

ITER
ENCUENTROS

Silencio

palabra y acción

CENTRO
DE ESTUDIOS
CLASICOS
UNIVERSIDAD
METROPOLITANA
DE CIENCIAS
DE LA EDUCACION



Agradecimientos

El Centro de Estudios Clásicos
de la Universidad
Metropolitana de Ciencias de la Educación,
agradece
a la Unión Latina,
a la Fundación Cassamarca
y a la Dirección de Extensión
de la Universidad
Metropolitana de Ciencias de la Educación,
que con sus aportes han hecho posible
la publicación de esta obra.

© Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación
Centro de Estudios Clásicos, 1999
Inscripción N° 113.583
ISBN 956-7062-01-2
956-7062-02-0

Permitida la reproducción de las diversas secciones,
citando la fuente

Precio US\$ 25

Diseño de la edición:

Alejandro Rodríguez Musso

Impreso en Impresos Universitaria, S.A.
Las Parcelas 5588, Santiago, Chile

HECHO EN CHILE



tafísica de un Intellecto hipostático, situado por encima del Alma y por debajo de lo Uno. Una nueva metafísica, que puede verse esencial y centralmente como una metafísica de la verticalidad, provee aquí, curiosamente, el espacio para una reinterpretación de la horizontalidad característica de lo Ideal.

Bibliografía

- ALLEN, R.E. (ed.) (1965), *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965.
- BEHRENDT, W. (1991), *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotinus Enneade V 3*, Frankfurt a. M 1991.
- BLUMENTHAL, H.J. (1996), "On soul and intellect" en Gerson (1996) pp. 82-104.
- BUSSANICH, J. (1988), *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden 1988.
- BOSTOCK, D. (1986), *Plato's 'Phaedo'*, Oxford 1992 = 1986.
- BRUSSON, L. (1974), *Le même et l'autre dans la structure ontologique du 'Timée' de Platon*, Paris 1974.
- CHEMNISS, H. (1954), "A Much Misread Passage of the *Timaeus* (Timaeus 49c7-50b5)", *American Journal of Philology* 75 (1954) 113-130; reproducido en H. Chemiss, *Selected Papers*, ed. L. Tarán, Leiden 1977, pp. 346-363.
- EBERT, Th. (1994), *Meinung und Wissen in der Philosophische Platons. Untersuchungen zum 'Charmides', 'Meno' und 'Staat'*, Berlin-New York 1974.
- GALLON, D. (1975), *Plato. 'Phaedo'*, Oxford 1980 = 1975.
- GERRON, L. P. (ed.) (1996), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996.
- GOLDSCHMIDT, V. (1947), *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris 1985 = 1947.
- LOYD, A.C. (1990), *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990.
- MALCOM, J. (1991), *Plato on the Self-Predication of Forms. Early and Middle Dialogues*, Oxford 1991.
- OOSTHOUT, M. (1992), *Modes of Knowledge and the Transcendental. An Introduction to Plotinus' 'Ennead' 5.3 (49) with a Commentary and Translation*, Amsterdam-Philadelphia 1992.
- SCHROEDER, Fr. (1996), "Plotinus and language" en Gerson (1996) pp. 336-355.
- STEMMER, P. (1992), *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, Berlin-New York 1992.
- SZAFR, J. (1996), *Platons Begriff der Wahrheit*, Freiburg-München 1996.
- VIGO, A.G. (1986), "El empleo del paradigma en Platón. *Político* 277d-283a", *Revista de Filosofía* (Buenos Aires) 1 (1986) 1-2, 59-73.
- VIGO, A.G. (1999), "Intellecto, pensamiento y conocimiento de sí. La estructura de la autoconciencia en Plotino (V 3)", *Acta Philosophica* (Roma) 8 (1999) 1, 45-68.
- VLASTOS, G. (1954), "The Third Man Argument in the *Parmenides*", *Philosophical Review* 63 (1954) 319-349; citado por la reproducción en Allen (1965) pp. 231-263.
- VLASTOS, G. (1969), "Plato's 'Third Man' Argument (*Parm.* 132A1-B2): Text and Logic", *Philosophical Quarterly* 19 (1969) 289-301; citado por la reproducción en Vlastos (1981) pp. 342-365.
- VLASTOS, G. (1972), "The Unity of the Virtues in the *Protagoras*", *Review of Metaphysics* 25 (1972) 415-458; citado por la reproducción en Vlastos (1981) pp. 221-269.
- VLASTOS, G. (1974), "A Note on 'Pauline Predications' in Plato", *Phronesis* 19 (1974) 95-101; citado por la reproducción en Vlastos (1981) pp. 404-409.
- VLASTOS, G. (1981), *Platonic Studies*, Princeton (New Jersey) 1981, 2da. ed. corregida y aumentada.
- WIELAND, W. (1982), *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982.
- WOOLZLEY, D. (1967), "Universals" en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8, London 1967 y reimpressiones, pp. 194-206.



