

**EL MITO DE THEUTH Y THAMUS: UN ANÁLISIS DE LA ESCRITURA EN *FEDRO*
DE PLATÓN**

LUZ PAOLA MELO RUIZ

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2015

**EL MITO DE THEUTH Y THAMUS: UN ANÁLISIS DE LA ESCRITURA EN *FEDRO*
DE PLATÓN**

LUZ PAOLA MELO RUIZ

Tesis para optar por el título de Magíster en Filosofía

Director:

JORGE FRANCISCO MALDONADO

Ph.D. en Filosofía

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2015

AGRADECIMIENTOS

Expreso mi gratitud hacia mis amados padres, Milton y Blanca, por haberme apoyado económica y emocionalmente en esta empresa. Igualmente, mis amigos, Natalia y Diego, fueron un gran apoyo, gracias a sus consejos y constantes llamadas para evitar que desfalleciera en el camino. Orión fue un gran compañero en este proceso, ¿qué hubiera hecho sin su compañía?

Agradezco al profesor Jorge Francisco Maldonado por dirigir y motivarme a culminar el trabajo. Estoy agradecida igualmente con Maritza, quien me brindó su apoyo y ayuda hasta el último momento para obtener el grado.

Finalmente, quiero agradecer a la Vida por permitirme realizar este proyecto. Y, ¿por qué no reconocerlo?, a mí misma porque mi disciplina y perseverancia hicieron posible terminar esta investigación.

CONTENIDO

| | |
|--|----|
| INTRODUCCIÓN | 11 |
| 1. PLATÓN EN EL PANORAMA DE LA ESCRITURA | 14 |
| 1.1. BREVE RECuento DE LA EVOLUCIÓN DE LA ESCRITURA | 14 |
| 1.2. EL SURGIMIENTO DE LA ESCRITURA DENTRO DE LA ORALIDAD..... | 23 |
| 1.3. LA ESCRITURA Y LA NUEVA CONCEPCIÓN DE LA MEMORIA | 36 |
| 1.4. PLATÓN Y LA ESCRITURA | 45 |
| 2. LA CONCEPCIÓN PLATÓNICA DE LA ESCRITURA | 50 |
| 2.1. FEDRO..... | 50 |
| 2.1. 1. CRONOLOGÍA Y TEMA CENTRAL DEL DIÁLOGO..... | 50 |
| 2. 1. 2. EL MITO DE THEUTH Y THAMUS..... | 57 |
| 2. 1. 3. CONSIDERACIONES SOBRE LA ESCRITURA. | 66 |
| 2.2. CARTA SÉPTIMA..... | 78 |
| 2.3. TIMEO | 82 |
| 3. MEMORIA, ESCRITURA Y TECNOLOGÍA..... | 85 |
| 3.1. RELACIÓN ENTRE LA MEMORIA Y LA ESCRITURA | 85 |
| 3.2. LA NUEVA ORALIDAD | 90 |
| 3.3. UTILIDAD DE LA ESCRITURA..... | 95 |

3.4. PLATÓN Y LA ESCRITURA COMO TECNOLOGÍA98

4. CONCLUSIONES105

BIBLIOGRAFÍA.....109

LISTA DE ILUSTRACIONES

| | |
|--|----|
| Ilustración 1. Pintura rupestre: escena de caza..... | 15 |
| Ilustración 2. La expedición de Myeengum..... | 16 |
| Ilustración 3. Ideogramas Egipcios. | 18 |

RESUMEN

TÍTULO: EL MITO DE THEUTH Y THAMUS: UN ANÁLISIS DE LA ESCRITURA EN *FEDRO* DE PLATÓN*

AUTOR: LUZ PAOLA MELO RUIZ**

PALABRAS CLAVES: ESCRITURA, CONOCIMIENTO, MEMORIA, TECNOLOGÍA, RECORDATORIO.

DESCRIPCIÓN:

El presente trabajo estudia el mito de Theuth y Thamus, que se encuentra en Fedro, con el objetivo de establecer cómo concibe Platón la escritura. Para realizar esto, fue necesario abordar la historia de la escritura y el relato de la invención de la escritura presentado en el diálogo Fedro de Platón.

La escritura alfabética surgió en la antigua Grecia en el siglo VIII a.C., como una tecnología que produjo cambios significativos en la cultura de este pueblo. Este nuevo sistema de escritura convivió durante mucho tiempo con la oralidad, pero los griegos siempre consideraron superior el diálogo a la letra escrita.

Estas circunstancias llevaron a Platón a privilegiar la oralidad, utilizando la escritura con ciertas restricciones. Incluso, realiza una crítica a las letras en su diálogo Fedro; donde narra la historia de la invención de la escritura. En este relato Theuth, un dios egipcio, inventó la escritura y, orgulloso de su invento, se lo presentó a Thamus, el emperador egipcio, quien lo consideró perjudicial para su pueblo.

En este mito se encuentran presentadas dos concepciones complementarias: la postura de Thamus que considera la escritura como un falso conocimiento, y la postura de Theuth quien la considera útil para la humanidad. Por esta razón, en la presente investigación se establece la concepción de la escritura en Platón como un complemento entre estas dos visiones acerca de ella.

* Trabajo de Investigación

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Maestría en Filosofía. Director: Jorge Francisco Maldonado.

ABSTRACT

TITLE: THEUTH AND THAMUS MYTH: AN ANALYSIS OF THE WRITING IN
PHAEDRUS BY PLATO*

AUTHOR: LUZ PAOLA MELO RUIZ**

KEYWORDS: WRITING, KNOWLEDGE, MEMORY, TECHNOLOGY, REMINDER.

DESCRIPTION:

This project aim to study the Theuth and Thamus myth, it is described in Phaedrus, to determine the Plato's conception about writing. For this, it is necessary to tackle the history of writing and the myth of writing invention presented in the Phaedrus's speech by Plato.

The alphabetic writing started in ancient Greece in the eighth century BCE, it was a technology that caused great changes in those people's culture. This new writing system coexisted with orality for a long time. But Greek people always considered that talking was better than writing.

For this reason, Plato considered orality more important than writing, and he was very careful with the use of writing. Even, he criticized the writing in Phaedrus's speech, where we can find the history of writing invention. In this tale, Theuth, an Egyptian god, invented the writing and he felt proud of his invention, hence, he presented it to Thamus, an Egyptian king, who considered that it was prejudicial for the Egyptian people.

In this myth we can find two complementary opinions: Thamus's position who considers writing as a false knowledge and Theuth's position who thinks that writing is useful for mankind. Thus, in this project the Plato's writing conception is considered as a complement between these two views about it.

* Thesis.

** Human Studies Faculty. Philosophy School. Philosophy master's degree. Director: Jorge Francisco Maldonado.

INTRODUCCIÓN

La escritura surgió en Mesopotamia hace 5.000 años aproximadamente, y desde ese momento tuvo incesantes transformaciones hasta la aparición en el pueblo griego del alfabeto fonético. Los griegos fueron pioneros en concebir un alfabeto compuesto de fonemas independientes de vocales y consonantes, tomaron el silabario fenicio y transformaron las consonantes gráficas que no pronunciaban en sus vocales. Asimismo, la escritura alfabética se gestó en el uso privado por parte de los ciudadanos griegos, lo que permitió la difusión cada vez mayor de la escritura en Grecia, y su inmersión en el ámbito público.

La escritura alfabética surgió dentro de un sistema oral de comunicación dominado por la tradición, cuyo vehículo fue la poesía, y prácticamente hubo una convivencia entre estos dos sistemas en la antigua Grecia. Al punto que los textos escritos se producían para su lectura en público, porque el mundo griego no conoció la lectura silenciosa. Además, la escritura es un sistema que permite, no sólo conservar la información, sino que, también, generó cambios en la cultura helena.

Platón, que vivió en una época donde convivían estas dos tecnologías de la información: la oralidad y la escritura, manifiesta en su diálogo *Fedro* su postura frente a la realidad social que estaba viviendo. Aquí, mediante una conversación entre Sócrates y Fedro, personajes del texto, el filósofo presenta el mito de Theuth y Thamus, según el cual las letras con creadas por Theuth, un dios egipcio, y presentadas a Thamus, el emperador de Egipto, quien, prefiriendo la oralidad, las

encuentra perjudiciales y se opone a enseñárselas a su pueblo. En este mito resulta interesante ver las dos posturas contrapuestas sobre la escritura: el dios, que la defiende, y el emperador, que privilegia la oralidad sobre las letras.

De esta manera, en la presente investigación se pretende abordar la concepción de la escritura en Platón; su objetivo es determinar, mediante el análisis del mito de Theuth y Thamus, la concepción platónica de la escritura en el diálogo *Fedro*. Por lo tanto, la pregunta que guía la investigación sería: ¿cuál es la concepción de la escritura en *Fedro*?

Para responder a este interrogante se precisa analizar el diálogo *Fedro*, específicamente el apartado sobre la escritura (274b – 279c). Esta visión será complementada con la noción de escritura presentada en *Timeo* (21d – 25e), y con lo afirmado por Platón en la *Carta Séptima*. Los comentaristas utilizados se clasifican de la siguiente manera: en primer lugar, la historia de la escritura es presentada con base en los postulados de Ignace Gelb, Alfred Moorehouse, Ángel del Río y Rosalind Thomas; en segundo lugar, la concepción de la escritura alfabética como una tecnología, postulada en el siglo XX, se encuentra basada en autores como Marshall McLuhan, Eric Havelock, y Walter Ong; y, en tercer lugar, para analizar el *Fedro* y en general la posición platónica sobre la escritura, se recurre a autores como Emilio Lledó, Ignacio García, Jacques Derrida, Giovanni Reale y Charles Griswold.

El orden de la exposición es el siguiente: en el primer capítulo, se expone brevemente la historia de la escritura, y las tecnologías de la oralidad y de la escritura alfabética en Grecia, haciendo énfasis en la forma como concibió Platón esta situación; en el segundo capítulo, se presenta la concepción platónica de escritura en los diálogos *Fedro* y *Timeo*, así como en la *Carta Séptima*; para, finalmente, en el tercer capítulo, realizar una síntesis entre los dos capítulos precedentes abordando temas como la memoria, la Dialéctica, el uso de la escritura y la tecnología.

1. PLATÓN EN EL PANORAMA DE LA ESCRITURA

Para lograr un estudio completo de la escritura en *Fedro*, es necesario comprender primero, a la luz de los postulados de Havelock, el contexto en el que desarrolló Platón su concepción de la escritura; porque este filósofo expresó su postura acerca de la escritura como respuesta a ciertas situaciones que se estaban presentando en su sociedad, entre ellas el monopolio que tenía la poesía en la educación de los ciudadanos. Además, en esta época había una convivencia entre dos tecnologías de la información: la oralidad y la escritura, y cada una de ellas utilizaba una forma diferente de memoria para preservar la información, a saber, la memoria viva y la memoria artificial.

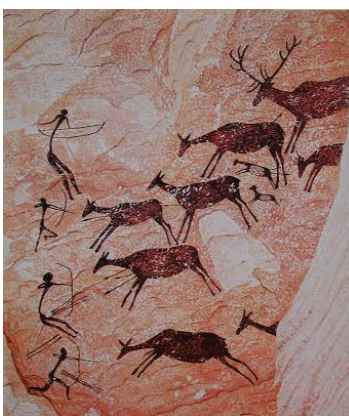
De esta manera, en el presente capítulo se pretende exponer el contexto frente al que manifestó Platón su posición sobre la escritura, haciendo énfasis en la convivencia que se llevó a cabo entre la escritura alfabética y la oralidad poética, así como entre los tipos de memoria que cada una manejaba.

1.1. BREVE RECUENTO DE LA EVOLUCIÓN DE LA ESCRITURA

Toda sociedad busca la manera de comunicarse y de transmitir la memoria de los acontecimientos y conocimientos que considera dignos de conservar. La oralidad fue durante mucho tiempo la forma por excelencia de transmitir los conocimientos de una cultura de

generación en generación, hasta que surge la necesidad de plasmar o dibujar aquello que se quería decir. Las primeras manifestaciones del hombre por plasmar aquello que sucede se da mediante la pintura, “objetos de arte producto del impulso estético”¹, ejemplos de estos objetos son las pinturas rupestres en las cuevas de Lascaux en Francia y Altamira en España como muestra la figura 1.

