias, de Erixímaco, de Agatón; o el de Lisias en el *Fedro*, al igual que el primer contradiscurso irónico que propone Sócrates. En estos discursos-testimonios un elemento es medular: a través del elogio del amor, de su poder, de su divinidad regresa sin cesar la cuestión del consentimiento y se patentiza la siguiente problemática: ¿debe ceder el joven, ante quién, en qué condiciones y con qué garantías? Y aquel que lo ama ¿puede desear legítimamente que ceda con demasiada facilidad? Como sostiene Michel Foucault, se trata de: “preguntas características de una Erótica concebida como arte de una justa entre quien corteja y el que es cortejado”.<sup>5</sup>

Los dos discursos iniciales del *Fedro* acerca del amor –el de Lisias recitado por Fedro, y el primer discurso de Sócrates– plantean, cada uno a su modo, la pregunta por “¿ante quién ceder?”, y contestan a ella diciendo que hay que ceder ante quien no ama o, en todo caso, que no hay que ceder ante quien sí

Châtelet, F., *Platon*, París, Gallimard, col. “Folio”, 1965. Versión castellana: *El pensamiento de Platón*, Barcelona, Labor, 1996, pp. 68-69.

4. Tal como se argumenta en el discurso de Lisias, el trato con un amante semejante no es sólo perjudicial, sino desagradable, especialmente considerando la diferencia de las respectivas edades. Arrastrado por la pasión, no dejará al muchacho fuera del alcance de su vista, mantendrá sobre él una vigilancia sospechosa, alternará el elogio obsequioso con los reproches y, cuando esté borracho, usará un lenguaje claramente grosero. Pero cuando el arrebato amoroso lo abandona, huye, olvidando las bellas promesas por las cuales el muchacho soportaba todo esto. El que era antes su predilecto lo persigue encolerizado, sin darse cuenta de que la culpa ha sido suya, por “entregarse” a alguien, y no a su recta razón.

5. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, Vol. II. L'Usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984. Versión castellana: *Historia de la sexualidad, Vol. II. El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p. 249.

ama.<sup>6</sup> Todas estas cuestiones constituyen la problemática elemental de los placeres y de su uso en el amor de los muchachos. Dice Foucault: “A estas dificultades intentan responder las conveniencias, las prácticas de cortejo y los juegos regulados del amor”.<sup>7</sup>

El segundo discurso acerca del amor (el primero de Sócrates) es seguido por otro, un tercero, que es el segundo de Sócrates y será el discurso “verdadero”, es decir, un discurso que mantiene con la verdad relaciones muy complejas porque, en primer lugar, a diferencia de los dos primeros en los que sólo se elogiaba a quienes no amaban y se descalificaba a los enamorados, este tercer discurso es el elogio del verdadero amor, el amor auténtico. En segundo lugar, ese elogio del verdadero amor no es un elogio meramente retórico, decidido a persuadir a alguien de una tesis relativamente difícil de sostener. Es el discurso verdadero que hace el elogio del verdadero amor.<sup>8</sup> Como señala Foucault, “la relación con la verdad es doble, porque se trata del verdadero elogio del amor verdadero, éste es el aspecto en que este discurso de verdad se complejiza y problematiza sus propias relaciones con la verdad, puesto que pasa por toda una serie de cuestiones a las que se les da el nombre de “mitos”: el mito del carro, la yunta de caballos, el mito del amor que hace crecer plumas en el alma, etc.”.<sup>9</sup>

6. Estos discursos iniciales apelan a una temática común: la de los amores fugitivos que se rompen cuando el amado envejece y se ve abandonado, la de las relaciones deshonorosas que colocan al muchacho bajo la dependencia del amante (239a) que lo comprometen ante los ojos de todos y lo apartan de su familia o de relaciones honrosas de las que podría sacar provecho (231e-232a y 239e-240a), la de los sentimientos de disgusto y de desprecio que el amante puede concebir por el muchacho en virtud del hecho mismo de las complacencias que éste está dispuesto a acordarle o del odio que el joven puede experimentar por el hombre que envejece y que le impone sus relaciones sin mutuo acuerdo (240d); la de las recompensas, beneficios y servicios con frecuencia pesados que el amante debe imponerse, a los que intenta eludir dejando a su antiguo amigo en la vergüenza y la soledad (241a).

7. M. Foucault, *Historia de la sexualidad, Vol. II, El uso de los placeres*, ed. cit., p. 250.

8. Dice Sócrates: “Se ha de tener el coraje de decir la verdad, y sobre todo cuando es de ella de la que se habla” (247c).

9. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au collège de France (1982-1983)*, Seuil/Gallimard, 2008. Versión castellana: *El gobierno de sí y de los otros, Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Buenos Aires, FCE, 2009, p. 332.

## 1.2 DE LA DEONTOLOGÍA A LA ONTOLOGÍA: EL SER DEL AMOR

En el *Fedro*, aquello sobre lo que el segundo discurso de Sócrates se interroga (y también, por ejemplo, Diotima en el *Banquete*) es el ser mismo del amor,<sup>10</sup> su naturaleza y su origen, aquello que constituye su fuerza y aquello que lo lleva con tal obstinación o con tal locura hacia su objeto: ¿Qué es el amor mismo, cuál es su naturaleza y, después, cuáles son sus obras?<sup>11</sup> Hay que conocer el Fundamento. Interrogante ontológico y ya no mera cuestión de deontología.