La invención de la escritura y la musa de la filosofía*

Jaimé Arzoz

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

Es admirable la cercanía y semejanza que se aprecia entre la vista y el pensamiento. Estrimamos un brazo y vemos nuestra mano; si la acercamos bastante a nuestros ojos pierde sus contornos y se transforma en una imagen borrosa, invisible, tan borrosa e invisible como los objetos que se nos escapan allá a lo lejos. Cierta distancia es condición de la visión. Lo mismo ocurre en el caso del pensamiento. Lo que está dado al pensar así de un modo propio e inmediato, natural, es el *objeto*: lo que yace ahí enfrente del que lo piensa y a disposición del que lo piensa, como lo indica perfectamente su etimología latina: *ob-iectum*. El objeto es lo que yace a cierta distancia, separado de mí y de otros objetos, lo identificable y nombrable. Lo que está dado al pensar es lo nombrable; estableciendo el nombre levantamos un acta de dominio sobre lo que nombramos, el objeto, lo pensable. Muy distinto es el caso de lo que está *sobre* nosotros o sobre todo, lo divino, aquello que Plotino y la tradición del pensamiento místico llamaron "innombrable", lo inefable; y distinto también es el caso de lo que está *bajo* nosotros, como suelo desde el cual brotan nuestros actos, sean de visión, de pensamiento o cualesquiera otros —la *subjetividad*, el yo, la *psiché*—, o aquel suelo desde el cual brota todo, en lo que todo se desenvuelve y a lo que todo vuelve: el *ser*, ante cuya presencia, como dice Aristóteles, el estado de nuestro entendimiento es como el ojo del murciélago ante la luz del día. El ser, el alma, Dios no son nombres, de acuerdo a lo que entendemos habitualmente por esta palabra: es lo que viene a decir, luchando con su propio lenguaje, dramáticamente, Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*, acerca del "ente en cuanto ente"²; es también lo que nos comunica Tomás de Aquino acerca del alma, en *De veritate*³, cuando, de modo bastante sorprendente, recoge la tesis de Aristóteles de que "el alma es en cierto modo todas las cosas" y desde ella sostiene una corresponden-

* Agradezco a FONDECYT (Chile), el financiamiento concedido al Proyecto de Investigación N° 1970146/97, del cual forma parte

1 Cf. ARISTÓTELES: *Metafísica*, II 1, 993 b 9-11.
2 Cf. *Meta*, IV 1-2.
3 Cf. T. DE AQUINO: *De veritate*, q. 1, a. 1, este artículo.

cia y adecuación del alma y del ser, una conaturalidad como la que Platón ya establecía entre el alma y las Ideas⁴; es, igualmente, lo que enseña el Pseudo Dionisio Aeropagita en el tratado *De los nombres divinos*, acerca de Dios, tratado que no deja de ser recibido y comentado hasta las horas posteriores de la filosofía medieval, con Meister Eckhart.

El ser, el alma, Dios no son objetos, en el sentido propio de la palabra, no son entes, cosas que son de un modo definido y acotado, recordable, cosas entre las cosas, cosas que están ahí puestas enfrente de nosotros, no son objetos y en esa misma medida se resisten a la inspección intelectual y se sustraen de ella. Y sin embargo, desde sus orígenes griegos, la filosofía ha hecho de ellos, de su conocimiento y expresión, su contenido más propio y su principal cometido. Por ellos se pasa a definir, entre los siglos VI y IV antes de Cristo, la nueva forma y contenido de la sabiduría, y por estar vuelto hacia ella se define el filósofo.

La pregunta que ahora quisiera abordar es la siguiente: ¿cómo es posible que se constituya esta “sabiduría”, un saber de lo que no es objeto, de lo que no es, en modo alguno, un “hecho” ni nada que se le parezca, de lo que no está ahí enfrente, a nuestra disposición? Y dado que la filosofía es un acontecimiento histórico y cultural, podemos preguntar, más precisamente, ¿por qué surgió allí en la Grecia del siglo VI? ¿Qué condiciones hicieron posible este acontecimiento?

Es una pregunta, como el lector se dará cuenta, que está condenada al fracaso. No creo que sea humanamente posible determinar con precisión y exhaustividad cuantas causas concurren a la producción de semejante acontecimiento. Quizás lo único sensato fuera decir, como Hegel, que se posó allí, por unos cuantos siglos, el espíritu absoluto. Pero aunque se conceda esto, es posible, me parece, identificar algunos factores que nos encaminen en algún sendero con sentido. Esta vez me concentraré en uno que estimo decisivo, y lo enunció de inmediato: me refiero al lenguaje, a los nombres, y más concretamente a la invención griega de la escritura alfabética.

Tampoco los nombres son, en sentido propio, nombrables, no pertenecen al campo de los objetos; el habla se conecta, de este modo, con lo que está “bajo” nosotros, como el yo, como nosotros mismos. Así como por su propia inmediatez no vemos las pestañas o, más radicalmente, el ojo, así tampoco el lenguaje se deja decir: muestra las cosas, los entes, no se muestra primariamente a sí mismo. El logos no es lógico, como hace ver el Wittgenstein del *Tractatus*⁵. Sin embargo podemos ver nuestros ojos en los ojos del otro, como en un espejo donde se reflejan. De este modo objetivamos el ojo, lo constituimos como objeto ejerciendo cierta violencia sobre el orden original de la visión. Lo propio acontece con la lógica: lenguaje del lenguaje, con la psicología o con la ontología, es decir, con aquellos saberes que los latinos llamaron “espectulativos”, esto es, “reflejados”, “hechos reflejos o reflexivamente”, y que

los griegos llamaron teóricos, o sea, “hechos visibles al nous”, objetivados. La objetivación es condición de estos saberes, y la reflexión es condición de su objetivación.