Ilustración 1. Pintura rupestre: escena de caza



Fuente: http://arelarte.blogspot.com/2009_05_01_archive.html

Con el tiempo, se fue dejando de lado la intención estética y se comenzó a simplificar el trazo para denotar con símbolos visibles aquello que se quería expresar, de ahí surgió la semasiografía, que utilizó dos recursos: el representativo-descriptivo y el mnemónico-identificador. Con el primer recurso se buscaba describir los hechos y con el segundo ayudar a la memoria, en otras palabras, ayudar a recordar.

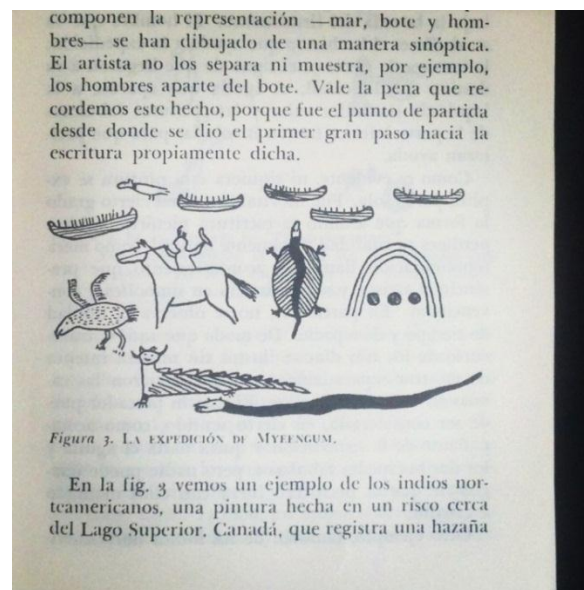
¹ GELB, Ignace. Historia de la Escritura. Madrid: Alianza. 1985. p. 246.

Con el recurso representativo-descriptivo se describían los hechos, un ejemplo de ello son los grados de la expedición de Myeengum, como lo describe Moorhouse:

Vemos un ejemplo de los indios norteamericanos, una pintura hecha en un risco cerca del Lago superior, Canadá, que registra una hazaña de jefe Myeengum. Se trata de una expedición en que tomaron parte cinco canoas. El número de hombres que fueron a las canoas lo muestran las líneas que salen de cada una de ellas: había dieciséis en la primera, nueve en la segunda, diez en la tercera y ocho en la cuarta y en la quinta. La primera canoa estaba al mando de Kishkemunasee, cuyo signo totémico (un Martín pescador) aparece encima de él. En la expedición se emplearon tres días; muestran ingeniosamente esto los tres soles bajo la bóveda del firmamento. El hombre que va a caballo es el hechicero que ayudó a la expedición; la tortuga de tierra es el signo de que llegaron a su destino con felicidad; el águila que aparece a la izquierda simboliza valor y las criaturas fabulosas de la parte inferior fueron invocadas para que prestaran ayuda².

Con esta representación pictográfica puede observarse la intención de representar y describir los hechos de una expedición utilizando recursos pictóricos como lo muestra la figura 2.

Ilustración 2 La expedición de Myeengum



Fuente: <http://laexactitudelosnombres.blogspot.com/2013/09/pictogramas.html>

² MOOREHOUSE, A. C. Historia del Alfabeto. México: Fondo de Cultura Económica. 1965. p.p. 21 - 22.

Por otra parte con el recurso mnemónico-identificador se pudo establecer una técnica nemónica ligada a los símbolos, que luego devino en la pictografía y en los ideogramas. El pictograma surge de un proceso de análisis y abstracción, puede ser entendido como “un signo separado que significa el objeto representado”³, su ventaja es la utilización de signos para representar lo que se quiere decir, lo que implica que ya no debe pintarse toda la escena. Moorehouse pone un ejemplo al respecto:

En las tres oraciones “el hombre atrapa al pez”, “el hombre cocina al pez”, y “el hombre come al pez”, tenemos tres diferentes acciones que realiza el hombre. En la representación pictórica directa hubiera sido necesario dibujar cada una de esas acciones de un modo diferente y hacer, por lo tanto, tres dibujos diferentes del hombre. Pero en la escritura pictográfica un pictograma servirá para el hombre que será el mismo independiente de lo que haga, y otro representará al pez, que revestirá idéntica figura, ya sea que esté vivo dentro del agua o en proceso de ser comido por el hombre⁴.

Hay una sutil distinción entre un pictograma y un ideograma. Un pictograma representa objetos y situaciones reales, mientras que los ideogramas “son signos que representan ideas, cualidades, acciones y algunas veces objetos, ninguno de los cuales puede representarse directamente por medio de un pictograma, pero que sí puede serlo por medio de la sugestión”⁵, en otras palabras, se puede decir que esta diferencia radica en que mientras “los pictogramas son sólo copias de la naturaleza, los ideogramas son creaciones nuevas que estimulan las facultades inventivas de sus autores”⁶. Por lo tanto, los ideogramas son aquellos signos que revelan los pensamientos del hombre.

³ *Ibíd.* p. 26.

⁴ *Ibíd.* p. 27.

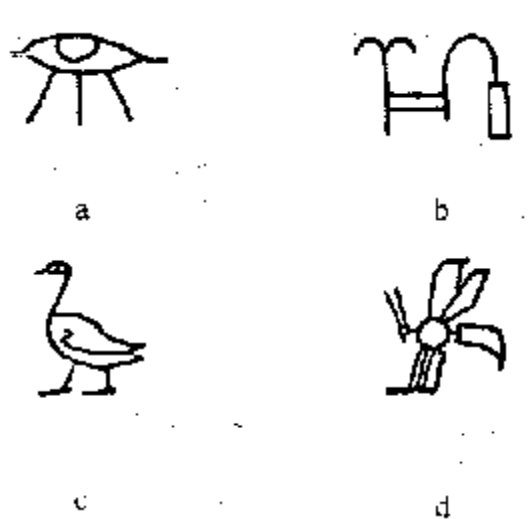
⁵ *Ibíd.* p. 28.

⁶ *Ibíd.*

Un ejemplo de escritura ideográfica son algunos jeroglíficos egipcios, como se observa en la figura 3, por medio de los cuales se representa el llanto, la escritura, un hijo y un rey. La explicación de estos jeroglíficos es la siguiente:

La parte a) significa “llanto”, por medio de un ojo del cual brotan lágrimas, y b) quiere decir “escritura”, idea representada mediante la representación de los instrumentos que se utilizaban comúnmente para escribir, un cálamo (a la izquierda) atado a una cuerda de la que cuelga un tintero portátil. La parte c) significa “niño”, y especialmente “hijo”. El deseo de esta posesión se significa por medio de un ganso, considerado como manjar exquisito. La parte d) significa “rey” y es el pictograma de una abeja. El hecho de que se haya escogido este signo nos ilustra sobre el concepto que la de la monarquía se tenía en Egipto. No se eligió como era de esperar, una criatura que sugiriera la idea de poder y de dominación, por ejemplo, un león, sino que se prefirió la abeja, animal relativamente inofensivo, quizá a causa de su extraordinaria capacidad de organización⁷.

Ilustración 3 Ideogramas Egipcios.



Fuente: <http://vhaj.tripod.com/LaEscritura.htm>

⁷ Ibíd. p. 30.

De esta manera, a partir del recurso mnemónico-identificador se dio el paso hacia la escritura, pues este sistema no sólo servía para recordar, sino que estableció una correspondencia entre símbolos y objetos o seres, de tal manera que cada símbolo representaba una palabra. Esto llevó a la fonetización que consiste en “adscribir a un signo un valor fonético independiente del significado que este signo posee como palabra”⁸.

El primer sistema en aplicar la fonetización fue el logosilábico⁹ que surgió, en el 3100 a.C aproximadamente, en el pueblo sumerio como producto del comercio para llevar los registros de las mercancías. Este sistema utilizó monosílabos y bisílabos para representar los objetos o seres. Por ejemplo, el pueblo sumerio utilizó “monosílabos acabados en vocal o consonante: ta, ti, te, tu; at, it, et, ut, tam, tim, tem, tum; muy rara vez también bisílabos como ata; toma”¹⁰. La importancia del sistema sumerio radica en su expansión, como afirma Gelb:

El más antiguo de los siete sistemas orientales de escritura es el sumerio del que hay testimonios en Mesopotamia meridional (...) De allí los principios esenciales de la escritura sumeria pueden haberse extendido hacia Oriente, primero a los vecinos proto-elamitas y más tarde, quizá por medio de éstos, a los proto-indios del valle del Indo; a su vez, una de las escrituras del oriente medio puede haber servido de estímulo para la creación de la escritura china. Hacia 3.000 a.C., se supone que aquella influencia sumeria se abrió paso hacia el Oeste, hasta Egipto; la influencia egipcia, por su parte, se extendió al Egeo, donde hacia 2000 a.C., originó la escritura Cretense y algunos siglos más tarde, en Anatolia, la escritura jeroglífica hitita¹¹.

⁸ GELB, Op. Cit., p. 250.

⁹ El sistema logosilábico surge a partir de una crítica hecha por Gelb al sistema logográfico, en palabras del autor: “En contra de la opinión común de los especialistas, creo que semejante sistema de absoluto desarrollo no ha existido nunca, ni en la antigüedad ni en épocas posteriores. Crear y mantener en la memoria miles de signos para millares de palabras y de nombres como existen en un idioma e inventar significados nuevos para todos otros de reciente adquisición es tan inconveniente, que o una escritura logográfica puede emplearse sólo como un sistema limitado, o debe recordar nuevas vías para superar las dificultades de convertirse en un sistema útil” Gelb, Op. Cit., p. 250.

¹⁰ *Ibíd.* p. 251.

¹¹ *Ibíd.* pp. 251 - 252.

De esta manera, gracias a la expansión de los principios fundamentales del sistema sumerio, se originaron los otros grandes grupos que utilizaron sistemas de escritura logo-silábicos, como son los egipcios, hititas y chinos. Las diferencias entre estos sistemas se encontraban en las sílabas y la forma como las utilizaban: los egipcios utilizaron “monosílabos y bisílabos terminados en vocal, sin indicar las diferencias entre vocales: t^x , t^xm^x”¹²; los hititas usaron “monosílabos acabados en vocal: ta, te, ti, tu” (251); los Chinos “usaron monosílabos acabados en vocal o consonante: ta, ti, te, to, tu; at, it, et, ut, ot; tam, tem, tum, tam”¹³.

A pesar de esto, las semejanzas entre los sistemas también fueron numerosas. En primer lugar, todos los sistemas eran fonográficos y contenían tres clases de signos: signos léxicos o logogramas, signos silábicos y signos auxiliares; en segundo lugar, los signos verbales tienen semejanzas; y, en tercer lugar, las palabras y combinaciones de palabras estaban formadas por un signo o por una combinación de ellos ¹⁴.

Con el tiempo y la transformación de estos sistemas logosilábicos han surgido los sistemas silábicos o silabarios. Un silabario es entendido como un “sistema en el cual cada sílaba podía ser representada por un signo fonético separado”¹⁵. De esta manera había un símbolo por cada fonema utilizado, y una cantidad determinada de símbolos de acuerdo al número de sílabas de la palabra.

¹² *Ibíd.* p. 251.

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ *Ibíd.* p. 252.

¹⁵ MOOREHOUSE. *Op. Cit.*, p. 36.

Los principales sistemas logosilábicos fueron de cuatro tipos: el tipo I abarca la escritura cuneiforme, elamita entre otras, y se caracteriza por “monosílabos terminados en vocal o consonante: ta, ti, te, tu; at, it, et, ut; tam, tim, tem ,tum”¹⁶; el tipo II incluye el silabario semítico occidental usado en la escritura empleada por los fenicios, los hebreos y otros pueblos semitas, utilizaba “monosílabos acabados en vocal, sin indicar las diferencias entre las vocales: t^x”¹⁷; los tipos III y IV incluyen los pueblos chipriota y japonés respectivamente, y utilizaron monosílabos terminados en vocal.

De esta manera, un silabario está constituido únicamente por consonantes, y las vocales deben suponerse. Es importante resaltar el silabario fenicio que fue pieza clave para la invención del alfabeto propiamente conocido, Havelock lo describe de la siguiente manera:

Tratando de economizar los fenicios redujeron el número de signos inventando una taquigrafía que agrupaba las sílabas por “conjuntos”, cada uno de los cuales tenía un denominador –o signo– común que representaba la “consonante” inicial del conjunto: así por ejemplo, los cinco miembros del conjunto “ka, ke, ki, ko, ku” se representaban mediante el signo k. El signo representaba el conjunto consonántico, pero no la consonante aislada k. El lector que usaba el sistema tenía que decidir, por tanto, él mismo qué vocal debía elegir entre las cinco (o cualquiera que fuese el número y la variedad de vocales usadas en una lengua particular). Se lograba una drástica economía (pues es fácil memorizar los nombres de semejante “alfabeto”) al precio de una no menos drástica ambigüedad¹⁸.