Inicialmente se orientaron los discursos hacia el elogio o la crítica, hacia la partición entre el buen y el mal amor, hacia la delimitación de lo que conviene hacer y lo que no.<sup>12</sup> Cuando se trata de una búsqueda de conveniencias y perjuicios y de la elaboración de un arte de cortejar, el objeto primero de la reflexión es la conducta o el juego de las conductas recíprocas, los juegos regulados del amor. Ahora bien, Platón, en la figura de Sócrates y su segundo discurso, sitúa en segundo plano la cuestión del arte de cortejar y, más allá de la división del bien y del mal, plantea como fundamental la problemática de saber lo que es amar.

Formular así la cuestión implica, en principio, un desplazamiento del objeto mismo del discurso. En el caso del *Banquete*, Diotima reprocha a Sócrates —pero de hecho a todos los autores de los elogios precedentes— el haber buscado por el lado del elemento “amado” el principio de lo que se precisaba decir del amor. De esta manera, se dejaron deslumbrar por el encanto, la belleza, la perfección del muchacho amado, y se atribuyeron sus méritos indebidamente al propio amor. Ahora bien, se debe tratar de volver del elemento amado al que ama e interrogarlo en sí mismo. Eso es lo que hace Sócrates en su segundo discurso cuando, para

10. *Eros* está entre las cosas sobre las que a menudo se equivoca la gente. Por eso los dos interlocutores del diálogo (*Fedro* y Sócrates) están de acuerdo en que el amor es efectivamente algo sobre lo que se disputa o se discrepa entre las personas. Nuestro diálogo ha elegido claramente un asunto controvertible, que se presta no sólo a la discusión sino a la posibilidad de ejercer una persuasión que logre vencer la discrepancia. Desde luego, las personas suelen equivocarse también en política (y de ahí la importancia del debate público en estos asuntos) pero indudablemente Platón supo ver en el *eros* un tema de discusión de máximo interés para los individuos y la sociedad.

11. Para Heidegger, *Platón: Sophistes [GA 19] (curso sobre El Sofista, 1924/1925, “El discurso como modo de vida”)*, lo decisivo para comprender el *Fedro* es que en él se trata de la palabra, el discurso, como comunicación y expresión de sí, como modo de vida (*das Reden als Existenzweise*) en el que uno y otro personaje, a través de la conversación, buscan aquello que los constituye (la cosa misma). De este modo, la desesperación por escuchar discursos, el amor por los discursos, brota como pasión por conocerse-ocuparse de sí (228b). Uno se reconoce poseído por el amor a aprender.

12. “Juegan con la palabra y se refieren a unas experiencias confusas, amueblando el vacío de su discurso con los pobres medios del almacén cultural; pero lo que verdaderamente deberían tratar, ni lo mencionan”. F. Châtelet, *El pensamiento de Platón*, ed. cit., p. 71.

responder a los dos primeros contraelogios (el de Lisias y el primero de Sócrates), realiza el largo rodeo por la teoría de las almas.

Dice François Châtelet: "Quien se aparta de la individualidad de las problemáticas concretas y se abre a la universalidad de lo abstracto, entiende muy pronto que las verdaderas cuestiones forman un sistema, que no se puede plantear el problema de la esencia del amor sin interrogarse antes sobre la esencia del alma, sobre su destino aquí y en el mundo inteligible".<sup>13</sup>

Como consecuencia de este desplazamiento, el discurso sobre el amor deberá enfrentar el riesgo de ser ya no un mero "elogio" (en la forma mixta y confusa de la alabanza dirigida al mismo tiempo al amor y al amado); deberá exponer —como también lo hace en el *Banquete*— la naturaleza "intermedia" del amor, el defecto que lo marca (ya no "posee" las cosas bellas que desea), la afinidad de miseria y de astucia, de ignorancia y de saber en que surge a la vida; como en el *Fedro*, habrá de exponer también de qué manera se mezclan en el amor el olvido y el recuerdo del espectáculo supraceleste y ese largo camino de sufrimiento que finalmente lo llevará hasta su objeto.

Si en el *logos erotikós* del *Fedro* el tema que produce la precariedad y superficialidad del discurso de Lisias es el afirmar que es mejor para un joven requerido de amores, el otorgar su amistad al no enamorado en vez de preferir al que lo está, entonces, el discurso de arrepentimiento (la "palinodia", el segundo discurso de Sócrates, el tercero en general, el "verdadero") debe, al contrario, valorar la importancia del amor y la pasión amorosa en el enamorado, e invitar a quien es la persona amada, a preferirlo. El segundo discurso de Sócrates no va a olvidar esa trama profunda, que por mucho que parezca desaparecer por largos momentos del texto, mantiene, sin embargo, anclado en lo concreto un relato que parece elevarse hasta el infinito de la región supraceleste. Esta elevación del tono parece ser también parte de la paradoja del deseo amoroso, que mantiene un equilibrio difícil e inestable entre el más alto Ideal y el deseo carnal. Para Platón, el amor debe ser pasional si quiere ser divino, y de ahí resulta que la alabanza del amor se inicia con un elogio del delirio, ya que la pasión amorosa es un tipo, dice, de *manía*, que podríamos traducir como "delirio", "frenesí inspirado", además de "locura", como se traduce generalmente.