Ahora bien, la escritura alfabética es la objetivación del lenguaje, de la lengua, de la oralidad: la escritura es un espejo —Platón la llama *mímesis* y Aristóteles *símbolo*— de la oralidad, un espejo que fija en caracteres visibles, estables e independientes, que se pueden aislar, analizar y estudiar, ese flujo sonoro pasajero e independiente del hombre, que es la lengua como habla (*parole*). La oralidad es esencialmente efímera: de ahí que Cratilo, como seguidor de Heráclito, vea en ella la mejor manifestación del flujo universal y de la contradicción (*panta rei*): la voz no es significativa, no es palabra, sino bajo la condición de que interrumpa un sonido y emudezca inmediatamente cediendo el lugar a los siguientes, y no los entendemos hasta que cesan del todo. La voz es una acción, y las acciones son de los sujetos, no separadas de ellos. La escritura materializa la voz, le da cuerpo, la separa del sujeto, la abstrae, y la transforma en algo así como una cosa, en objeto. La escritura es la abstracción de la oralidad, su universalización. La voz aún emitida conserva las condiciones de la interioridad, es correlativa al oído, el sentido de la fe y de la oración, de la temporalidad; la escritura es su exteriorización, es correlativa al ojo, al espacio, a la simultaneidad y al universal.

Hasta aquí sólo he defendido la tesis de que hay una analogía entre los sentidos y el pensamiento, que el lenguaje pertenece al campo de las cuestiones filosóficas por excelencia, y que la escritura es la condición fundamental que le permite ingresar en este dominio. Pero la conexión de la escritura con la filosofía es mucho más profunda, lo mismo que la conexión de los sentidos con el pensamiento. También lo es el contraste de la oralidad y de la escritura.

Consideremos brevemente lo que enseñan acerca de la relación entre oralidad y escritura los tres filósofos que constituyen la tradición de mayor envergadura en toda la historia del pensamiento: Sócrates, Platón y Aristóteles.

Sócrates, el que no escribe, como lo presenta Nietzsche. ¿Podemos suponer un rechazo profundo por la escritura, de parte del mayor de los atenienses y, quizás, el mayor de la filosofía? ¿Y cuáles pudieron ser sus razones? Hay una cosa que está clara: no podemos decir, parodiando a Nietzsche, “Sócrates, el que no habla”; si algo nos ha transmitido la historia es que Sócrates habló, y mucho, tanto que le hicieron beber la cicuta para intentar callarlo. ¿Qué habló para suscitar tan grave reacción de los ciudadanos de Atenas? ¿Y por qué se resistió a poner por escrito sus palabras? Grande como su figura son los enigmas que nos arroja su vida.

Quizás la respuesta se halle en la conocida historia que relata Platón, en el *Fedro*, acerca de la invención de la escritura. Cuenta allí que Theuth, un divinidad egipcia, fue autor de inventos tan prodigiosos como el número, el cálculo, la geometría, la astronomía, el juego de

4 Cf. PLATÓN: *Fedro* 78 b-80 b.

5 Cf. WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, 6.5.4 y 6.

damas y el de los dados, pero el que más lo enorgullecía era la escritura. Theuth ofreció sus inventos a un rey egipcio, muy juicioso, de nombre Thamus, y al presentarle la escritura dijo al rey:

“Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco (*¿remedio?*) de la memoria y de la sabiduría”. Pero el sabio rey le respondió: “¡Oh artificiosísimo (*tekhnikótate*) Theuth! Eres padre de las letras (*grammata*) y, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es el olvido (*lethēn*) lo que producirían 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, dentro de 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 proporcionarás a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, ignorantes de casi todo, y además insupportables en el trato, porque se convertirán en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad”⁶.

La interpretación de este impresionante relato la ofrece el propio Platón⁷, comparando el discurso escrito con el oral. El escrito es como la pintura: sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida, pero si se les pregunta algo, se quedan mudos, son materia muerta; lo mismo pasa con las palabras escritas: parecen guardar sabiduría, pero si se les pregunta algo “apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa”. Parecen inteligentes, pero en realidad son ciegas, porque no saben distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no (espacio, oyente). Parecen reposadas, mas son incapaces de detenerse para aguardar el tiempo oportuno de la siembra y de la cosecha (*katrós*, tiempo). Parecen independientes, pero si se les ataca, son incapaces de defenderse por sí mismas, y necesitan siempre la ayuda del padre. Parecen una memoria clara, firme y seria: no son más que un pasatiempo recordatorio, “jardines de letras” que se siembran para hacer despertar la memoria cuando llegue la edad del olvido.

Por el contrario, la oralidad es aquel discurso “lleno de vida y de alma, que tiene el que sabe”, que “se escribe con ciencia en el alma del que aprende, capaz de defenderse a sí mismo, y sabiendo con quiénes hablar y ante quiénes callar”. A la liviandad de la escritura Platón opone la seriedad del que, haciendo uso de la dialéctica —arte de la oralidad—, busca un “alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes la plantan, 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”.