¹⁶ *Ibíd.* p. 253.

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ HAVELOCK, Eric. *La musa aprende a escribir*. Barcelona: Paidós. 1996. p. 91.

Este silabario dio paso a la escritura alfabética, cuya “esencia consiste en que cada uno de los signos alfabéticos representa una sola vocal o una sola consonante”¹⁹. Si bien desde 2.000 a. C se utilizaban recursos para indicar las vocales en los silabarios ninguno de esos pueblos logró crear un sistema vocálico completo²⁰, fue prácticamente en la época griega donde se dio el alfabeto tal como lo conocemos: con vocales y consonantes bien diferenciadas.

El pueblo griego tomó el silabario Fenicio y lo adaptó, separando las vocales de las consonantes. Havelock manifiesta que el gran aporte del pueblo griego, no fue la inserción de las vocales, que ya eran señaladas en otras escrituras, sino la creación de la consonante pura:

Es fácil ver por qué los sistemas anteriores al griego no fueron nunca más allá de la sílaba. Este “trozo” de sonido lingüístico es efectivamente pronunciable y, por tanto, empíricamente perceptible. Las consonante de por sí son, por definición estricta, “mudas” e “impronunciables” (...) El sistema griego fue más allá del empirismo, abstrayendo elementos impronunciables e imperceptibles contenidos en las sílabas. Hoy en día llamamos a esos elementos “con-sonantes” (súm-phona, el término griego más exacto, que sustituye a áphona, porque “suenan en compañía con”). Con su creación aisló un componente impronunciable del sonido lingüístico y se le dio una indentidad individual (...) Los griegos no “añadieron las vocales” (un error frecuente: los signos vocálicos habían aparecido ya en el cuneiforme mesopotámico y el lineal B) sino que inventaron la consonante pura²¹.

Pero, quizás, la ventaja más importante sea la economía que este alfabeto representaba, ya que sólo con 24 símbolos se podían lograr una gran variedad de combinaciones. Como lo afirma Havelock: “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

¹⁹ MOOREHOUSE. Op. Cit., p. 38.

²⁰ “Aunque a lo largo del segundo milenio a.C se intentasen diversos recursos para indicar las vocales en los silabarios del tipo semítico egipcio, ninguno de ellos logró desarrollar un sistema vocálico completo. La forma corriente era añadir indicadores fonéticos para auxiliar la lectura de las vocales, que normalmente quedaban sin indicación en los sistemas semíticos de escritura” GELB. Op. Cit., p. 254.

²¹ HAVELOCK. La musa aprende a escribir. Op. Cit., p. 91-92.

inagotable de combinaciones puede representar con exactitud razonable cualquier ruido lingüístico efectivo²². Además, esta economía facilitaba la memorización de los signos y, probablemente, esto ayudó a que el uso de la escritura se expandiera a todas las comunidades griegas.

El surgimiento de la escritura en Grecia fue un fenómeno particular, no sólo en el aspecto lingüístico, sino también en la parte social y cultural, ya que permitió el acceso de un gran número de personas a ella y de cierta forma se fue inmiscuyendo cada vez más en la oralidad propia de la cultura griega. Para comprender mejor estos aspectos de la escritura, es necesario abordarla con más detalle.

1.2. EL SURGIMIENTO DE LA ESCRITURA DENTRO DE LA ORALIDAD

Los griegos no inventaron la escritura. Como se ha visto otros pueblos anteriores al heleno ya poseían este sistema de comunicación. Incluso, la cultura Micénica, antepasada de la griega, ya poseía una escritura silábica denominada lineal B que no sobrevivió a los impases del tiempo, por lo que no llegó hasta la época griega arcaica. Sin embargo, esta cultura fue la piedra angular para el surgimiento del pueblo griego tal como lo conocemos.

La cultura Micénica, que se desarrolla aproximadamente entre 2500 a.C. y el 1.175 a.C., es una sociedad similar a las sociedades orientales de su tiempo, entre ellas: la sumeria, la asiria, la hitita

²² *Ibíd.* p. 92.

y la palestina. Como tal, su gobierno estaba centralizado en una autocracia de nobles, y el poder se encontraba concentrado en grupos dinásticos (como antepasados de los griegos estaban muy lejos de la πόλις). Poseían un sistema de escritura, denominado lineal B, que al igual que los sistemas silábicos de las sociedades del cercano oriente, tenía el inconveniente de poseer gran cantidad de signos que se prestaban, además, para la ambigüedad en la interpretación. Estos sistemas de escritura resultaban muy elaborados para ser expandidos a la población, por lo que, se puede decir que no eran aptos para ser enseñados a los niños. Las únicas personas que manejaban este tipo de escritura eran los escribas, quienes fueron especialmente educados para ello. Ni siquiera los gobernantes sabían escribir, según Havelock: “El gobernante o ejecutor dictaba sus palabras; un escriba las trasladaba a la escritura, y otro escriba, al recibir el documento en que se contenía el texto, lo volvía a trasladar a términos comprensibles, leyéndoselo en voz alta al destinatario”²³.

El lineal B no pudo trascender el ámbito de los escribas; por ello, este sistema de escritura fue utilizado, sobre todo, para establecer censos, para contar mercancías, etc. De tal manera que, si tuvo algún otro uso más elaborado en la comunicación, no llegó a generalizarlo. La dificultad de este sistema de escritura llevó a que la cultura micénica fuera predominantemente oral, y esta oralidad trascendió hasta la cultura griega.

En 1.200 a.C., se dio una gran migración de los habitantes griegos por toda la península, las islas e, incluso, al Asia Menor para encontrar nuevos hogares. En palabras de Havelock:

²³ HAVELOCK, Eric. Prefacio a Platón. Madrid: Visor. 1994. p. 119.

En la península había un exceso de población y, por consiguiente, tenían que producirse desplazamientos en gran escala. Podemos imaginar que los refugiados –quizá no todos procedentes de Micenas– fueron poco a poco pasando al Ática, donde la dinastía micénica y sus instituciones sobrevivieron durante más tiempo que en otros lugares. Luego se instalaron al cobijo de la acrópolis ateniense, mientras construían barcos que los llevaran al otro lado del mar. Las subsiguientes migraciones poblaron de grecohablantes tanto las islas como las costas de Anatolia (aunque es muy probable que la zona ya fuera frecuentada durante el periodo micénico)²⁴.

Finalmente, Micenas cae en el 1.175 a.C, y con ella se hunde su sistema de escritura²⁵. Con este suceso la historia griega (para nosotros) entra en un periodo denominado Edad Oscura, caracterizado por el uso de la tecnología oral de la comunicación y por la ausencia de la escritura. Este periodo de la historia, del cual no se tiene conocimiento debido al analfabetismo de sus ciudadanos, va hasta el 700 o 650 a.C. Para Havelock esta edad Oscura “supone una especie de experimento controlado de lo que sucede cuando una cultura compleja, pero en condiciones de analfabetismo total, atraviesa por una situación difícil y logra sobrevivir”²⁶. Si bien Havelock es consciente de la inexistencia de pruebas documentales sobre la hazaña de la supervivencia de la cultura griega en la edad Oscura, propone que se pueden “reconstruir los hechos por medio de la deducción, la intuición e incluso la imaginación, inspirándonos en unos principios de psicología y de conducta humana”²⁷. En esta reconstrucción se tiene que la supervivencia de esta cultura se basa en la preservación de la información por medios orales.

²⁴ *Ibíd.* p. 119.

²⁵ Por lo menos, según Havelock, la mayoría de los expertos aceptan que en la época prehomérica o Edad Oscura se dio un periodo de no alfabetización, donde la escritura micénica o Lineal B desapareció entre los pueblos de habla griega. *Ibíd.*

²⁶ *Ibíd.* p. 121.

²⁷ *Ibíd.*

Además, la comunicación oral griega en la Edad Oscura, según este análisis, se daba en tres niveles, que se interrelacionan entre ellos: la clase dirigente, los aedos y los jóvenes, que eran educados. La clase dirigente se encargaba del “área de las transacciones legales y políticas, cuyas directrices van sentando precedentes –lo establecido– a medida que se producen”²⁸, en otras palabras, se puede decir que eran los encargados de la formulación oral de todo lo relacionado con la leyes y la política; los aedos estaban encargados de la tarea histórica, se preocupaban por narrar el pasado, los relatos de los antepasados, pero actualizándolos y poniéndolos como un modelo para el presente; finalmente, se encontraban los jóvenes, que eran enseñados permanentemente, “obligados a aprender no sólo la crónica de los antepasados, sino también los antecedentes de lo establecido –y ello por procedimientos recitativos–. Se les pediría que escuchasen y que repitieran lo escuchado, adiestrando a tal efecto su memoria”²⁹. Estos niveles, que constituyeron la base de la oralidad griega en la Edad Oscura y sobrevivieron en la época griega arcaica (VIII a VI a.C.), se complementaban entre ellos. De tal manera que, por ejemplo, “el rey o juez, al dictar las sentencias o dar a conocer sus decisiones lo hacía en la lengua de la recitación épica, en la que se había adiestrado desde su juventud”³⁰.

Ahora bien, de la época griega arcaica sí se tiene noticias, pues inicia con el “resurgimiento” de la escritura³¹ en el siglo VII a.C., “más correctamente, con la aparición de cuatro documentos que conocemos por *Iliada*, *Odisea*, *Teogonía* y *Los trabajos y los días*”³², y va hasta el siglo VI a.C., cuando comienza a gestarse el periodo que se denomina Clásico. En otras palabras, se puede

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibid.* p. 122.

³¹ La escritura propiamente surge en el siglo VIII a.C., pero, los grandes textos escritos se dan en el siglo VII a.C., con los escritos de Homero y Hesíodo.

³² *Ibid.* p. 117.

decir que en la historia la Edad Oscura concluye con el surgimiento de la escritura alfabética a través de los cuatro textos mencionados, y con ellos se vuelve a tener noticia del pueblo griego.

Se debe tener en cuenta, en este punto, que la escritura surge dentro de un contexto dominado por otra forma de comunicación: la oralidad. Los escritos de Homero, sobre todo, son la representación de la memoria de la época micénica preservada durante la edad perdida u Oscura. Esta memoria fue conservada, con el objetivo de preservar la identidad cultural del pueblo griego y evitar, de este modo, que fueran absorbidos por la cultura de sus vecinos, después de la expansión griega por el Egeo en busca de nuevos hogares³³. De esta manera, los relatos micénicos constituyeron el pasado del pueblo griego, que fue llevado con orgullo mediante la tradición oral como parte de la cultura griega en expansión³⁴. Entonces, se puede decir que la preservación de la memoria micénica no se dio por nostalgia, sino como un medio para mantener la identidad griega y para transmitir el contenido de las normas y las costumbres propias de los Helenos. Para ello, es importante señalar que la transmisión de los relatos se dio gracias a la oralidad, y que una característica de la oralidad es la memoria.

El vocablo griego Μνημοσύνη “significa algo más que memoria. En él se incluye las nociones de evocación, registro y memorización”³⁵. En la mitología griega, el poeta Hesiodo³⁶ presenta a Mnemósyne (la memoria) como una deidad hija de Urano y Gea, quien, tras pasar nueve noches

³³ *Ibíd.* p. 120.

³⁴ En este punto se debe tener en cuenta, como será explicado más adelante, que la escritura de los textos de Homero estaba al servicio de la oralidad.

³⁵ *Ibíd.* p. 103.

³⁶ HESÍODO. Teogonía. En: Obras y Fragmentos. Madrid: Gredos. 1968. p. 63 - 114.

con Zeus, dio a luz en Pieria a las nueve Musas del Olimpo: Clío, Euterpe, Talía, Melpómene, Terpsícore, Erato, Polimnia, Urania y Calíope. De esta manera, se puede considerar a las Musas, hijas de la Memoria, como las preservadoras de la tradición griega, tal como afirma Havelock: “no son hijas de la inspiración ni de la invención, sino fundamentalmente de la memorización. Su papel más importante no consiste en crear sino en conservar”³⁷.