En el *Fedro* se nombran cuatro *manías* (244a-245c), siendo la cuarta el deseo amoroso, y todas ellas son "algo que viene de lo alto". Ésta es la estrategia del segundo discurso de Sócrates al emprender su retractación frente a un amante sin pasión. Porque un amante carente de ese inspirado delirio es, según los presupuestos platónicos, una contradicción en los términos. Este delirio amoroso que encomia Sócrates se opone, evidentemente, al frío cálculo económico que

13. F. Châtelet, "op. cit." pp. 71-72.

imperera en el discurso de Lisias, donde el amor es calculable, programable, con costos y beneficios. Pero el auténtico amor, esta cuarta *manía*, es también algo que “procede de los dioses” (245b). En estas circunstancias, el punto a demostrar es que la *manía* de amor se da divinamente para felicidad de los poseídos por ella. La *manía* permite la *eutikhía*, es decir, el “delirio” del enamorado es propicio para la “buena fortuna”, que significa la presencia de este don en el alma del poseído por *eros*.

### 1.3 EL AMOR Y LA BELLEZA

¿Cómo acontece este don divino? La locura tiene una causa, y se realiza sobre todo en la actividad de una visión (250d). El desencadenamiento del delirio amoroso o manía de amor se origina en un objeto bello que, según el segundo discurso de Sócrates, es el ser amado como punto focal de la belleza. La instancia vital en que tiene lugar este sentimiento de locura es el alma del enamorado, que surge allí como una pasión inducida por la belleza. Todo lo dicho acerca del delirio de amor es causado por la belleza del ser amado. Ahora bien, el examen de Platón es, sobre todo, ontológico, por lo que el discurso es guiado en virtud de su concepción acerca del ámbito eidético. Las cosas de este mundo son representaciones sensibles de una realidad inteligible, de modo que la belleza de un rostro o un cuerpo humano es “imagen” de lo bello en sí.

Platón afirma que el amor es liberación del alma en este ámbito de lo sensible, “médico” de los mayores males (252a-b); y que en el lugar supraceleste de donde el alma proviene, perturbada por los corceles de su coche y a diferencia de los dioses, “apenas pudo contemplar la realidad” (248a).

Entre la belleza sensible y la inteligible hay efectivamente una relación profunda que el recuerdo logra develar. *Alétheia*. Cuando un alma sensible a lo bello entra en el privilegiado espacio del recuerdo, su propio universo vital se puebla de dimensiones. Ya no hay sólo un *acá* para lo bello, sino un *allá*. Y aunque, como dice Platón, “el recordar las cosas de allá a partir de las de acá no es fácil para toda alma” (250a), a ese acto recordatorio está llamado todo enamorado de verdad. En esta suerte de tensión espacial, cósmica —poderosamente descrita en el relato del segundo discurso de Sócrates— está dado el poder transformador de la pasión amorosa, que no acepta quedar encerrada como un mero sentimiento que comienza y termina en el objeto amado. *Eros* es un poder que trasciende lo inmanente, y así, desde que el ser amado es el objeto bello que induce el recuerdo, lo bello *acá* conduce a lo bello *allá* mediante el deseo amoroso. En esas circunstancias, el que ve la belleza sensible sin recordar la Ideal, “lo bello en sí”, no ha adquirido contacto con la “belleza verdadera” (250d). De ahí que la

belleza eidética es una con la verdad, porque la razón humana (*nous*) asciende a la “belleza verdadera”.

#### 1.4 AMOR, ALMA Y CUERPO

En el *Fedro*, es el propio Sócrates el que muestra cómo el alma, si tiene un recuerdo vivo de lo que ha visto arriba del cielo, si se comporta enérgicamente y si no se deja doblegar en su impulso vital por apetitos impuros (exclusivamente corporales), entonces se liga con el objeto amado por lo que trae en sí de reflejo y de imitación de la belleza misma.

Encontramos en Platón, ciertamente, el tema de que el amor debe dirigirse al alma de los muchachos más que a su cuerpo, pero no es el primero ni el único griego en decirlo. Como aduce Foucault: “Lo propio de Platón no es esta división, sino la forma en que establece la inferioridad del amor por el cuerpo. En efecto, no la funda en la dignidad del muchacho amado y el respeto que se le debe, sino en aquello que, en el propio amante, determina el ser y la forma de su amor (su deseo de inmortalidad, su aspiración a lo bello en su pureza, la reminiscencia de lo que vio más allá del cielo)”.<sup>14</sup> Además (y aquí tanto *Fedro* como *Banquete* son muy explícitos), Platón no traza una línea divisoria neta, definida e infranqueable entre el mal amor del cuerpo y el buen amor del alma; por mucho que haya perdido valor y por mucho que sea inferior la relación con el cuerpo cuando se la compara con ese movimiento hacia lo bello, por peligrosa que pueda ser a veces porque puede desviarlo y detenerlo, sin embargo no se le excluye de golpe ni se le condena para siempre.

De un bello cuerpo hacia los bellos cuerpos, según la célebre fórmula del *Banquete*, y luego de éstos hacia las almas, más tarde hacia lo que hay de bello en “las ocupaciones”, “las reglas de conducta”, “los conocimientos”, hasta lo que finalmente alcanza la mirada: “la vasta región ocupada ya por lo bello en sí”. El movimiento es continuo.<sup>15</sup> Como señala Foucault: “No es la exclusión del cuerpo lo que caracteriza esencialmente, para Platón, al verdadero amor, sino que es, a través de las apariencias del objeto, la relación con la verdad”.<sup>16</sup>

14. M. Foucault, *El uso de los placeres*, p. 258.

15. En *Fedro*, al propio tiempo que se ensalza el valor y la perfección de las almas que no ceden, no se promete el castigo a aquellas que, llevando una vida ligada al honor más que a la filosofía, se han dejado sorprender y les sucedió que, llevadas por su ardor, “se lanzaron al goce”. Sin duda, en el momento en que, llegada la vida terrenal a su término, el alma abandone su cuerpo, estarán desprovistos de alas (a diferencia de lo que sucede para quienes han permanecido “dueños de sí mismos”) y no podrán ir a lo más alto, pero no serán reducidos al viaje subterráneo; en mutua compañía, los dos amantes harán el viaje a los bajos del cielo, hasta que a su vez, “a causa de su amor”, reciban sus alas (256c-d).