¿Podemos trasladar a Sócrates las razones que invoca Platón para rechazar la escritura? Me parece que no, sería una extensión ilegítima. Pero hay, indudablemente, algunas ideas que son comunes. Quizás una de las más importantes sea el carácter personal, individual e íntimo, de uno con uno, que tiene el diálogo socrático, y que recoge la dialéctica platónica. Así al menos lo hemos de reconocer, si es efectivo que la *Apología* es el más socrático de los textos platónicos y el que más fidedignamente recoge su figura y sus palabras. En ella Sócrates comparta la misión de su vida con la de un tábano que estimula a un caballo grande y de noble sangre, pero un poco torpe por su tamaño —la *polis* ateniense—, y pasa a describir esta misión con la siguientes palabras: “Tarea semejante es la que Dios, creo yo, me ha encargado para la ciudad: que yo os estimule, os persuada y os increpe *a uno por uno*, sin pausa durante toda la jornada, aguantándoos por doquier”⁸. Unas líneas más abajo opone explícitamente éste su lenguaje personal, dialógico, al discurso político o público, que se dirige a la multitud, discurso según el cual, dice Sócrates, “no habría podido ser de utilidad para vosotros, ni para mí mismo”⁹. Obviamente, en el lenguaje de “uno con uno” la escritura está de sobra.

Hay un punto que omití exponer del *Fedro* platónico y que conviene mencionar antes de considerar el pensamiento de Aristóteles sobre el problema en cuestión. Platón entiende la escritura como hermana ilegítima de la oralidad, y luego precisa esta metáfora sosteniendo que es un “reflejo” de la oralidad. Al llamarla reflejo no parece tener en cuenta esa condición reflexiva a la que aludía yo hace poco; más bien apunta a la noción de copia o imitación como la que realiza el mundo sensible con respecto a las Ideas. La escritura es *mímesis* de la oralidad, y esto significa que tiene un ser degradado, inferior, secundario, en relación a la oralidad, que sería el lenguaje originario. El asunto se agrava si uno considera la doctrina del *Cratilo*: en ese importante diálogo acerca del lenguaje, Platón atribuye a las Ideas la condición de *Nombres en sí*, o Nombres ideales, de los cuales los nombres sensibles son imitaciones, semejanzas. Los nombres sensibles pueden decir las cosas sensibles únicamente porque antes significan las Ideas mismas, las esencias unas e inmutables, y derivadamente pueden significar las cosas sensibles en cuanto éstas son semejanzas de las Ideas inteligibles¹⁰. Ahora bien, estos nombres sensibles son las voces, la oralidad, como se manifiesta clara-

6 PLATÓN: *Fedro*, 274 e-275 b, Trad. E. LINDO, en PLATÓN: *Diálogos*, Gredos, Madrid, 1992, vol. III.

7 Cf. *Fedro*, 275 d-277 a.

8 PLATÓN: *Apología de Sócrates*, 30 e. Trad. G. Gómez Lasa, Dionysios, Santiago de Chile, 1979.
9 *Ibid.*, 31 d.
10 He desarrollado esta interpretación del *Cratilo* en: Araos, J.: “La teoría platónica sobre la referencia de los nombres y su transformación en Aristóteles”, *Limnes* Nº 2 (1989-1990), pp. 89-100; id.: “Lenguaje, convención y naturaleza en Platón y Aristóteles”, *Revista de Filosofía* (Universidad de Chile), vol. XXXV-XXXVI (1990), pp. 127-141.

mente en el método mimético que emplea Platón para determinar la rectitud, la verdad, de los nombres simple y primeros. El método mimético descompone estos nombres en sus elementos más simples, que son los fonemas, los sonidos básicos que los constituyen, cada uno de los cuales tiene una significación natural. Si esto es así, la escritura es mimesis de mimesis, o si se quiere, signo de signo. Lo cual, a los ojos de Platón, rebaja aún más su nivel ontológico.

A primera vista esto no parece muy distinto de lo que sostiene Aristóteles en el primer capítulo de *Peri hermeneias*. En este célebre texto Aristóteles expresa sus ideas acerca de la esencia del lenguaje y de su conexión con el pensamiento y la realidad. Con este objeto distingue la oralidad (*ta en te phoné*) de la escritura (*ta graphómēna*), sosteniendo que ésta es símbolo de aquélla, la cual es, por su parte, símbolo del pensamiento (*ta pathēmata tes psychés, ta noēmata*) y éste es semejanza de las cosas mismas (*ta prágmata*). Resumiendo: la escritura es símbolo de la oralidad, la cual es, por su parte, símbolo del pensamiento: la escritura es, pues, símbolo de símbolo. Si reemplazamos el término "símbolo" por el de "imitación", resulta exactamente la tesis platónica.