Asimismo, como hijas de Zeus –el dios que logró armonizar el mundo de los inmortales y gobernar sobre todo el Olimpo, y que, además, creó los elementos que constituyen la civilización griega como son el orden político, la ley justa, el derecho, entre otros³⁸ – tienen la función de contar lo relacionado con los campos de la política y la moral, en otras palabras, cantan todos estos hechos y el orden establecido por su padre, tal como lo manifiesta Havelock cuando habla acerca de la *Teogonía* de Hesiodo:

En el pasaje que aparece en primer lugar dentro del texto, las Musas nacen de Zeus y de la Memoria, luego cantan los bienes de la civilización y luego acuden a la presencia de Zeus, a quien se nos muestra reinando sobre ese orden civilizado por él establecido. Los bienes de la civilización y su otorgamiento por Zeus están todos vinculados a la existencia y desempeño de las Musas. Ellas, cantando a presencia de Zeus, describen las condiciones de su reino, tal como están recogidas en los *nomoi* y las *ethe* de la sociedad griega³⁹.

Quien se encarga de cantar esta información, en nombre de las Musas, es el poeta, que vendría a ser el nieto de la Memoria. Su función es mantener la Memoria viva⁴⁰, propia de las sociedades orales, y el vehículo que utiliza para ello es la Poesía. En efecto, la Poesía arcaica,

³⁷ HAVELOCK. Prefacio a Platón. Op. Cit., p. 104.

³⁸ *Ibíd.* p. 104 - 106.

³⁹ *Ibíd.* p. 106.

⁴⁰ El término tomado de Lledó, pero la explicación de este tipo de memoria es producto de la investigación.

específicamente la obra de Homero y Hesíodo, era más que arte para el pueblo griego, pues cumplía la función social de servir de enciclopedia y de medio educativo de la sociedad griega.

La función enciclopédica, que representa la tradición, está directamente relacionada con la conservación de los hechos del pasado, que constituyen la identidad del pueblo. Gracias a esta función conservacionista se preservó el relato de la guerra contra Troya y las hazañas de todos los héroes involucrados en ella. Pero esta función no termina allí, también se encarga de la transmisión de los hábitos, las costumbres y los conocimientos propios de la sociedad (161). Como afirma Havelock la Poesía es la encargada de transmitir las *ethea* –entendidas como “las costumbres vigentes en la casa y la familia”⁴¹ – y las *nomoi* –entendidas como las “costumbres o usos desde un punto de vista más amplio o social”⁴² – de la sociedad, en otras palabras, la función de la poesía era transmitir las costumbres tanto en el ámbito privado como en el social. Prácticamente no había ningún ámbito de la vida griega arcaica que no estuviera imbuido en la poesía.

Quizás la característica más interesante de esta poesía sea la forma de traer el pasado y hacerlo presente, algo que puede resultar un poco extraño para el pensamiento occidental. Aquí entra al juego la Memoria viva⁴³, que es de carne y hueso, porque depende de la memoria individual de los miembros que componen una colectividad, y, que se encarga de conservar y transmitir las

⁴¹ *Ibíd.* p. 73.

⁴² *Ibíd.*

⁴³ “Memoria viva” es un concepto que se puede aplicar a la forma de comunicación de toda sociedad oral, porque es una memoria biológica, que depende de los individuos, de la supervivencia de los mismos, y de la transmisión del conocimiento de generación en generación. En este caso, se está haciendo referencia y se describe a la sociedad Griega antigua, esto no quiere decir que esta memoria sea exclusiva de dicha sociedad.

leyes, los usos y las costumbres de dicha sociedad. Es un tipo de memoria funcional, que no se interesa por la conservación del pasado, y que utiliza a la recitación poética como vehículo de comunicación. Es exclusiva del sistema oral de comunicación, se encuentra basada en la repetición, porque necesita reforzar la tradición en la mente de los individuos, y en la sociedad griega perdió auge con el uso cada vez mayor de la escritura.

En cuanto al pasado, se puede decir que la memoria viva sólo “preserva lo necesario para la existencia presente, desembarazándose poco a poco de todo lo que va resultando totalmente irrelevante”⁴⁴. En otras palabras, a la memoria no le interesa conservar intactos los hechos del pasado, sino nutrir el presente, permitiendo la transformación de los hechos o la historia (utilizando un término contemporáneo), para insertar o resaltar aquella información que considera importante transmitir en el presente. En la conservación de los relatos micénicos, por ejemplo, no se piensa en ellos como hechos históricos –en el sentido de nuestra historia, producto de la escritura– sino como hazañas que son útiles únicamente si son aplicables a la consciencia del presente⁴⁵. De esta manera, las hazañas de Agamenón tienen valor únicamente si concuerdan con el sistema de valores o si pueden dejar una enseñanza valiosa para los griegos que las reciben.

Así, la memoria viva no se interesa tanto por la preservación exacta de los hechos del pasado, por el contrario, únicamente le interesa la historia en la medida en que pueda servir de modelo para el presente, tal como afirma Havelock: “la confusión entre tiempo pasado y tiempo presente garantiza (...) la lenta pero progresiva contaminación del pasado por el presente, según van

⁴⁴ *Ibíd.* p. 122.

⁴⁵ *Ibíd.*

cambiando los usos consuetudinarios”⁴⁶. Esta memoria no es una fuente fidedigna de los hechos pretéritos, pues se encarga de la “renovación” y la “remodelación” del pasado cada vez que la situación lo requiera. Este uso resulta ventajoso si se tiene en cuenta que “la resistencia a la invención de un nuevo cuño, para no forzar en exceso la memoria, coadyuvaba a que las decisiones contemporáneas se expresasen siempre como si hubieran sido los mismos actos y palabras de los antepasados”⁴⁷.

Por esta razón la *memoria viva* se encuentra directamente relacionada con la Educación. La instrucción de los jóvenes se daba en la recitación, pues las enseñanzas eran transmitidas a través de los poemas épicos. Havelock describe la educación griega arcaica de la siguiente manera:

Los jóvenes ocupaban el día en ejercicios prácticos, acompañados de sus mayores. Concluidos los ejercicios, unos y otros pasaban a algún local comunitario, donde tomaban asiento y, seguramente, invertían una considerable cantidad de tiempo. El propio Homero nos aporta una referencia a este tipo de situación, que sin duda ofrecía diaria ocasión para la enseñanza épica. La transmisión eficiente de una *paideia* puramente poética no requiere sino que las actuaciones –de profesionales o de aficionados– se ajusten a una cierta regularidad. A los jóvenes se les solicitaría que ensayasen juntos, en desafíos memorísticos con sus mayores y con gente de su misma edad. Todo lo que había que absorber y que recordar les era comunicado en forma de proezas y de pensamientos de los grandes antepasados⁴⁸.

Prácticamente la instrucción estaba constituida únicamente por ejercicios prácticos y poesía épica. Como se puede observar la transmisión de las *nomoi* y las *ethea* descansaba en la poesía, siendo ésta por excelencia la responsable de la educación de los jóvenes. En este punto, se vislumbra un poco la razón de la severa crítica de Platón al monopolio homérico en la *paideia* griega.

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ *Ibidem.*

Ahora bien, para ser tan efectiva con su propósito, cabe preguntarse ¿cuál era el mecanismo por el que operaba la poesía griega? Naturalmente para estar imbuida en todos los aspectos de la sociedad griega y conservar con eficacia la memoria viva, su poesía utilizaba dos herramientas fundamentales: el lenguaje métrico y los actos corporales. El lenguaje métrico es el lenguaje utilizado por la oralidad y se encuentra basado en la repetición. Con este tipo de lenguaje se modulaba la voz para activar mejor la memoria, para ello se utilizaba el ritmo y el verso. De esta forma, la poesía griega, para ayudar al recuerdo, combinaba sílabas rítmicas en hexámetros, que el aedo “componía” y cantaba al mismo tiempo en su presentación. Esta composición oral particular del aedo fue descubierta por Milman Parry⁴⁹ en los años veinte al estudiar la poesía oral de los bardos yugoslavos, sus estudios concluyeron que esta forma de composición oral era posible gracias a que el poeta poseía unas “fórmulas” o frases prefabricadas que ayudaban a la composición en el acto. Estas “fórmulas” eran “grupos de palabras para abordar los elementos tradicionales, moldeada cada una para ajustarse al verso del hexámetro”⁵⁰. De esta manera, “el poeta disponía de un extenso vocabulario de locuciones “hexametras”. Con él, podía producir interminablemente versos métricos y precisos, siempre que estuviera tratando elementos tradicionales”⁵¹. La *Iliada* y la *Odisea* emplean estas fórmulas, como se puede observar con los epítetos utilizados al mencionar los héroes, por ejemplo, cuando se habla del “astuto Odiseo”. Aunque vale la pena señalar que el poeta también se basaba en su vasta memoria de la tradición para componer junto con las, ya mencionadas, fórmulas.

⁴⁹ Los estudios de Milman Parry, continuados por su pupilo Albert Lord, fueron muy importantes para el análisis de la poesía griega arcaica porque derrumbaron la teoría según la cual los poemas de Homero eran obras de literatura y de arte destinados a grupos restringidos de la sociedad, demostrando que son instrumentos de comunicación de la cultura oral, que se inventaban a través de “fórmulas” y con un contenido histórico preestablecido por la tradición de la que formaban parte.

⁵⁰ ONG, Walter. *Oralidad y Escritura: tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura económica. 2009. p. 63.

⁵¹ *Ibidem*.

La otra herramienta son los actos corporales, que estaban representados por la melodía instrumental y la danza. La melodía instrumental es el acompañamiento musical utilizado por el aedo en su acto, que frecuentemente era un instrumento de cuerda como la lira. Este instrumento seguía el ritmo del lenguaje métrico y tenía la función de ayudar a la memorización verbal. La melodía instrumental difiere completamente del concepto de “música”, si se entiende esta última como una técnica, que implica un acto libre de creatividad personal. El instrumento que estaba al servicio de la poesía debía seguir el ritmo de la recitación poética con el único objetivo de que el individuo recordara más fácilmente las palabras. Como afirma Havelock: “la *mousike*, en cuanto “técnica” reconocida, era una complicada convención, pensada para conjurar unos movimientos y reflejos que coadyuvaron al registro y recuerdo de la palabra significante”⁵². Por otro lado, estaba la danza, que tampoco era una técnica elaborada, simplemente se limitaba a ser un movimiento de piernas y pies organizado al ritmo de la canción del aedo.

Pero, quizás la herramienta más eficiente empleada por esta poesía era el placer que lograba producir en sus oyentes, como dice Havelock: “la Musa –voz de la enseñanza– era también la voz del placer”⁵³. En efecto, para el hombre griego escuchar al poeta era un momento de relajación, esparcimiento y enorme placer, donde se olvidaba de todas sus tensiones físicas, penas, miedos, ansiedades y angustias. El aedo ejercía un efecto casi hipnótico sobre los ciudadanos, pues producía un placer único que activaba otros sentidos aparte del oído, si la gente cantaba y bailaba junto con él. Era un placer muy complejo, que incluso generaba dependencia, por los resultados que producía.

⁵²HAVELOCK. Prefacio a Platón. Op. Cit. p. 148.

⁵³ *Ibíd.* p. 149.

Mediante este placer se educaba a los ciudadanos griegos. Las personas acudían gustosas, a oír y participar en los cantos del aedo, así como, de paso a ser instruidos por él. El poeta era considerado como una persona de gran sabiduría, al punto que, de vez en cuando, atendía “alguna consulta de orden didáctico, en cuanto fuente de conocimiento y guía”⁵⁴. Esta unión entre educación y placer sensual buscaba que la información suministrada por el aedo quedara asociada como un recuerdo placentero en la memoria del individuo, de tal manera que lo llevara posteriormente a la acción, conforme a la “instrucción” que había recibido.

El proceso de enseñanza del hombre griego arcaico fue pasivo, placentero y eficaz. El ciudadano disfrutaba las frecuentes reuniones con el aedo, no había ningún tipo de oposición o crítica a las normas y las costumbres propias del pueblo griego, porque eran interiorizadas de manera pasiva – no se reflexionaba sobre la información, ni se criticaba, algo similar a la forma como el pueblo colombiano asimila el contenido de la televisión – y, además, eran reforzadas cada vez que el aedo realizaba su presentación. En palabras de Havelock:

La ética, la política, las manualidades, las instrucciones de uso, no se ofrecían al aprendizaje por medio del estudio en silencio, la reflexión y la consiguiente asimilación. No se exigía del alumno que analizase racionalmente los principios para acceder a su comprensión. Ni siquiera se le proponía que pensara. El alumno, en cambio, quedaba sometido al encantamiento pedagógico, por el que accedía a la condición “musical”, en el sentido funcional del término griego⁵⁵.