16. M. Foucault, *El uso de los placeres*, p. 259.

Si *Eros* es tal en relación con la verdad, los dos amantes no podrán reunirse más que con la condición de que el amado, igualmente, haya sido conducido a la verdad por la fuerza misma de *Eros*.<sup>17</sup>

Sócrates, en su segundo discurso, ha descrito el camino, el ardor, los sufrimientos de quien ama y el duro combate que ha tenido que librar para dominar su carro. Finalmente evoca al amado: sus amistades habían hecho creer al joven muchacho, quizá, que no era bueno ceder ante el enamorado; sin embargo, ahora, se inclina a aceptar el trato de su amante. La presencia de éste lo pone fuera de sí; a su vez, se siente sublevado por la ola del deseo, alas y plumas impelen a su alma (255b-c). Con toda seguridad, no sabe todavía cuál es la naturaleza verdadera de aquello a lo que aspira y le faltan palabras para describirlo, pero “echa los brazos” alrededor del amante y “le da de besos” (255e-256a). A diferencia de lo que sucede en el arte de cortejar y los juegos regulados del amor (discurso de Lisias pronunciado por Fedro y primer discurso de Sócrates), la “dialéctica del amor” socrático-platónica incita aquí en los dos amantes dos movimientos exactamente análogos. Y el amor es el mismo, ya que, para uno y para otro, es el movimiento que los lleva hacia la verdad.

## 2. RETÓRICA Y ESCRITURA

En este segundo apartado, nos servirán de guía los brillantes análisis que M. Foucault y J. Derrida realizaron en torno a las cuestiones de la retórica y de la escritura planteadas por Platón en esta parte del *Fedro* (259e-279b). Buena parte de los intérpretes ha considerado antagónicos los análisis de ambos filósofos sobre estos temas,<sup>18</sup> apostando por una confrontación hermenéutica entre ambos pensadores, quizás rememorando aquel debate en la década de 1960 sobre Descartes y la *Historia de la locura*. Por nuestra parte, pensamos que, en este caso, no hay confrontación entre Foucault y Derrida, ni explícita ni implícita. Son análisis diferentes, cada uno sitúa su interés en perspectivas distintas, ángulos diversos; pero eso no quiere decir que se opongan ni que confronten. Desarrollaremos el análisis de ambos, y mostraremos por qué los dos análisis no se oponen sino que, incluso, se complementan.

17. En la erótica platónica, el amado no podría mantenerse meramente en su posición de objeto por conexión con el amor del otro, esperando tan sólo recoger, a título del intercambio al que tiene derecho (puesto que es amado), los consejos que necesita y los conocimientos a los que aspira. Conviene que él mismo se vuelva efectivamente sujeto en esta relación de amor. Tal es la razón por la que se produce, hacia el final del tercer discurso en general (el segundo discurso de Sócrates), la vuelta que hace pasar del punto de vista del amante al del amado.

18. Véase, por ejemplo, Frédéric Gros, “Situación del curso”, en M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros, Curso en el Collège de France (1982-1983)*, ed. cit., pp. 386-387.

## 2.1 EL ANÁLISIS FOUCAULTIANO: CONOCIMIENTO DE LA VERDAD Y PRÁCTICA DEL ALMA

Para distinguir el discurso filosófico con respecto al discurso retórico y calibrar la pretensión de la retórica de ser un arte, el arte (*tekhné*) del discurso (del *logos*), Foucault sostiene que Platón no separa en absoluto, por un lado, lo que correspondería a un discurso de tipo oral (el *logos*) y, por el otro, a un discurso escrito. A lo largo del *Fedro*, la palabra *logos* se relaciona ya sea con el discurso escrito, sea con el discurso oral, sea por último, con un discurso cuyo carácter escrito u oral queda sin determinar.<sup>19</sup> No es esto lo importante para Platón, sino otra cuestión: ¿cómo determinar, sea escrito u oral, qué es el buen discurso y qué es el malo? Frente al último discurso de Sócrates acerca del amor, el “discurso verdadero” acerca del amor verdadero, Fedro se deshace en elogios y teme que Lisias causará una pobre impresión si intenta competir con Sócrates. De todos modos, puede abandonar la competición, dice Fedro, porque recientemente un político le echó en cara que era un logógrafo. Sin embargo, Sócrates piensa que éste no es como Lisias, y en cualquier caso, los políticos escriben discursos y se enorgullecen de ellos. No hay ninguna falta en escribir discursos, sólo en escribirlos mal.

*Verdad y discurso (Fedro 259e-262c)*. Para abrir la discusión, Sócrates sugiere que la primera cuestión esencial es que una persona que produce un discurso debería conocer la verdad sobre su tema, la verdad del objeto de su discurso. Pero a Fedro sus amigos sofistas, retóricos, le han dicho que lo importante no es conocer la verdad, sino la creencia general, porque allí reside el modo de persuadir a un jurado. Por supuesto, los oradores podrían acordar en que para un hombre es mejor conocer la verdad, pero sostendrían que, aunque él actúe así, sin su instrucción no adquirirá nunca la técnica de la persuasión. Esto puede ser cierto si la retórica es una disciplina genuina (*tekhné*), pero ¿y si solamente es un truco carente de método?