Hasta aquí no parece que hubiera mayores divergencias, en cuanto a la oposición escritura-oralidad, entre Sócrates, Platón y Aristóteles. Pero bien visto, las hay e importantes. Primero Sócrates no escribe, a diferencia de Platón, cuya producción literaria constituye el primer conjunto extenso y coherente de pensamiento teórico escrito en la historia de la humanidad. Esto plantea un grave problema de interpretación del texto platónico: ¿Cómo entender la defensa y alabanza escrita que hace de la oralidad, a la vez que la fuerte crítica que hace por escrito de la escritura? Es una paradoja que habrá que explicar. Segundo, la coincidencia que hemos observado entre las tesis platónica y aristotélica es sólo aparente, entre otras razones por las siguientes: por una parte, el símbolo aristotélico no envuelve la noción de semejanza, como sí lo hace la noción de mimesis: por el contrario, el símbolo es un signo establecido por convención, lo cual quiere decir que es establecido libremente en relación con su significado (de ahí la variedad de lenguas y de escrituras que hay entre los pueblos); por otra parte, no hay en el texto aristotélico manifestación alguna de malestar por la escritura, ninguna señal que relegue ésta a un segundo lugar en orden de importancia, de jerarquía. Aristóteles no escribe diálogos (salvo en sus primeros años, más dependiente de Platón): escoge la prosa abstracta e impersonal.

¿A qué alude exactamente Aristóteles cuando sostiene que la escritura es símbolo de la oralidad? Sostengo que Aristóteles está llevando a nivel reflexivo la experiencia histórica griega de la escritura alfabética, que, al parecer, fue inventada por los jónicos, alrededor del año 700 antes de Cristo¹¹. La escritura alfabética representa sonidos. No toda

escritura sigue a los sonidos. Ahí está el caso de las escrituras más antiguas cuyos caracteres no representan sonidos, sino conceptos u objetos, como la jeroglífica de los egipcios, la china o la japonesa. En tales casos la escritura sigue un desarrollo ajeno a la oralidad, y su dominio es de enorme dificultad, por lo que tiende a quedar relegada a elites cultas, de por sí minoritarias. Es comprensible: para aprender a escribir nosotros, partícipes de una escritura alfabética, tenemos que aprender a distinguir y a reproducir unas cuantas letras: veintiocho los españoles, veinticuatro los griegos. La escritura ideográfica exige aprender a distinguir y reproducir millares de símbolos: no es comparable, en efecto, el número de sonidos lingüísticos con el número de conceptos u objetos, por más que se reduzcan éstos a sus formas elementales y básicas. La representación gráfica de los sonidos manifiesta, en este sentido, una enorme economía de la memorización y gran eficacia en cuanto a su uso y aprendizaje.

Mas tampoco es propiamente alfabética toda escritura que represente sonidos. Si E. Havelock¹² y otros tienen razón —y me parece que la tienen—, ella es una invención original de los griegos. Recién en los últimos años se ha venido a tomar conciencia de la peculiaridad de la escritura alfabética griega, que se suele entender como mera variación de la fenicia (a la cual habrían agregado las vocales). A lo largo de siglos los pueblos del oriente próximo a los griegos habían progresado en la invención de signos visuales con valores fonéticos hasta el punto de distinguir las sílabas de una lengua y asignarles grafías. Pero las sílabas son muchísimas y ello daba lugar a un sistema de signos altamente difícil de memorizar y poco operativo. Los fenicios inventaron una suerte de taquígrafía que redujo tajantemente el número de signos, pero que al mismo tiempo los cargó de extrema ambigüedad¹³. La sílaba es producto de un análisis o separación de la lengua que no sobrepasa el orden empírico: es una partícula de sonido pronunciable y, por tanto, perceptible. Del mismo orden eran los signos vocálicos que ya existían en el cuneiforme mesopotámico y en el Lineal B. Los griegos, en cambio, superaron todos los sistemas de escritura conocidos aislando los elementos impronunciables e imperceptibles de las sílabas y dándoles una identidad gráfica: son las *consonantes*, que los griegos llamaron justamente "mudas" (*áphona*), a diferencia de las vocales o "sonoras" (*phōnēta*). Con ello "proporcionaron a nuestra especie por primera vez una representación visual del ruido lingüístico que era a la vez económica y exhaustiva: una tabla de elementos atómicos que agrupándose en una variedad inagotable de combinaciones pueden representar con exactitud razonable cualquier ruido lingüístico efectivo"¹⁴.

11. Vase CARPENTER, R.: "The Antiquity of Greek Alphabet", *American Journal of Archaeology* 37, 1933; Prohm, G. (ed.): *Das Alphabet. Entstehung und Entwicklung der griechischen Schrift*, Darmstadt, 1968; JEFFERY, L.A.: *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1961.

12. Cf. HAVELOCK, E.: *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, Yale University Press, New Haven, 1986. Trad. española: *La musa aprende a escribir*, Paidós, Barcelona, 1996.

13. Cf. HAVELOCK, E.: *op. cit.*, pp. 91-92; GELB, I. J.: *Historia de la escritura*, Madrid, Alianza, 1976, pp. 148 y ss.

14. HAVELOCK, E.: *op. cit.*, p. 92.

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel, hay un texto formidable donde el gran pensador alemán, partiendo del reconocimiento de que esta escritura está compuesta de “signos de signos” (p. 242), hace una valoración absolutamente puesta a la que hacía Platón del mismo fenómeno:

“La escritura alfabética es, en sí y por sí, la más inteligente; en ella, *la palabra*, que es para la inteligencia el modo más característico y digno de manifestar sus representaciones, *es puesta ante la conciencia y hecha objeto de reflexión*. En el laboreo de la inteligencia sobre ella, *la palabra es analizada*, esto es, la creación de los signos es reducida a sus pocos y simples elementos. Ellos son el material sensible del *discurso elevado a la forma de la universalidad*, el cual, en esta manera elemental, alcanza a la vez su plena determinación y pureza. *La escritura alfabética conserva así también la ventaja de la lengua fonética*”¹⁵.