⁵⁴ *Ibíd.* p. 150.

⁵⁵ *Ibíd.* p. 154 - 155.

De esta manera, la poesía abarcaba todos los campos de acción de la vida griega, incluyendo a la política, pues la relación entre poesía y política también era muy estrecha. El poder político tendía a recaer sobre los ciudadanos que poseían mejor memoria y que tenían una habilidad especial para la poesía, la cual utilizaban para dar a conocer las leyes y para asegurar su cumplimiento. Tal como afirma Havelock: “Las órdenes que mejor se ejecutaban y que mayor alcance tenían eran las compuestas con mayor eficacia, es decir, poéticamente”⁵⁶. Asimismo, se utilizaban dichos o refranes que resultaban fáciles de recordar para el hombre griego común.

Estos hábitos de comunicación de la ley pervivieron mucho tiempo, llegando incluso hasta la época de Pericles. Uno de los legisladores-poetas más conocidos es Solón, quien manejaba con maestría la composición métrica y la combinaba hábilmente con su labor política de legislador, como lo muestra Havelock:

No era político por profesión y poeta por accidente. Su superior dominio de la composición métrica añadía eficacia a su función legislativa. Sus dictámenes quedaban grabados en la memoria de sus oyentes, porque éstos los entendían bien y sabían luego cómo llevarlos a la práctica⁵⁷.

Recapitulando, se tiene que la sociedad griega, de la edad oscura y arcaica, pervivió gracias a la *memoria viva*, mantenida a través de la poesía, la cual utilizaba herramientas de cohesión social como son: el lenguaje métrico, compuesto por el hexámetro y las fórmulas; los actos corporales, como la “música” que seguía el ritmo del lenguaje, y la danza; y el placer que producía en el auditorio, que, incluso, creaba dependencia. La poesía era el instrumento de educación en la antigua Grecia, una educación que iniciaba en la infancia y prácticamente duraba toda la vida,

⁵⁶ *Ibíd.* p. 125.

⁵⁷ *Ibíd.* p. 122.

que, además, estaba basada en la repetición constante –para asegurar que la memoria se mantuviera “viva”– de la tradición –entendida como el conjunto de los conocimientos, la “historia”, las *nomoi* y las *ethea*–, añadiendo también información actualizada cuando era necesario. Teniendo en cuenta, que el objetivo de esta instrucción era llevar al individuo a la acción, lo cual era posible gracias a la aceptación pasiva y total de los contenidos poéticos por la sociedad griega.

Con esta exposición sobre la comunicación oral se puede entender con más facilidad la previsión que manifestaba Platón hacia la poesía, pues controlaba todos los aspectos de la vida griega, y no daba lugar ni a la crítica ni al razonamiento. Ahora bien, una vez presentado cómo se desarrolló la escritura dentro de la oralidad, es el momento de mirar la concepción de memoria que se desarrolló con ella.

1.3. LA ESCRITURA Y LA NUEVA CONCEPCIÓN DE LA MEMORIA

Abordar el origen de la escritura griega es todo un reto. Rosalind Thomas⁵⁸ manifiesta que es complicado datar exactamente la aparición de la escritura en Grecia por la cantidad de materiales utilizados para escribir, como fueron: las tablas de cera, las tablas de madera, el papiro, la piedra, la cerámica, y las placas de oro, plata y bronce. Muchos de estos materiales se deterioraron y no alcanzaron a llegar hasta nosotros. Entonces, los fragmentos de las primeras manifestaciones escritas que se poseen están conservados, sobre todo, en piedra y cerámica, esta última era la

⁵⁸ THOMAS, Rosalind. *Literacy and Orality in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press. 1999.

preferida para plasmar la escritura en Grecia, porque resultaba más accesible y económica que el papiro. Otro aspecto difícil de determinar es el surgimiento del alfabeto griego. Para explicarlo hay dos teorías: la primera afirma que la escritura fue “inventada” para anotar la poesía, y la segunda afirma que fue desarrollada para un uso comercial, surgiendo eventualmente del intercambio comercial entre griegos y fenicios, incluso, llega a afirmar que las vocales del alfabeto fonético son producto del malentendido auditivo de algunas letras fenicias.

En todo caso, aunque las razones de su aparición no sean claras, se puede afirmar que la escritura alfabética surge en Grecia a mediados del siglo VIII a.C. Quizá la primera manifestación sea el grafiti, entendido como una técnica informal y común de la utilización de la escritura, que no se encuentra grabada en piedra y no es tan elaborada como otras obras escritas posteriores. Muchos de ellos se encontraban escritos en cerámica. Los primeros grafitis griegos representaban nombres propios o simplemente letras aisladas, pero fueron evolucionando hasta encontrar frases completas e incluso maldiciones (utilizadas como una forma de protección), en Corinto, por ejemplo, se encontró un frasco de perfume que data del 675 a.C. que maldice con la ceguera a quien se lo robe. Este uso informal de la escritura fue tan común que se encontraron 154 grafitis en Atenas que datan probablemente del siglo VII a.C.⁵⁹.

Los primeros escritos griegos están relacionados con citas poéticas y con la protección de la propiedad. Entre las citas poéticas se encuentran todas aquellas frases versificadas que se encontraron escritas, sobre todo, en cerámica, un ejemplo es “la copa de Nestor”, una cerámica

⁵⁹ *Ibíd.* p. 58.

encontrada en Eubea que data del 730 – 720 a.C., que contiene un verso cargado de cierto humor que dice: “I am the delicious cup of Nestor. Whoever drinks from this cup the desire of beautifully crowned Aphrodite shall seize”⁶⁰, otro ejemplo, es el vaso de Dipylón encontrado en Atenas, que data del 730 a 720 a.C., donde se lee: “He who of all the dancers now performs most daintily”⁶¹. En cuanto a la protección de la propiedad, se tiene que la escritura fue utilizada por ciertos individuos para marcar sus posesiones y alejarlas de los intrusos, una costumbre quizás aprendida de los Fenicios, que resultaba muy útil en el siglo VIII a.C., la época del comercio, para transportar los objetos y luego intercambiarlos. Entre las formas de marcar la propiedad se encuentran, por un lado, simplemente la firma o nombre de los artesanos en los objetos, y por otro lado, letreros de pertenencia, como el siguiente: “I am of... (and a name in the genitive)”⁶². También se pueden encontrar ofrendas a los dioses e inscripciones en las algunas tumbas, las cuales se fueron más comunes en el siglo VII a.C., donde aparecieron realmente las inscripciones en piedra. El objetivo de estas inscripciones, al parecer, “es perpetuar el nombre del donante a través de la escritura, pues continúa haciéndolo público sin que sea necesaria su presencia física”⁶³. Un ejemplo de un epitafio es el siguiente: “To all men who ask, I answer alike, that Andron son of Antiphanes dedicated me here as a tithe”⁶⁴.

Como se puede observar el inicio de la escritura griega se dio en el ámbito privado, cada individuo, de manera informal, escribía lo que conveniente y sobre cualquier superficie, de ahí que se tengan cerámicas, maldiciones, inscripciones, firmas, epitafios, etc. También, esta primera

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ DEL RÍO, Ángel. *Escritura y alfabetización, su impacto en la antigüedad*. Tesis de Doctorado no publicada. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. 2004. p. 127.

⁶⁴ THOMAS. *Op. Cit.*, p. 62.

escritura griega –a excepción de los grafitis que indican propiedad y de las firmas– guardó, en gran medida, relación con la palabra hablada, especialmente con la métrica poética, como lo demuestran algunos grafitis e inscripciones ya mencionados.

En la segunda mitad del siglo VII a.C. comienza a darse el uso público de la escritura, la cual comienza a adentrarse cada vez más en la vida de las ciudades-estado, especialmente en dos ámbitos: las leyes escritas y las listas de funcionarios. En cuanto a las leyes, se tiene que la primera ley fijada en piedra, que data del 650 a 600 a.C., fue encontrada en Dreros (Creta) en un templo de Apolo, y dice lo siguiente:

¡Sea el dios propicio! Pareció bien a la ciudad lo siguiente: una vez que haya ejercido el cosmado, que el mismo no ejerza el cosmado (de nuevo) por espacio de diez años. Y si (dentro del plazo) ejerciera el cosmado, en todos los casos en los que dictara sentencia, él mismo deberá (pagar) una multa doble, y será privado de por vida de sus derechos cívicos, y lo que haya realizado como cosmos será nulo. Los que prestan el juramento: el cosmos, los damioi y los Veinte de la ciudad⁶⁵.

Quizás los escritos jurídicos más conocidos sean, en Atenas, las leyes de Dracón, del siglo VII a.C., y el código de Solón, que data de principios del siglo VI a.C. A partir de este siglo ya era costumbre en las ciudades-estado griegas la exposición pública de las leyes. La escritura también fue utilizada para el ostracismo, que inició en el 487 a.C. y culminó el 416 a.C. con la expulsión del demagogo Hipérbolo, en este procedimiento se escribía el voto –que era secreto– en una pieza de cerámica. Curiosamente se ha descubierto que pudo haber fraude, pues, como señala Ángel de

⁶⁵ DEL RÍO. Op. Cit., p. 134 -135.

Río: “Las excavaciones en Atenas han sacado a la luz cerca de seis mil de esos votos y el estudio paleográfico ha demostrado que muchos estaban escritos por las mismas manos”⁶⁶.

Las listas, por otra parte, surgen en el siglo VI a.C., y son realizadas sobre sacerdotes o funcionarios públicos, también, se han encontrado algunas listas con nombres propios, que podrían pertenecer a los ganadores de los juegos olímpicos⁶⁷. Rosalind Thomas⁶⁸ considera que estas listas pueden tener una intención más allá de simple registro, pues podrían haber tenido el objetivo de llevar una cuenta del transcurso del tiempo. Durante este mismo siglo, se comenzó también la acuñación de monedas por parte de varios estados griegos, las cuales incluían el nombre del estado, a veces abreviado, y “un símbolo fácilmente identificable con la ciudad emisora (que ayuda a los analfabetos): Egina una tortuga, Corinto, en tiempos de Periandro, un Pegaso; Atenas, en época de Pisístrato, una lechuza y un ramo de olivo”⁶⁹.

Ahora bien, en el ámbito de la literatura, los primeros textos escritos, que datan del siglo VI a.C., son los poemas de Homero y Hesíodo, al parecer la primera obra en escribirse fue la *Iliada*. En la mitad de este mismo siglo también aparece el escrito en prosa y con ella la proliferación de otro tipo de escritos de carácter no poético, muchos de ellos filosóficos, como Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, entre otros. Más adelante, en la época clásica “sucede lo mismo con otra serie de discursos especializados de los «historiadores», Heródoto y Tucídides, por ejemplo, y de los «filósofos» Anaxágoras y Platón; incluso los poetas, especialmente los autores de

⁶⁶ *Ibíd.* p. 140 - 141.

⁶⁷ *Ibíd.* p. 138.

⁶⁸ THOMAS, *Op. Cit.*, p. 67.

⁶⁹ DEL RÍO. *Op. Cit.*, p. 137 - 138.

tragedias, confiaban su obra a la escritura”⁷⁰. La escritura también se extendió a otros ámbitos, los oradores la utilizaron constantemente, “los discursos que tanto el acusador como el acusado debían pronunciar ante el Tribunal eran redactados por especialistas (...Demóstenes, por ejemplo) antes de pronunciarse”⁷¹.

Pero es importante tener en cuenta, que la lectura se realiza en voz alta y que su objetivo era la memorización de lo escrito. Rosalind Thomas⁷² distingue entre dos grados de habilidades para leer, la comprensión alfabética (comprehension literacy) y el alfabetismo fonético (phonetic literacy). La comprensión alfabética es entendida como la habilidad para entender un texto en su totalidad, de manera silenciosa, es decir, leyendo mentalmente. En el alfabetismo fonético se descifra un texto sílaba por sílaba y luego es pronunciado oralmente, porque su finalidad es la memorización del mismo. En la antigua Grecia se dio el alfabetismo fonético, en ella no se conoció la comprensión alfabética. Aunque, en época de Platón, al parecer, se hacía un uso de la escritura más allá de la lectura en voz alta, como puede observarse en una conversación entre Fedro y Sócrates, que se encuentra en *Fedro*, donde el filósofo afirma que el joven ateniense repasó en un texto escrito las partes que le llamaron la atención de un discurso (sin llegar esto a ser comprensión alfabética):

FED. -¿Cómo dices, mi buen Sócrates? ¿Crees que yo, de todo lo que con tiempo y sosiego compuso Lisias, el más hábil de los que ahora escriben, siendo como soy profano en estas cosas, me voy a acordar de una manera digna de él? Mucho me falta para ello. Y eso que me gustaría más que llegar a ser rico.