Sócrates continúa exponiendo que el verdadero discurso (en el sentido más amplio: forense, político, o el que tiene lugar en una discusión privada) nunca puede ser el objeto de una disciplina genuina, o cumplir incluso sus fines reconocidos, sin un conocimiento de la verdad. Pero no sólo en los tribunales, sino también en la política, los interlocutores rivales pretenden que las mismas acciones parezcan unas veces justas o convenientes, y otras lo contrario.<sup>20</sup> El arte

19. El problema que Sócrates plantea al comienzo del desarrollo de la cuestión acerca de la retórica (259e) consiste en abandonar, por no ser pertinente, la oposición, que era tan clásica en la época y se repetía con tanta frecuencia, entre el discurso escrito, el de los logógrafos (que pasaba por ser mercadería de mala calidad), y el buen *logos* vivo.

20. En el ámbito de la filosofía, Zenón mostraba con sus argumentos que las mismas cosas parecían ser iguales y desiguales, una y muchas, en reposo y en movimiento.

de la retórica (si es que es un arte) consiste en hacer que todo se parezca a todo lo más posible y en poner en evidencia que los intentos del contrario van en este sentido. Donde dos cosas son casi iguales, el engaño es facilísimo, y llevar a alguien, sin que se dé cuenta, de una opinión a su contraria es más fácil si se avanza más a pequeños pasos que a grandes. De manera que, para engañar a los demás y no ser tomado uno mismo por embustero, un hombre tiene que comprender con precisión el grado de semejanza y de diferencia que hay entre las cosas y, puesto que no se puede saber cuánto difiere  $x$  de otras cosas sin saber lo que es  $x$ , quien no posee la verdad, sino que capta según las creencias, tiene una carencia ridícula del arte del discurso, en lugar de tener dicho arte.

Según Foucault, para Sócrates-Platón, el conocimiento de la verdad no es meramente un elemento previo a la práctica del discurso. Puesto que, justamente, si la verdad se da meramente con anticipación a la práctica del discurso, ¿qué será la retórica si no el conjunto de los ornamentos, de las transformaciones, de las construcciones y juegos de lenguaje mediante los cuales lo verdadero se obliterará, se ocultará, se omitirá? “Para que el discurso sea un discurso de verdad, no hace falta que el conocimiento de ésta se dé por anticipado a quien va a hablar; es preciso, antes bien, que la verdad sea una función constante y permanente del discurso”.<sup>21</sup> Ahora bien ¿de qué manera puede garantizarse esta relación necesaria y continua del discurso con la verdad, y hacer que quien habla, en esa relación perpetua con la verdad, esté en posesión de y lleve a la práctica la técnica auténtica del arte de las palabras?

*El método dialéctico (Fedro 262c-269c)*. Los discursos sobre el amor, que hemos analizado en el apartado 1 de este artículo, pueden ejemplificar las cuestiones aquí presentadas. Sócrates le explicaba a Fedro que el común de los hombres no discute el significado de algunas palabras; por ejemplo, las palabras “hierro” o “plata” nos dan a entender a todos nosotros las mismas cosas, mientras que con palabras como “bueno” y “justo” disentimos unos de otros. “Amor” está en la segunda categoría, por eso era importante que Lisias dijera al principio de su discurso qué es lo que él quería dar a entender mediante ese concepto. No lo hizo así, porque su comienzo fue, en realidad, una arenga y, en general, el discurso carecía de todo orden lógico. Pero un discurso debería ser una especie de organismo vivo con cabeza y pies, principio, medio y fin. Los discursos de Sócrates presentaban tesis contrarias, basadas ambas en la “irracionalidad”- locura, frenesí, delirio, *mania* del amor (es decir, en su género). El segundo discurso la analizaba en dos especies según el origen (la indisposición humana o la posesión divina) y a una de éstas, a su vez, la dividía en cuatro clases: la profecía, el

21. M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros, Curso en el Collège de France (1982-1983)*, ed. cit., p. 335.

ritual extático, la poesía y el amor, cada una de ellas con su divinidad patrona. Aunque no se dé a entender de manera absolutamente explícita, el discurso de Sócrates ejemplifica dos principios, cuyo conocimiento puede permitirnos pasar del reproche al elogio del amor: 1) la reunión de tipos dispersos bajo una forma general y 2) la división de la forma general (en este caso la irracionalidad) en las especies en las que ella se divide de una forma natural y objetiva, que, en este caso, nos permitió distinguir dos tipos de actividad confundidos en el término único "amor". Quienes poseen esta habilidad (de reunir diversos tipos en una forma general, y luego realizar una división de la forma general en sus especies) son llamados por Sócrates "dialécticos".<sup>22</sup>

*Dialéctica y psicagogia (Fedro 269c-272b)*. Fedro pregunta: ¿cómo se puede adquirir el arte de un buen orador y de una persona capaz de persuadir? Como todo lo demás, necesita una combinación de talento natural con el conocimiento y la práctica. Es improbable que Lisias y Trasímaco muestren el camino hacia ese arte. Todas las artes importantes deben hallar su culminación en una elevación del pensamiento mediante la "disertación cosmológica" sobre la naturaleza.<sup>23</sup> Un orador necesita un conocimiento del alma, *psyché*, semejante al que posee del cuerpo un médico, si es que su arte se va a aplicar científicamente, y no simplemente de un modo empírico, e Hipócrates dijo que ni siquiera el cuerpo puede comprenderse sin un conocimiento de la naturaleza como un todo. Para comprender, con fines prácticos, la naturaleza del todo, hay que decidir, en primer lugar, si es simple o compleja; si es simple, considerar luego qué es aquello sobre lo que ella puede actuar y con qué medios, o qué es lo que puede actuar sobre ella y de qué manera; y, en el caso de que sea compleja, preguntar la misma cuestión sobre cada una de las partes. Puesto que el objeto del orador es actuar sobre el