Notemos la secuencia del texto: la visualización gráfica de los sonidos de la lengua “pone a la palabra ante la conciencia y es hecha objeto de reflexión”, esto faculta su “análisis”, la deconstrucción de sus elementos más simples. En su virtud “el material sensible del discurso es elevado a la forma de la universalidad”. Objetivación, reflexión, análisis y universalidad son poderes que advienen al hombre, a su inteligencia, en virtud de la escritura. Son una exigencia escritural. Es cierto: la escritura es un medio de comunicación, sí, pero un medio, como reconoce Hegel, que abre al lenguaje contenidos nuevos y distintos a los de la oralidad, lo faculta para ellos y reclama la apertura hacia ellos. Este punto ha sido abundantemente estudiado en nuestros días por M. McLuhan y se resumen en su conocida sentencia: “el medio es el mensaje”. A nadie escapará que estos contenidos nuevos y distintos que reclama y produce la escritura son la médula de la filosofía, de la ciencia y de la técnica¹⁶, la forma y contenido con los que estos saberes se construyen. Estos contenidos nuevos y distintos son el hilo conductor de la evolución cultural

15 HEGEL, G.W.F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Porrúa, México, 1971, § 459, p. 243.

16 Me atrevería a sostener, sin poder desarrollarlo en este lugar, que la tecnología occidental es una “metáfora” o “mimesis” de la acción lingüística (piénsese en los lenguajes mágico, ritual, poético y retórico, en la *asignación* de sentido, en la palabra como modo de habitar el mundo, etc.). Y, en particular, de la acción productiva de la escritura. Conociendo en este punto con J. Derrida: “Técnica al servicio del lenguaje: no recurrimos aquí a una ciencia general de la técnica que nos sería familiar y nos

ayudaría a comprender, como si se tratara de un ejemplo, el concepto estricto e históricamente determinado de la escritura. Por el contrario,

creemos que un cierto tipo de pregunta por el sentido y el origen de la escritura precede o, al menos, se confunde con un determinado tipo de pregunta acerca del sentido y el origen de la técnica. Es por esta razón que nunca la noción de técnica aclarará simplemente la noción de escritura” (*De la gramatología*, Siglo XXI Argentina Editores, 1971, p. 13). Creo que podemos entender el arte de materializar, objetivar y hacer visibles los sonidos de la lengua como “técnica de la técnica”.

de Occidente, de ese Occidente que se hace cada vez más planetario, pero cuya clausura, según J. Derrida, estaría históricamente perfilada¹⁷. Se podría pensar que esta interpretación de la escritura está acomodada al idealismo hegeliano y a la correspondiente sobrevaloración de la reflexión, el análisis y la universalidad. Para desengañarnos podemos considerar otro magnífico texto, esta vez tomado de un pensador tan distinto de Hegel como es Tomás de Aquino. Tratando de comprender el texto de Aristóteles que citamos recientemente, el Aquinate hace el siguiente comentario:

“Si el hombre fuese por naturaleza un animal solitario, bastaríanle las pasiones del alma, por las cuales se conforma a las cosas mismas, para tener en sí noticia de ellas. Pero, dado que el hombre es por naturaleza un animal político y social, ha sido necesario que las concepciones de unos hombres se diesen a conocer a los otros, lo cual se hace mediante la voz. Y, por eso, ha sido necesario que las voces sean significativas, para que los hombres conviviesen unos con otros. Por eso quienes son de lenguas diversas no puedan convivir bien los unos con los otros. A su vez, si el hombre hiciera uso sólo del conocimiento sensitivo, que se refiere al aquí y ahora, bastaría la voz significativa para convivir con los demás, así como otros animales que mediante algunas voces se manifiestan recíprocamente sus concepciones. Pero dado que el hombre hace uso también del *conocimiento intelectual, que abstrahe del aquí y ahora*, síguese para él un interés no sólo de lo presente según el lugar y el tiempo, sino también de lo localmente distante y de lo temporalmente futuro. Por eso ha sido necesario el uso de la escritura con el objeto de que el hombre también manifieste sus concepciones a quienes se hallan localmente distantes y a quienes han de venir en el futuro”¹⁸.

Tomás de Aquino enfoca el problema con notable acierto: la oralidad (*vozes*) y la escritura responden a distintas necesidades humanas y tienen funciones diferentes: la primera funda las relaciones sociales y permite la comunicación inmediata de contenidos sensibles y pasajeros; la segunda es expresión de la capacidad humana de entendimiento y es el medio propio de la abstracción, de los conceptos universales y de la ciencia. Sus conclusiones apuntan en el mismo sentido que las de Hegel: la escritura es el medio —extensión de la vista, dice McLuhan— que reclama y faculta la creación de la ciencia y de la filosofía.