SÓC. -¡Ah Fedro! Si yo no conozco a Fedro, es que me he olvidado de mí mismo; pero nada de esto ocurre. Sé muy bien que el tal Fedro, tras oír la palabra de Lisias, no se conformó con oírlo una vez, sino que le hacía volver muchas veces sobre lo dicho y Lisias, claro está, se

⁷⁰ BRISSON, Luc. Platón, las palabras y los mitos. Madrid: Abada. 2005. p. 9.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² THOMAS. Op. Cit. p. 9.

dejaba convencer gustoso. Y no le bastaba con esto, sino que acababa tomando el libro y buscando aquello que más le interesaba, y ocupado con estas cosas y cansado de estar sentado desde el amanecer, se iba a pasear y, creo, ¡por el perro!, que sabiéndose el discurso de memoria, si es que no era demasiado largo. Se iba, pues fuera de las murallas para practicar⁷³.

Por otro lado la escritura, paulatinamente, llegó a formar parte del sistema escolar. A finales del siglo V a. C. se creó la escuela, antes de eso “las pruebas (...) parecen demostrar que los atenienses, si es que aprendían a leer, lo hacían en la adolescencia (...) y lo más probable es que no se aprendiera mucho más que a escribir el propio nombre”⁷⁴, ahora con la creación de la escuela se implantó la enseñanza de las letras en el primer nivel, en la niñez. En cuanto al tiempo de educación Ángel del Río señala que:

Las etapas que se cubrían durante el proceso educativo suponían una compleja suma de estudios que se extendía desde los siete a los diecinueve o veinte años. Hasta los siete años, el niño permanece en el seno familiar (...) Desde los siete años en adelante, y teóricamente hasta los catorce (Aristóteles dice vagamente, hasta la pubertad), se extiende el periodo escolar, equivalente a nuestra escuela primaria. El siguiente, “la efebía” culmina con una etapa de formación cívica y militar⁷⁵.

De esta manera, el estudiante contaba con tres instructores necesarios para su aprendizaje: el *paidotriba*, quien se encargaba de los ejercicios físicos, el citarista, quien se encargaba de la instrucción poética, y finalmente, quien enseñaba las letras⁷⁶. Como puede observarse la poesía seguía cumpliendo un papel principal en la enseñanza de la Grecia clásica. Jaeger, incluyendo también la enseñanza musical, describe el proceso educativo de la siguiente manera:

La vida del individuo, desde su nacimiento, se halla sujeta a influjos educadores. La nodriza, la madre, el padre (...) Como a un leño torcido, tratan de enderezarlo mediante

⁷³ PLATÓN. Fedro. 228 a-b.

⁷⁴ HAVELOCK. Prefacio a Platón. Op. Cit., p. 52.

⁷⁵ DEL RÍO. Op. Cit., p. 184.

⁷⁶ *Ibíd.* p. 183.

amenazas y castigos. Después va a la escuela y aprende el orden, así como el conocimiento de la lectura y la escritura, y a manejar la lira. Pasado este grado, el maestro le da a leer los poemas de los mejores poetas y se los hace aprender de memoria. Éstos confieren muchas exhortaciones y narraciones en honor de hombres preeminentes, cuyo ejemplo debe mover al niño a la imitación. Mediante la enseñanza de la música es enseñado en la *sofrosine* y apartado de las malas acciones. Sigue el estudio de los poetas líricos, cuyas obras se ofrecen en forma de composiciones musicales. Introducen en el alma del joven el ritmo y la armonía, para llegar a su dominio, puesto que la vida del hombre necesita la euritmia y la justa armonía. Ella debe manifestarse en todas las palabras y las acciones de un hombre realmente educado. El joven es más tarde conducido a la escuela del Gimnasio, donde los *paidotribés*, fortifican su cuerpo para que sea fiel servidor de un espíritu vigoroso y no falle jamás el hombre en la vida a causa de la debilidad del cuerpo⁷⁷.

Aunque, en este punto, debe tenerse en cuenta que en la Grecia clásica confluían varios influjos educadores, junto con la escuela, se encontraban los poetas trágicos, que con sus presentaciones podrían ser considerados los “sucesores” de los aedos; los sofistas, que enseñaban a cambio de una retribución económica, y no eran bien vistos al ser considerados los mercaderes del conocimiento; e incluso no se puede dejar de lado la intención educativa de Platón, pues como señala Havelock: “Según Platón, el liderazgo docente va pasando por Homero, Hesiodo, los trágicos, los sofistas, hasta parar en sus propias manos”⁷⁸, de ahí que se interese tanto por la educación, sobre todo en obras como *República*.

Ahora bien, ¿Cuál fue la importancia de la escritura en Grecia? El surgimiento de la escritura en Grecia fue un fenómeno particular, no sólo porque se tenía un sonido para cada letra, lo que simplificó los símbolos a memorizar y permitía una transcripción fidedigna del habla, sino porque a diferencia de las culturas orientales, incluso de la cultura griega Micénica, la escritura

⁷⁷ JAEGER, Werner. Culminación y Crisis del espíritu Ático. En: Paideia. México: Fondo de Cultura Económica. 1985. p. 283.

⁷⁸ HAVELOCK. Prefacio a Platón. Op. Cit., p. 57.

alfabética griega desde sus orígenes no estuvo confinada a escribas o a grupos privilegiados, sino que fue usada directamente por el pueblo, como lo atestiguan los grafitis, y fue paulatinamente adentrándose en la cultura oral griega. Esto permitió una mayor difusión de la escritura que en Oriente, y llegó incluso introdujo en la cultura griega un nuevo tipo de memoria: la memoria artificial.

La *memoria artificial* es la memoria propia de la cultura escrita, es externa y no natural. Externa porque no depende del cuerpo del ser humano sino de materiales físicos externos a él, “necesita herramientas y otro equipo: estilos, pinceles o plumas; superficies cuidadosamente preparadas, como el papel, pieles de animales, tablas de madera; así como tintas y pinturas, y mucho más”⁷⁹.

Al contrario de la memoria viva –que se basa en la palabra, producida fisiológicamente por el cuerpo humano– es completamente artificial, tal como señala Walter Ong:

Por contraste con el habla natural, oral, la escritura es completamente artificial. No hay manera de escribir «naturalmente». El habla oral es del todo natural para los seres humanos en el sentido de que, en toda cultura, el que no esté fisiológica o psicológicamente afectado, aprende a hablar⁸⁰.

Este tipo de memoria es, de cierta forma, más efectiva para conservar la información en el tiempo, puesto que puede decirse que es un mejor antídoto contra el olvido, porque no depende de los seres humanos, ni del presente para su conservación, sino que independientemente de la existencia del grupo humano que escribió la información, la escritura siempre (a menos que se destruya su soporte material) va a estar presente esperando futuros lectores. Además, la difusión de la escritura trajo consigo una serie de cambios en la cultura griega antigua, como son: el

⁷⁹ ONG. Op. Cit., p. 84.

⁸⁰ *Ibidem*.

cambio en el criterio de verdad, el pensamiento abstracto, la argumentación y el pensamiento crítico; los cuales, como se expondrá en el tercer capítulo, fueron reconocidos por Platón.

Ahora bien, una vez expuesta la relación entre oralidad y escritura en la antigüedad griega, es necesario mirar desde vida de Platón ¿cómo convivió este filósofo con la escritura?

1.4. PLATÓN Y LA ESCRITURA

Platón “nació muy probablemente en el año 427 a.C. y murió a la edad de ochenta años en el 347 (a.C.)”⁸¹. Se dice que nació en Atenas, en una familia aristocrática. “Su padre hacía remontar su ascendencia hasta Codro, último rey de Atenas, y la familia de su madre, Perictione, estaba emparentada con Solón”⁸². Fue educado como todo niño ateniense en poesía, música, gimnasia, lectura y escritura. “Puede darse por supuesto que hizo el servicio militar, sin duda en la caballería (teniendo en cuenta su estatus social), y tuvo edad suficiente para participar en combates reales de los últimos cinco años de la guerra del Peloponeso y en ocasiones posteriores”⁸³. Conoció a Sócrates aproximadamente a la edad de 20 años, y estuvo con él hasta su ejecución en 399 a.C, cuando Platón tenía 28 años. La filosofía de Sócrates y su muerte marcaron profundamente su vida, al punto que este filósofo es uno de los principales personajes en algunos de sus diálogos, específicamente los denominados “socráticos”. De joven estuvo tentado a participar en la política, pues algunos de sus familiares hicieron parte de los treinta

⁸¹ GUTHRIE, W. K. C. Vida de Platón e influencias filosóficas. En: Historia de la Filosofía Griega. Tomo IV. Madrid: Gredos. 1998. p. 21.

⁸² *Ibíd.*

⁸³ *Ibíd.* p. 24.

tiranos, pero se contuvo al ver la falta de valores por parte de sus pariente políticos, lo cual lo llevó concebir la importancia de la educación y a querer formarse y formar ciudadanos de “filósofos” para gobernar la sociedad. Por esta razón, fundó la Academia en el 327 a.C., la cual “tomó el nombre del lugar de su emplazamiento, situado casi a una milla de las murallas de Atenas, que se supone que estaba consagrado al héroe Academos, e incluía un huerto con árboles, jardines, un gimnasio y otros edificios”⁸⁴, en ella se llevaba una vida en común, sobre todo en las comidas que eran nutritivas y estaban acompañadas siempre de una conversación interesante. Aunque no se sabe exactamente qué materias se dictaban en dicho instituto, es innegable que la matemática, la astronomía y la política eran materias obligatorias, y se supone que la educación propuesta en *República* podría estar basada en la que se impartía en la Academia platónica. En todo caso, el método de enseñanza era la dialéctica y Platón también realizaba exposiciones dirigidas a sus discípulos, y algunas al público en general⁸⁵.

Al parecer el ideal de Platón de educar gobernantes o, por lo menos, consejeros de los mismos, pudo ser logrado en la Academia, pues muchos de sus alumnos participaron en política. Guthrie afirma al respecto:

Ciertamente (Platón) tenía la intención de que muchos de sus discípulos dejaran la academia para dedicarse a la política, no para participar ellos mismos en la lucha por el poder, sino para legislar o aconsejar a los que estaban en posesión de él, y conocemos los nombres de algunos que así lo hicieron. Los mejor atestiguados son Erasto y Corisco, ciudadanos de Escepsis en la Tróade, que después de un periodo de estudio en la Academia volvieron a su ciudad natal donde atrajeron la atención de Hermias, que gobernaba en Atarneo. Bajo su influencia, y la de Aristóteles y Jenócrates estudió la filosofía de Platón y adoptó una forma más moderada de gobierno con resultados satisfactorios. Posteriormente, Plutarco declara que Platón envió a sus discípulos Aristónimo, Formio y Menedemo a los arcadios, eleatas y

⁸⁴ *Ibíd.* p. 30.

⁸⁵ *Ibíd.* p. 30 - 32.

pirrenos, respectivamente, para reformar sus constituciones, y que Eudoxo y Aristóteles establecieron leyes para sus propias ciudades⁸⁶.

Sin duda, el concepto platónico de la educación tenía un fin relacionado con la política, pero sus intenciones educativas también fueron más allá, en tanto que no se limitaron únicamente a la Academia, sino que también exponía al público en general, es bien conocido la anécdota de Aristóteles de la conferencia que impartió Platón denominada “Sobre el Bien”, en la cual “la mayor parte del público acudió a ella con la esperanza de oír alguna receta maravillosa de la felicidad humana, y quedaron desilusionados al ver que todo el discurso trataba de matemáticas y astronomía”⁸⁷.

Pero ¿cuál fue la relación que mantuvo Platón con la escritura? Este filósofo que vivió entre los siglos V y IV a.C., como ciudadano ateniense tuvo una educación dedicada a la poesía, la gimnasia y la escritura, se puede decir que sabía leer y escribir. Conocía perfectamente el mundo de la oralidad e, igualmente, tuvo acceso a textos escritos⁸⁸, se afirma, incluso, que formaba parte de una comunidad de lectores. En la Academia también se utilizaba la escritura, pues algunos de sus alumnos pusieron por escritos las lecciones que impartía oralmente Platón. La prueba más

⁸⁶ *Ibíd.* p. 33.