22. Sócrates considera la dialéctica como la base esencial no sólo del discurso, sino también del pensamiento, pero Fedro replica que, puesto que ella es ciertamente un arte diferente del que practican y enseñan personas como Trasímaco, a ellos se les sigue escapando la naturaleza de la retórica. ¿Qué más puede ser la retórica, entonces? Infinidad de cosas, a juzgar por los manuales sobre el tema, y Sócrates, con cierta fruición, echa un vistazo a los elaborados recursos técnicos enseñados por Tisias, Gorgias, Polo, Protágoras y otros maestros. Indica luego que, del mismo modo que un médico que ha aprendido cómo producir ciertos estados en el cuerpo de un paciente, administrar determinados remedios, etc., pero aún no tiene noción de cuándo o a qué pacientes son apropiados los diversos tratamientos, estos retóricos han dominado la propedéutica de su arte, pero no el arte en sí. "Al faltarles la dialéctica, no saben siquiera qué es la retórica". W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV: "Plato: the Man and his Dialogues", Cambridge University Press, 1975. Versión castellana: *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1988, Vol. IV, p. 393.

23. Pericles alcanzó la cumbre de la perfección porque, junto a sus dotes naturales, pudo llevar a la retórica lo que aprendió de Anaxágoras sobre cosmología y la naturaleza de la inteligencia.

alma, éste debe asir su naturaleza de este modo, luego clasificar los tipos de alma y de discurso y sus accidentes, explicarlos y adecuar unos a otros.<sup>24</sup>

La retórica es una manera de conducir las almas por intermedio de las palabras (*psykhagogia dia ton logon*).<sup>25</sup>

El conocimiento del Ser por la dialéctica y el efecto del discurso sobre el ser del alma por la psicagogia están ligados.<sup>26</sup> Lo están intrínsecamente y por un lazo de esencia, porque a través de su propio movimiento el alma podrá acceder al conocimiento del Ser y porque en el conocimiento de *lo que es* podrá conocerse a sí misma y reconocer lo que ella *es*, es decir pariente del Ser mismo. Dice Foucault: "Se comprende así que el gran discurso que Sócrates ha pronunciado sobre el verdadero amor, no tenía por única función en el diálogo dar, en definitiva, un ejemplo de discurso verdadero sobre el amor, opuesto a los artificiosos discursos retóricos. Su función consistía ya en anticipar el contenido que se indica en esta última parte del texto. Ese discurso mostraba de antemano el lazo existente entre el acceso a la verdad y la relación del alma consigo misma. Quien quiere seguir el camino de la dialéctica que va a relacionarlo con el Ser mismo no puede evitar tener con su propia alma, o con el alma del otro a través del amor, una relación tal que modifique esa alma y la haga capaz de acceder a la verdad. Conocimiento de la verdad y práctica del alma se hallan indisolublemente implicadas. Dialéctica y psicagogia son dos caras de un único proceso, un único arte que es el del *logos*".<sup>27</sup>

El discurso de la retórica-sofística es tal que, por un lado, la indiferencia ante la verdad está marcada por la posibilidad de decir una cosa o su contrario, tanto

24. Unos caracteres, por ciertas razones, responderán a un tipo de discurso, otros a otro. El orador tiene que comprender esto no sólo en la teoría, sino también mediante la observación, hasta que pueda reconocer un tipo y los argumentos que atraerán a dicho tipo, y comprender además cuándo hay que hablar y cuándo no, y cuándo hay que hacer uso de la brevedad, el patetismo, el ataque o cualquier otro de los recursos de manual. Sólo entonces puede decirse que ha dominado el arte de la retórica.

25. Como señala Foucault, Sócrates no plantea su problema en el mero marco de la retórica, sino en el marco mucho más general de una categoría dentro de la cual la retórica se sitúa o debería situarse: la psicagogia, es decir, la conducción de las almas por las palabras.

26. Cuando Sócrates destaca que la función de la verdad debe ser una función permanente a lo largo del discurso, y no un mero elemento previo de conocimiento, no quiere decir que el discurso necesite meramente estar ligado a la verdad, ante todo por el conocimiento de aquello de que se habla y a continuación por el conocimiento y la apreciación de aquellos a quienes se habla. Es necesario comprender que la doble exigencia de una dialéctica y una psicagogia, no es meramente una exigencia para quien habla y en función de aquellos a quienes habla. Se trata de una doble condición, dos condiciones que son absolutamente solidarias una de otra y que deben constituir el modo de ser propio del discurso filosófico.

27. M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, pp. 339-340. Como el *logos* filosófico, la *techné* filosófica del *logos* es la que permite a la vez el conocimiento de la verdad y la práctica o ascesis del alma sobre sí misma.

lo justo como lo injusto. Y por otro lado, este tipo de discurso está atravesado por la preocupación del efecto que se producirá en el alma de quien escucha. En cambio, el discurso filosófico se caracteriza por el hecho de que, por una parte, el conocimiento de la verdad no es únicamente necesario, no es simplemente un elemento previo, sino una función constante. Y esta función constante de la relación con la verdad en el discurso que es la dialéctica no puede dissociarse del efecto inmediato, del efecto directo que se genera, no sólo en el alma de aquel a quien se dirige el discurso, sino en la de quien lo pronuncia. Y esto es la psicagogia. El filósofo será entonces verdaderamente el *parresiasta*, el único, condición que el retórico no es capaz de alcanzar ni de ser.