En las tesis de Aristóteles, Tomás de Aquino y Hegel, a diferencia de Platón, se hace un reconocimiento de que la escritura sigue a la oralidad en el tiempo y sólo en el tiempo. Por lo que hemos visto, no la sigue en

17 Cf. DERRIDA, J., *op. cit.*, p. 20.

18 T. DE AQUINO, *In Aristotelis Libros Perihemenicas Commentarius*, tomo II, § 12.

cuanto a las formas y contenidos que produce, que son nuevos y propios de la escritura. Hegel es más explícito: “La escritura alfabética conserva y supera la ventaja de la lengua fónica”. Si esto es así ello debería verificarse históricamente. Así como McLuhan ha hecho consciente y descrito la revolución cultural que ha significado la invención de Gutenberg: el paso del *homo calligraphicus* al *homo typographicus*, invención que ha llevado la escritura a la plenitud de sus posibilidades —y que ahora parece ceder su lugar al *homo videns* (Sartori)—; así también, y con mayor razón, debería ser posible observar huellas de la revolución e impacto cultural que produjo la invención de la escritura alfabética sobre el mundo de la oralidad pura (o primaria: Ong). Esta historia ha sido construida en los últimos años —concretamente, a partir de los años sesenta—, por la contribución de varios estudiosos, de distintos campos disciplinarios (Havelock, McLuhan, Ong, Derrida, Gaudin, Parry, Lévi Straus, Ricoeur, Goody, Watt). El más relevante para los efectos de la cultura griega es, a mi parecer, E. Havelock. Procuraré sintetizar los puntos más reveladores.

Lo primero es la función social y política de todo lenguaje, y especialmente del oral, como lo revelaba el texto de T. de Aquino. En toda cultura surge la necesidad de forjar y conservar su identidad social, de unirse en torno determinados valores, de transmitir de generación en generación las experiencias históricas, las hazañas de personajes destacados, las costumbres que se consideran aceptables y también las que se censuran, los conocimientos adquiridos. En las culturas orales este papel lo cumple la poesía, unida a la danza, al canto y a la fiesta. Así también en el mundo griego arcaico: ellos la conocieron bajo el nombre de *musiké*, del canto inspirado por la Musas, canto deleitable y festivo como lo indica el propio nombre de las 9 Musas: *Clio* (la celebradora), *Erato* (la deleitosa), *Thalia* (la exuberante), *Melpómene* (la cantora de cantos), *Terpsícore* (la que deleita con la danza), *Erato* (la arrobadora), *Polimnia* (la cantora de himnos), *Urania* (la moradora del cielo) y *Caliope* (la bien hablada). Hesíodo las presenta como hijas de Zeus y Mnemosine (la rememoración): esta ascendencia indica que son las guardianas de la memoria social de los griegos: lo que ellas dicen, resume Hesíodo, son “las cosas del presente y del antes, así como de lo porvenir”: lo porvenir no se refiere a algo nuevo, profético, sino a una tradición que continuará y permanecerá predecible. Esta memoria, por cierto no se guarda en la escritura (a la cual no hay ninguna alusión en el texto de Hesíodo), sino en la oralidad. El lenguaje de las musas es la poesía.

La poesía cumplía una función social y pedagógica: la de guardar el saber acumulado, es una “tecnología de almacenamiento”. El ritmo que la caracteriza y la sintaxis activa de la narración, compuesta por sujetos concretos que no son ideas sino nombres de individuos, fácilmente identificables, verbos que no expresan situaciones estáticas, sino acciones, y predicados que no son de esencia ni de existencia, sino predicados de acción o de situaciones presentes en la acción, todo ello se ordena a facilitar la memorización. La memoria, antes que la creatividad, es la

clave de la civilización. La retención exitosa en la memoria se forma por repetición. Las sociedades orales son esencialmente conservadoras.

La invención de la escritura proveyó a los griegos de una memoria artificial. La ventaja inicial de la eficiencia alfabética residió en ofrecer una escritura apta para transcribir fluidamente y sin ambigüedades toda la gama del discurso oralmente conservado, sin omitir nada. En principio se limitó a poner por escrito el lenguaje de la oralidad. Son los materiales de los que se componen, por ejemplo, los poemas de Hesíodo y Homero. Pero su misma eficiencia fonética le llevará lentamente, pero progresivamente a sustituir la funciones de conservación de la oralidad y a imponer sus propias formas al lenguaje, dejando atrás la primacía del oído y poniendo en su lugar la vista. Sus efectos serán notables. Se libreran las energías psíquicas para usos distintos de la memorización, que exigía la oralidad. Se suprime la necesidad de narrativizar todo enunciado que se quisiera conservar, y así, por ejemplo, los sujetos no serán necesariamente personas, agentes, sino también ideas, abstracciones, temas, a los cuales se podían unir predicados estáticos, de esencias o propiedades, no necesariamente de acciones. El verbo ser deja de significar una “presencia” o “existencia poderosa”, y pasa a significar la mera conexión requerida por una operación conceptual: el uso narrativizado se transforma en uso lógico. En Parménides vemos la transformación del presente temporal, inmediato al pasado o al futuro, en presente “sin tiempo”, del cual derivará luego el presente lógico. El oralismo favorecía lo tradicional y lo familiar en cuanto a contenido y a estilo: el discurso alfabetizado dará lugar a la innovación y ofrecerá sus propias formas de libertad. Esta apertura a lo innovador y a lo no tradicional dará lugar al nacimiento de la historia, de la filosofía y de la ciencia, a la crítica. El poema deja lugar a la prosa.