⁸⁷ *Ibíd.* p. 31.

⁸⁸ En este punto vale la pena tener en cuenta que son muchos los inconvenientes relacionados con la actividad de leer, pues los griegos, no tenían libros como los que poseemos nosotros divididos en páginas y en con tipografía unificada y de imprenta. Un libro en la época griega clásica era un rollo de papiro que medía 22 pies, que no tenía división de las palabras y que estaba escrito a mano (lo que implicaba descifrar la caligrafía del escribiente). Además, al ser enrollables, se necesitaba una postura especial para leer que no resultaba muy cómoda. THOMAS, *Op. Cit.*, p. 8.

contundente de la utilización de la escritura son su *Diálogos*, destinados al público en general, quizás con la intención de extender su influjo educativo.

Los escritos de Platón fueron particulares, incluso para su época, escribió con su propio estilo: en forma de diálogo, especialmente el diálogo socrático. Reale atribuye esto al hecho de que este filósofo “buscó reproducir el espíritu de los diálogos socráticos, imitando sus peculiaridades, es decir, reproduciendo la incesante interrogación con todas las vicisitudes de la duda, con las desviaciones imprevistas que empujan mayéuticamente a la verdad sin revelarla sino solicitando al alma del escucha a que la encuentre”⁸⁹. Al parecer el fundador de la Academia fue el creador de este tipo de diálogo, que fue imitado por otros discípulos de Sócrates y por algunos filósofos posteriores.

También, puede pensarse, que esta particular forma de escritura es una manera de reflejar la oralidad en el texto escrito. En primer lugar, cabe pensar que la intención de un escrito dialogado es reproducir de cierta forma el diálogo vivo, propio de la oralidad, pues en estos escritos el lector, muchas veces, es el tercer integrante del diálogo, es “implicado como interlocutor absolutamente insustituible, porque justamente al lector se le encomendará la tarea de deducir mayéuticamente la solución de muchos de los problemas discutidos”⁹⁰. En segundo lugar, vale la pena señalar que los diálogos platónicos son una mezcla entre la oralidad y la escritura, porque contienen los elementos propios de los dos sistemas de comunicación: por un lado, utilizan la

⁸⁹ REALE, Giovanni; ANTISERI, Darío. Platón y la Academia antigua. En: Historia de la Filosofía. Tomo I. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional. 2007. p. 211.

⁹⁰ *Ibíd.* p. 212.

argumentación y presentan conceptos, que es algo propio de la tecnología de la escritura; por otro, presentan mitos y relatos, propios de la oralidad.

Sin embargo, a pesar de mezclar en sus Diálogos técnicas propias de las dos formas de comunicación griega (sobre todo, teniendo en cuenta que puso sus diálogos por escrito), Platón fue quizás el único autor que se pronunció en contra de la escritura. Probablemente no pudo vislumbrar lo suficiente la cultura escrita para notar las ventajas que la escritura podría estar generando, como afirma Havelock: “Es altamente probable que Platón nos esté describiendo un estado de cosas ya en pleno proceso de cambio mientras él escribe”⁹¹. De pronto, para tener una visión completa del panorama de la escritura se requiera vivir en un mundo posterior, como el nuestro, donde ya estén consolidados los cambios.

A pesar de esto, el fundador de la Academia pudo reconocer algunos cambios, como será expuesto más adelante, entre ellos, el que se estaba generando con la memoria. En *Fedro*, en efecto, presenta, a través del mito de Theuth, el inventor de las letras, y Thamus, el rey que determinaba su utilidad para los egipcios, una discusión que muestra las desventajas de la escritura frente a la oralidad, sobre todo en cuanto al manejo que se da a la memoria. Pero este tema va a ser explicado con más detalle en el siguiente capítulo.

⁹¹ HAVELOCK. Prefacio a Platón. Op. Cit., p. 53.

2. LA CONCEPCIÓN PLATÓNICA DE LA ESCRITURA

Una vez explicado cómo era concebida la relación entre la oralidad y la escritura en la antigua Grecia, se hace necesario abordar la concepción de escritura en Platón. Por ello, en el presente capítulo se pretende analizar la concepción sobre la escritura que se encuentra en el diálogo *Fedro*, y se complementará con la información al respecto contenida en la *Carta séptima* y en *Timeo*.

2.1. FEDRO

2.1.1. Cronología y Tema central del diálogo. Respecto a la cronología del diálogo platónico *Fedro*, los expertos en el tema han tenido diferentes opiniones a lo largo de la historia. En un primer momento, Diógenes Laercio afirmó que este diálogo fue la primera obra que escribió Platón; posteriormente, Schleiermacher, en el siglo XIX, corroboró esta afirmación considerando este diálogo como una de las primeras obras de Platón. Sin embargo, según investigaciones más recientes “se sitúa hoy al *Fedro* en el grupo de diálogos que constituyen lo que podría llamarse la época de madurez de Platón, integrada también por el *Fedón*, el *Banquete* y la *República* (libros II-X)”⁹². En cuanto a la ordenación de estos diálogos se tiene que “el *Fedro* es el último de ellos y estaría inmediatamente precedido por la *República*”⁹³. De esta manera, se tiene que la fecha de composición del *Fedro* probablemente fue en el año 370 a.C.

⁹² LLEDÓ, Emilio. *Fedro: Introducción*. En: *Diálogos*. Tomo III. Madrid: Gredos. 1988. p. 293.

⁹³ *Ibidem*.

Otra divergencia con el *Fedro* ha sido la supuesta ruptura o falta de hilo conductor en su argumentación, ya que se ha afirmado que este diálogo es improvisado al ser producto de una conversación casual, entre Sócrates y Fedro. Este argumento estaba fuertemente sustentado en la hipótesis de que este diálogo era de los primeros escritos de Platón⁹⁴. Son varias las razones por las que se ha dejado de lado esta hipótesis: en primer lugar, actualmente se considera el Fedro como un diálogo de madurez de Platón, como se dijo anteriormente; en segundo lugar, los escritos antiguos, especialmente los de Platón, se caracterizaban por ser sistemáticos y estar bien argumentados, como afirma Emilio Lledó: “insistir en el supuesto desorden del Fedro implica presuponer un sistematismo absolutamente inadecuado, no sólo con los diálogos de Platón, sino con toda la literatura antigua”⁹⁵; y, en tercer lugar, en el contenido del mismo se encuentra la estructura para realizar correctamente un discurso, lo que lleva a pensar, que fue concebido con una estructura para su realización, si se tiene en cuenta el siguiente pasaje de Sócrates: “todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga medio y extremos, y que al escribirlo se combinen las partes entre sí y con el todo”⁹⁶.

La supuesta falta de unidad del diálogo puede estar sustentada por la diversidad de temáticas que se encuentran expuestas en él (como el amor, la escritura, la retórica, el alma, etc.), algo nada ajeno a los escritos platónicos, y, sobre todo, porque es presentado como un diálogo casual entre

⁹⁴ Afortunadamente se le pudo reconocer la importancia y el merecido lugar que ocupa esta obra en el corpus platónico, como afirma Derrida: “Hablamos del Fedro que ha tenido que esperar cerca de veinticinco siglos para que se renuncie a considerarlo como un diálogo mal compuesto” (Derrida, p. 96).

⁹⁵ *Ibíd.* p. 295.

⁹⁶ PLATÓN. Fedro. En: Diálogos. Tomo III. Madrid: Gredos. 1988. 264c.

los dos personajes. Emilio Lledó⁹⁷, discrepa de esta postura, y en su traducción del *Fedro* presenta una división formal del diálogo, relacionada con los temas que aborda principalmente, que son: el amor y la retórica. La estructura del texto es la siguiente:

Dos partes estructuran el desarrollo del diálogo. La primera de ellas llega hasta el final del segundo discurso de Sócrates (257b), y está compuesta, principalmente, de tres monólogos que constituyen el discurso de Lisias, que Fedro reproduce, y los dos discursos de Sócrates. El resto, algo menos de la mitad, es ya una conversación, entre Fedro y Sócrates, a propósito de la retórica, de sus ventajas e inconvenientes, que concluye con un nuevo monólogo; aquel en que Sócrates cuenta el mito de Theuth y Thamus⁹⁸.

El traductor deja claro, no obstante, que “esta división, meramente formal del diálogo, está recorrida por una preocupación: la de mostrar las distintas fuerzas que presionan en la comunicación verbal, en la adecuada inteligencia de los hombres”⁹⁹. Y, precisamente, la comunicación, aunque no necesariamente la verbal, puede ser el tema principal de este diálogo, ya que este texto se centra, principalmente, en las formas de comunicación más utilizadas en la antigua Grecia en la época de Platón, que son: la oralidad y la escritura.

En efecto, la relación entre la oralidad y la escritura aparece como hilo conductor del diálogo de principio a fin. Si se mira la estructura presentada por Emilio Lledó del texto, se encuentra que en las dos partes, la que versa sobre el amor y la de la retórica, se debate la relación oralidad-escritura. Especialmente se puede hablar de tres grandes momentos donde se encuentra dicha relación.

⁹⁷ LLEDÓ, Introducción. Op. Cit., p. 295.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*.

El *primer momento*, se encuentra en la primera parte del diálogo, específicamente en el preludio que presenta el discurso de Lisias. El diálogo *Fedro* comienza con un encuentro casual entre Fedro y Sócrates, donde el primero le comenta al filósofo que Lisias ha escrito un discurso sobre el amor. Sócrates se muestra interesado por éste, y Fedro asiente a contarle el contenido del mismo. Parte de la conversación es la siguiente:

SÓC. –Y bien dice, compañero. Por cierto que, según veo, estaba Lisias en la ciudad.

FED. –Sí que estaba y con Epícrates, en esa casa vecina al templo de Zeus, en ésta de Mórico.

SÓC. –¿Y de qué habéis tratado? Porque seguro que Lisias os regaló con su palabra.

FÉD. –Lo sabrás, si tienes un rato para escucharme mientras paseamos.

SÓC. –¿Cómo no? ¿Crees que iba yo a tener por ocupación “un quehacer mejor”, por decirlo como Píndaro, que oír de que estuvisteis hablando tú y Lisias?

FED. –Adelante, pues.

SÓC. –¿Me contarás?

FED. –Y es que, además, Sócrates, te interesa lo que vas a oír (...) Efectivamente, Lisias ha compuesto un escrito sobre uno de nuestros bellos, requerido no precisamente por quien ama, y en esto residía la gracia del asunto. Porque dice que hay que complacer a quien no ama, más que a quien ama¹⁰⁰.

Como puede observarse el texto platónico en su inicio muestra la relación entre oralidad y escritura, pues el discurso de Lisias es un escrito, y Fedro se propone a relatarlo de manera oral. A continuación, se puede apreciar cómo en la cultura griega se mezclan estas dos formas de comunicación, ya que los discursos se transmitían de manera oral, y, en la época en que se escribió *Fedro* ya era costumbre ponerlos por escrito. Como puede apreciarse en el siguiente pasaje:

¹⁰⁰ PLATÓN. *Fedro*. Op. Cit., 227c.

FED. —¿Cómo dices, mi buen Sócrates? ¿Crees que yo, de todo lo que con tiempo y sosiego compuso Lisias, el más hábil de los que ahora escriben, siendo como soy profano en estas cosas, me voy a acordar de una manera digna de él? Mucho me falta para ello. Y eso que me gustaría más que llegar a ser rico.

SÓC. —¡Ah Fedro! Si yo no conozco a Fedro, es que me he olvidado de mí mismo; pero nada de esto ocurre. Sé muy bien que el tal Fedro, tras oír la palabra de Lisias, no se conformó con oírlo una vez, sino que le hacía volver muchas veces sobre lo dicho y Lisias, claro está, se dejaba convencer gustoso. Y no le bastaba con esto, sino que acababa tomando el libro y buscando aquello que más le interesaba, y ocupado con estas cosas y cansado de estar sentado desde el amanecer, se iba a pasear y, creo, ¡por el perro!, que sabiéndose el discurso de memoria, si es que no era demasiado largo. Se iba, pues fuera de las murallas para practicar¹⁰¹.