## 2. 2 EL ANÁLISIS DERRIDIANO: PODER, ESCRITURA Y DISEMINACIÓN<sup>28</sup>

Según el mito de la escritura que Platón narra en nuestro diálogo (a partir de 274c), la escritura fue un regalo de Theuth, hijo de Amón, al rey egipcio Thamus. Cuando Theuth, en un gesto de gratitud, ofrece sus invenciones al rey, le señala que la escritura es un “fármaco” (*phármakon*) de la memoria. La idea inicial que uno extrae es que, conocida la ambivalencia de la palabra, que puede significar a la vez remedio y veneno, la escritura se presenta inicialmente como remedio. Ahora bien, Thamus, el rey, responde que la eficacia del *phármakon* puede invertirse: agravar el mal en vez de remediarlo.

El rey (que es “voz” que habla, jefe de familia y origen del *logos*)<sup>29</sup> no tiene necesidad de la escritura, y la misma se convierte más que en un regalo, en un peligro: puede excitar, producir el olvido de la memoria, puede dispersar (“diseminar”) la palabra lejos de su Origen (la voz del rey), y en este sentido, se presenta como cuestionadora del poder mismo del rey.<sup>30</sup> Se muestra subversiva.

Es importante uno de los tantos señalamientos que realiza Derrida en su texto: hay una cierta astucia-truco (*metis*) en la propuesta de Theuth, que intenta hacer pasar por remedio lo que es veneno, cierto intento de dejar en mejor lugar su invento. Esto, que inevitablemente se pierde en la traducción (*phármakon*), hace aflorar, sin embargo, una conocida técnica de escritura en Platón, que Derrida llama “anagramática”,<sup>31</sup> y que pone en juego las posibles resonancias de la misma palabra en diferentes contextos, y que en última instancia habla de un cierto paso y de su interrupción entre valores contrarios: un necesario efecto

28. Seguiremos los lineamientos más generales del texto de J. Derrida, “La pharmacie de Platon”, en *La Dissémination*, París, Seuil, 1972. Versión castellana: “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1975.

29. J. Derrida, *op. cit.*, pp. 110-124.

30. J. Derrida, *op. cit.*, p. 138.

31. J. Derrida, *op. cit.*, p. 146.

de lo que llamamos “platonismo”, dice Derrida. Desde esta perspectiva, resulta fundamental el estudio de aquello que rompe con una “lógica intolerante al paso *entre* dos sentidos contrarios”: el *phármakon*. Éste desborda una simple dialéctica o alternancia de los contrarios (y se podría emparentar, por ejemplo, con el estudio en el *Sofista* del paso “entre” el ser y el no ser). Derrida lo llama “indecidible”, “entre”.<sup>32</sup>

Aquí se está poniendo en juego el “doble” carácter del término griego *phármakon*, que significa tanto veneno como remedio: mientras que Theuth considera que la escritura puede auspiciar como remedio, para Thamus tiene el efecto nocivo de un veneno (y no sólo para la memoria). Desde el punto de vista del poder que el rey detenta, esta escritura (que puede llegar a ser propiedad de todos) significa un cuestionamiento de la autoridad patente en el habla viva del soberano, rey, padre y *logos*. En el *Fedro*, es el propio Sócrates quien indica que las palabras escritas son mudas —están muertas— y que, por otra parte, el escrito está a disposición de cualquiera, sabio o ignorante, y necesitaría la voz del autor para defenderlo, pero en la medida de la ausencia del mismo en la escritura, esto no es posible. El autor ya no está presente para defender con la voz su propia escritura ante posibles lectores.

Platón nos enseña que la escritura dispersa la palabra viva, la disemina con respecto al rey-padre. La escritura traza líneas de fuga, y para el rey significa “riesgo”. La escritura, digámoslo de nuevo, es subversiva.

Ahora bien, la condena de la escritura por parte de Thamus es el rechazo de un modo o tipo de escritura frente a otro: cuando el rey rechaza el invento como nocivo (como “veneno”), no se refiere al tipo de escritura que llevan a cabo sus escribas, escritura que retiene y transcribe la palabra viva (su “propia” palabra viva), sino a la escritura que desplaza, difiere, aleja, disemina esta palabra. Para el rey, hay una simiente buena, la que produce, la escritura de sus escribas; y otra estéril, la malgastada, la que comporta el riesgo de la “diseminación”, la que puede convertirse en propiedad de todos.

Sócrates compara este último tipo de escritura con la pintura, y con ello testimonia el carácter subversivo de la misma, su potencia de cuestionar el poder de la *pólis*, en tanto alejamiento del orden real, y en tanto carácter de simulacro, máscara, frente a lo real.

### 2. 3 EL ÓRGANO, LA PRÓTESIS Y EL CONTRAVENENO

El *phármakon*, lejos de acrecentar el saber, decía el rey, lo reduce: en vez de relacionarse con la *mneme*, con el verdadero recuerdo o sabiduría, lo hace sólo

32. Este “doble” aspecto del fármaco, veneno y remedio, es lo que indica el “doble” en la filosofía, en tanto concepto “indecidible” que escapa a la lógica binaria.

con la *hipomnesis*, un mero recuerdo formal, una memoria muerta, exterior. Si el *phármakon* es nefasto para el rey, es porque no es de "aquí". Es extranjero al ser vivo, exterior: "las huellas de la escritura no se imprimen en hueco sobre la cera del alma", sino que se confían a algo exterior, algo que está fuera: las letras aparecen como una incisión en el afuera, en una tablilla de cera. La memoria podrá entonces adormecerse, *Lethe* invadirá y tragará su presencia, memoria y verdad se verán perdidas, entendiendo que *aletheia* y *mneme* caminan unidas. A partir de ahí, la escritura no es sino copia del saber, de la verdad; de ahí que los hombres de letras aparezcan, para Sócrates, no como sabios sino como supuestos sabios: el sofista, el imitador fraudulento del que sabe.