Los estudiosos de la literatura clásica han hecho ver detalladamente cómo se combinan oralidad y escritura en los poemas y en las tragedias, cómo la primera va cediendo gradualmente su paso a la segunda. Los aportes de M. Parry a la “cuestión homérica”¹⁹ y los de E. Havelock a la comprensión de Hesíodo, son ejemplos destacados del progreso en este campo. Mas también se pueden apreciar, quizás, efectos de esta profunda transformación cultural en el terreno filosófico. Aventuro algunas hipótesis.

Como es sabido, buena parte de los textos presocráticos tienen la forma de poemas, versos o aforismos: ahí están los casos de Jenófanes, Parménides, Heráclito, Anaximandro y tantos otros. Anaxágoras, Protágoras y Gorgias son más bien excepciones. Esto indica que en los orígenes de la filosofía se hace uso de la forma o estructura de la oralidad para expresar los contenidos de la escritura. En su interesante libro *Prefacio a Platón*, Havelock argumenta detalladamente, para explicar el fuerte y sorprendente —para nosotros— ataque que Platón dirige a los

19 Cf. Parry, Milman: *L'épique traduite. Papers of Milman Parry*, Parry, Adam (comp.), *nelle dans Homère*, Paris, Belles Lettres, 1928; Oxford Clarendon Press, 1971. *The Making of Homeric Verse: The Collected*

poetas, sin excepción, como signo del conflicto entre los dos lenguajes, el de la poesía y el de la filosofía, el de la oralidad y el de la escritura, que compien por el título de la “sabiduría”. El filósofo lucha contra el poeta para ganarse el amor de la musa.

Quizás se podría invocar también, como expresión del cambio que entonces acontece, el hecho de que los términos fundamentales que forjaron los griegos para expresar el saber dicen relación justamente con la vista: *theoría*, *idea*, *nous* y otros. En el *Sofista*, Platón explica que la *dialéctica* —el método propio del filósofo— es el arte combinatoria de las *Ideas*, así como la gramática es el arte combinatoria de las *letras*. Y Aristóteles abre las páginas de la *Metafísica*, de lo que él mismo denomina “sabiduría” y “filosofía primera”, apelando a la vista como signo pristino de la natural tendencia de los hombres al saber: de todos los sentidos es el que más amamos, porque “nos hace conocer más y nos muestra muchas diferencias”.

Y ¿acaso no se podrían interpretar las propias diferencias que, con respecto a la oralidad y la escritura, expresan Sócrates, Platón y Aristóteles, como manifestación del dominio y aceptación que gradualmente va conquistando, en la mentalidad griega, la escritura sobre la filosofía? Si nuestras hipótesis son correctas, podemos reconocer la dramática ambigüedad que ha embargado a Sócrates —aquél a quien Aristóteles atribuye el descubrimiento del “universal” y la invención de la “definición”—, haciendo filosofía con un lenguaje tomado en préstamo y que lo rebasa por todos lados. También podemos entender la dramática contradicción que envuelven las páginas del *Fedro* platónico, con su defensa escrita de la oralidad y su rechazo, también escrito, de la escritura.

Permítaseme evocar, para dar término a mis palabras, ese hermoso diálogo de Platón que es el *Fedón*. En el preámbulo del diálogo y de su muerte, Sócrates hace patente el conflicto de los dos mundos, encarnados por la poesía y la filosofía. Cebes interpela a Sócrates, para que le explique por qué se ha puesto a hacer poemas versificando las fábulas de Esopo y el proemio dedicado a Apolo. Sócrates responde que *no lo hace por rivalizar con los poetas*, sino para cumplir un mandato divino que en sueños le decía: “Sócrates haz música y aplícate a ello!”. El texto prosigue con las siguientes palabras:

“En mi vida pasada, creía que el sueño me exhortaba y animaba a lo que precisamente yo hacía y practicaba, en la convicción de que *la filosofía era la más grande música*, y que yo la practicaba. Pero ahora, después de que tuvo lugar el juicio y la fiesta del dios retardó mi muerte, me pareció que era preciso, por si acaso el sueño me ordenaba repetidamente componer esa *música popular*, no desobedecerlo, sino hacerla. Pues era más seguro no partir antes de haberme purificado componiendo poemas y obedeciendo al sueño.”²⁰



Patéticas líneas, reveladoras palabras, cuyo espacio no podía ser otro que la ironía. Sócrates se ofrece a la muerte por su veneración a las leyes y costumbres de la polis, aquellas mismas leyes y costumbres que cantaban los poetas y que la nueva “sabiduría” socrática, quiéralo o no, remecerá haciéndolas objeto de reflexión y de interrogación, de crítica. Manifiesta este texto el profundo cambio que se ha operado en la actividad de las Musas: aquellas que tradicionalmente inspiraban los versos de los poetas, la música popular, ahora le cantan —¿o le escriben?— al filósofo. La filosofía ha pasado a ser “la más grande música”.