Ahora bien, como marca Derrida: ¿no es también el esfuerzo de los sofistas el de ejercitar la memoria? El problema que plantea Platón no es sólo el de la sustitución de la memoria por la escritura, sino el de la "sustitución de la memoria viva por el resumen ayuda-memoria, del órgano por la prótesis".

"El exterior no comienza entonces en la juntura entre lo físico y lo psíquico, sino en el punto en que la *mneme*, en lugar de estar presente en sí en su vida, como movimiento a la verdad, se deja suplantar por el archivo, se deja expulsar por un signo de re-memoración y de con-memoración".<sup>33</sup> El espacio de la escritura se abre de esta manera en la diferencia entre *mneme* e *hipomnesis*. La memoria, sin embargo, tiene un límite, y es en este límite donde aparece la contaminación con la *hipomnesis*, donde el efecto perverso del fármaco comienza a operar: por mucho que Platón intente evitarlo, dice Derrida, la memoria siempre se contamina del exterior, siempre necesita signos para "acordarse de lo no presente con lo que necesariamente tiene relación".

Aparece aquí la lógica del suplemento, de esa *hipomnesis* que aun pareciendo lo opuesto a la memoria, sin embargo, es necesitada por ésta dado que tiene, desde el principio, limitaciones (por eso se infiltra este *phármakon* de la escritura). Si se apela a la *hipomnesis* y a la escritura, no es por su valor propio, es porque la memoria viva es finita, porque ya tenía huecos, fisuras, antes incluso de que la escritura dejase en ella sus huellas.

Tenemos, entonces, el movimiento de la memoria viva que repite la presencia del *eidós* original (lo que configuraría la dialéctica) del lado de la *mneme*; en oposición se presenta la repetición del significante, el representante, el imitador del lado de la *hipomnesis* (lo que llevará al despliegue de la sofística). En este punto, Derrida realiza una clasificación que identifica *phármakon* y dialéctica, a través de la figura de Sócrates, en la que la dialéctica aparece como antídoto, como contraveneno de la sofística, como la aseguradora de un saber que ordena el peligro de la escritura y su carácter subversivo. El *phármakon* invertido, ahora

33. J. Derrida, *op. cit.*, p. 163.

antídoto, no es otro que el origen de la *episteme*,<sup>34</sup> la apertura a la verdad como posibilidad de la repetición y sumisión del “furor de vivir” a la Ley (al Bien, al Padre, al Rey, al Jefe, al Capital). La propuesta filosófica de Sócrates-Platón postula al conocimiento como el mejor de todos los filtros, intenta convertir el veneno en contraveneno. En el fondo, se busca controlar los efectos subversivos de la escritura que disemina, dice Derrida.

#### 2. 4 PENSAR-CON (ELLOS)

Al inicio de este apartado (2) sosteníamos que no hay confrontación entre Foucault y Derrida, ni explícita ni implícita, con respecto a la cuestión de la retórica y la escritura en el *Fedro*. Cada uno se encamina en búsquedas distintas, ángulos diversos, pero eso no significa que se opongan ni que confronten.

Foucault emprende una interpretación con el objetivo de señalar la manera en que Platón une dialéctica y psicagogía mediante un lazo esencial, indisoluble. Según Foucault, Platón intenta mostrar, por un lado, la inconsistencia de la retórica usada por los sofistas, y, por otro, los criterios que permiten identificar al auténtico arte de conducir las almas por medio de las palabras. No se interesa Foucault por la distinción oralidad/escritura porque su propósito es otro: analizar la relación existente entre conocimiento del Ser y práctica del alma sobre sí, entre el acceso a la verdad y el cuidado del alma.

Por su parte, Derrida tampoco presenta como fundamental o esencial, al menos en el texto que hemos analizado, la división entre oralidad y escritura; sobre todo si tenemos en cuenta que, desde la perspectiva del rey que detenta el poder, no toda escritura es despreciada, sino sólo la que cuestiona y disemina su propia palabra viva, la que puede llegar a ser propiedad de todos y no queda meramente en manos de sus escribas. La escritura despreciada por el rey es la subversiva. Para Derrida, es este tipo de escritura la que hace patente el carácter de indecidibilidad de la escritura en general, en la medida en que es presentada como *phármakon*, y de este modo da cuenta de una instancia ontológica llamada “entre” que se ubica más allá de las categorías oposicionales de la metafísica occidental, e impide que todo sistema metafísico, y en particular el de Platón, “cierre”. Lo indecible no puede ser apropiado en una lógica de las oposiciones, y rompe con todos los esquemas de la metafísica de la propiedad y la presencia. Derrida se esfuerza por mostrar que hay una instancia que impide todo cierre de los sistemas, una fisura que constituye al pensar mismo. Obstáculo, resistencia, dificultad, *restance* que se niega a ser resuelta o absorbida por las totalizaciones. Hay filosofía porque hay escritura. Simulacros. Sombras. Es decir, caverna.

34. J. Derrida, *op. cit.*, pp. 172-173.