En efecto, como puede observarse Sócrates supone, como era costumbre en su época, que Fedro no sólo escuchó el discurso, sino que leyó el ejemplar escrito, e incluso que se aprendió el discurso, dada la importancia de la memoria en la cultura oral. Además, por Fedro se puede apreciar a Lisias como un hábil escritor de discursos.

Pero, el asunto no termina allí. Hasta este momento Fedro había anunciado a su interlocutor, que había recibido un discurso y que se disponía a contarlo, a pesar de no conocerlo al pie de la letra, como se nota cuando Fedro dice: “Entonces así haré. Porque, en realidad, Sócrates no llegué a aprenderme las palabras una por una. Pero el contenido de lo todo lo que expuso, al establecer las diferencias entre el que ama y el que no, te lo voy a referir en sus puntos capitales, sucesivamente, y empezando por el primero”¹⁰². Ahora, esa intención de Fedro se ve truncada por un descubrimiento que realiza Sócrates, pues observa que su interlocutor, en realidad, tiene escondido bajo el brazo el discurso escrito por Lisias. Aquí entra en juego otro punto, puesto que está presente el texto escrito, por lo que estaría presente Lisias, aunque puede pensarse que

¹⁰¹ *Ibíd.* 228 a-b.

¹⁰² *Ibíd.* 228 d.

Sócrates está siendo irónico, y ya no es necesario recordar el discurso, sino que se puede pasar directamente a leerlo. Esto queda claro en la conversación:

SÓC. –Déjame ver, antes que nada, querido, qué es lo que tienes en la izquierda, bajo el manto. Sospecho que es el discurso mismo. Y si es así, vete haciendo a la idea, por lo que mí toca, de que, con todo lo que te quiero, estando Lisias presente, no tengo la menor intención de entregárteme para que entrenes. ¡Anda!, enséñamelo ya.

FED. –Calma. Que acabaste de arrebatarme, Sócrates la esperanza que tenía de ejercitarme contigo. Pero ¿dónde quieres que nos sentemos para leer?

SÓC. –Desviémonos por aquí, y vayamos por la orilla del Iliso, y allí, donde mejor nos parezca, nos sentaremos tranquilamente¹⁰³.

Finalmente, Fedro lee el discurso de Lisias a Sócrates. Como puede apreciarse en el siguiente pasaje:

SÓC. – (...) así como se hace andar a un animal hambriento poniéndole delante un poco de hierba o grano, también podrías llevarme, al parecer, por toda Ática, o por donde tú quieras, con tal que me encandiles con esos discursos escritos. Así que, como hemos llegado al lugar apropiado, yo, por mi parte, me voy a tumbar. Tú que eres el que va a leer, escoge la postura que mejor te cuadre y, anda, lee.

FED. –Escucha, pues¹⁰⁴.

Ahora bien, el *segundo gran momento* donde se presenta la relación entre la oralidad y la escritura, se encuentra en la segunda parte del diálogo, aquella que versa sobre la retórica. Esta parte comienza cuando Sócrates termina su segundo discurso donde relaciona el Amor con el conocimiento, ya que es considerado como aquello que impulsa al alma a volver al mundo de las ideas, que ya había experimentado antes de su caída en el cuerpo. En este giro de la discusión, Fedro, al comparar el último discurso de Sócrates con el de Lisias, queda un poco desilusionado del orador, y se pregunta si vale la pena que Lisias siga escribiendo discursos, después de que fue

¹⁰³ *Ibíd.* 228 d - 229 a.

¹⁰⁴ *Ibíd.* 230 d-e.

criticado fuertemente, no sólo por Sócrates, sino también por los políticos de la época, que incluso lo llaman logógrafo, término referido “a los que escribían discursos a sueldo, y los vendían en los tribunales”¹⁰⁵. El pasaje es el siguiente:

FED. – (...) En cuanto a tu discurso, hace un rato que estoy maravillado por lo mucho más bello que ha salido, en comparación con el primero. Temo, pues, que el de Lisias me parezca pobre, en el caso de que quiera enfrentarlo a otro. Porque recientemente, oh admirable amigo, algunos de los políticos lo vituperaban tachándolo de eso mismo, y a lo largo de todo su vituperio lo llamaba logógrafo. No estaría mal, pues, que, en nombre de su buena fama, se nos aguante sus ganas de escribir¹⁰⁶.

Sócrates no considera que el problema sea la escritura como tal sino el mal uso que se hace de ella. Pone como ejemplo a los políticos que se dedican a la logografía, y a cómo llenan sus escritos de adulaciones, con tal de convencer a su auditorio y con la intención de que sus propuestas se conviertan en ley. Se queja también del orgullo con el que ciertos oradores toman su profesión y llegan a considerarse dioses entre los hombres¹⁰⁷. Así, llega a concluir que el problema no es la escritura, “que nada tiene de vergonzoso el poner por escrito las palabras”¹⁰⁸. Pero aclara que los discursos, ya sean hablados o escritos, deben realizarse de una manera adecuada; por ello, a continuación se dedica a presentar la forma como deben realizarse correctamente, tal como fue mostrado anteriormente.

¹⁰⁵ DE VRIES citado por LLEDÓ, Emilio. Fedro: Introducción. En: Diálogos. Tomo III. Madrid: Gredos. 1988. p. 367.

Nota al pie No. 95

¹⁰⁶ PLATÓN. Fedro. Op. Cit., 257 b-c.

¹⁰⁷ Ibíd. 257e -258 c.

¹⁰⁸ Ibíd. 258d.

En este mismo sentido, Fedro presenta una preocupación, que también gira en torno al tema en cuestión, y consiste en si es o no conveniente poner por escrito las palabras¹⁰⁹. El personaje lo expresa de la siguiente manera: “Pues daba la impresión, Sócrates. Y tú mismo sabes, tal vez como yo, que los más poderosos y respetables de las ciudades se avergüenzan en poner en letra a las palabras, y en dejar escritos propios, temiendo por la opinión que de ellos se puedan formar en el tiempo futuro”¹¹⁰. Pero esta idea será desarrollada por Platón más adelante en el diálogo.

Finalmente, el *tercer momento*, está dado con la presentación del famoso mito de Theuth y Thamus sobre la invención de la escritura. Este mito y todo lo relacionado con él serán expuestos a continuación.

2. 1. 2. El mito de Theuth y Thamus. El mito de Theuth y Thamus quizás es uno de los mitos más reconocidos de Platón, y se considera de su propia autoría. En *Fedro*, Sócrates narra el mito de la siguiente manera:

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 divinidad 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 griegos llaman la Tebas egipcia, así como a Thamus llaman Ammón. A él vino Theuth, y le mostraba sus artes, diciéndole que debían ser entregadas al resto de los egipcios. Pero él le preguntó cuál era la utilidad que cada una tenía, y, conforme se las iba minuciosamente exponiendo, la aprobaba o desaprobaba, según le pareciese bien o mal lo que decía. Muchas, según se cuenta, son las opiniones que, a favor o en contra de cada arte, hizo Thamus a Theuth, y tendríamos que disponer de muchas palabras para tratarlas todas. Pero, cuando llegaron a las letras, dijo Theuth: “Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a

¹⁰⁹ Esta alusión, es como un anuncio de la discusión sobre la escritura, que se da, más adelante, con la presentación el mito de Theuth y Thamus.

¹¹⁰ *Ibíd.* 257 d.

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 para 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”¹¹¹.

Como puede observarse, en este mito hay dos posturas claramente diferenciadas respecto de la utilidad de la escritura: la de Theuth y la de Thamus. Por un lado, Theuth, el primer personaje del mito, la considera un fármaco (φάρμακον), una medicina para la memoria y la sabiduría; por el contrario, Thamus debatiendo el argumento del inventor de las letras, la considera como perjudicial, como un veneno para la memoria, y como una apariencia de sabiduría¹¹². Y, precisamente, éstos son los puntos principales de discusión entre el inventor de las letras y el rey Egipto, cada uno tiene una concepción diferente de la memoria.

La memoria, del griego μνήμη, es parte fundamental en una cultura de tradición oral. En la cultura griega, de la edad oscura y en la época arcaica hasta que la escritura tomó fuerza, la supervivencia de la tradición se encontraba basada en la memoria de cada individuo y en la

¹¹¹ *Ibíd.* 274 c - 275 b.

¹¹² Derrida desarrolla esta oposición en torno a los dos sentidos posibles de la palabra pharmakon (en griego), que en griego puede significar tanto “remedio” como “veneno”, esta ambivalencia constituye para el filósofo posmoderno la explicación de las dos posturas presentes en el relato, a saber, la de Theuth y la de Thamus. Derrida considera que: “Sócrates, compara con una droga (*fármakon*) los textos escritos que Fedro ha llevado. Ese *fármakon*, esa “medicina”, ese filtro, a la vez remedio y veneno, se introduce ya en el cuerpo del discurso con toda su ambivalencia. Ese encantamiento, esa virtud de fascinación, ese poder de hechizamiento pueden ser –por turno o simultáneamente– benéficos y maléficos” (Derrida, 1997, p. 102).

transmisión del conocimiento de generación en generación a lo largo del tiempo. Pero esta sociedad oral tiene un problema: para poder conservar esa memoria viva, necesita asegurar la existencia de los individuos para que transmitan la información. Theuth, el dios, presenta a las letras (γραμμάτα) como “un fármaco (φάρμακον) para la memoria (μνήμη) y la sabiduría (σοφία)”¹¹³, considerando a la escritura (γραμμάτα) como un remedio o medicina (φάρμακον) para la memoria en el sentido, en que la libera de los hombres particulares y la convierte en un soporte material, en otras palabras, como “aquello que fija el lenguaje y conserva lo pensado sobre una superficie material”¹¹⁴. Se puede decir, de esta manera, que la memoria está directamente relacionada con la superficie material donde se encuentra. En pocas palabras, el dios inventor de las letras está haciendo referencia a la memoria artificial¹¹⁵, propia de la escritura. Por lo cual, esta forma de conservación supera el tiempo concreto de los individuos, que como seres humanos están sujetos al ciclo de la vida y la muerte; y, en consecuencia, a la desaparición de su conocimiento con ellos. Por esta razón, afirma Theuth que las letras van a hacer a los egipcios más memoriosos, pues para este dios, su invento es una ayuda para que la memoria perviva en el tiempo. Tal como afirma Lledó:

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 voz¹¹⁶.

¹¹³ Ibíd. 274 e.

¹¹⁴ LLEDÓ, Emilio. El Surco del Tiempo: meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria. Barcelona: Crítica. 1992. p. 53.

¹¹⁵ Este tipo de memoria, que fue explicada en el capítulo anterior, es tomada de la concepción contemporánea de la escritura, pero se adapta a lo propuesto por Theuth.

¹¹⁶ Ibíd. p. 57.

Ahora bien, la concepción de la memoria en Thamus difiere notablemente de la de Theuth, pues, en su opinión, la escritura está lejos de conservar la memoria; por el contrario, “es olvido (λήθην) lo que producirán [las letras] en las almas (ψυχᾶς) de quienes las aprendan, al descuidar la memoria (μνήμη)”¹¹⁷. En esta intervención se puede observar que la concepción de memoria propuesta por Thamus se encuentra vinculada al alma, no a la materia; además, expresa su preocupación por el descuido que la escritura puede causar a la memoria, este descuido es entendido por Lledó¹¹⁸ como una “confianza en las letras” que lleva el alma al olvido. El concepto de memoria, a continuación, se encuentra complementado con una aclaración por parte del rey egipcio, acerca de las consecuencias que traería en los individuos el uso de la escritura, según la cual ellos “fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera (ἔξωθεν), a través de caracteres ajenos (ἀλλοτρίων τύπων), no desde dentro (ἔνδοθεν), desde ellos mismos y por sí mismos (αὐτοὺς ὑφ’ αὐτῶν). No es pues un fármaco de la memoria (μνήμη) lo que has hallado, sino un simple recordatorio (ὑπομνήσεως)”¹¹⁹. En esta intervención se presenta claramente una distinción: por una parte, entre el recuerdo que viene “desde dentro”, que es interno, es decir, la memoria, y, por otra parte, el recuerdo que viene “desde fuera”, que es externo, y es denominado recordatorio (ὑπομνήσεως).

La memoria está relacionada directamente con el recuerdo que viene de adentro, desde el individuo mismo. Este tipo de memoria es anticipada en el diálogo *Fedro*, en el segundo discurso de Sócrates sobre el amor, en el cual se presenta cómo el alma tiene recuerdos de cuando moraba

¹¹⁷ PLATÓN. *Fedro*. Op. Cit., 275 a.

¹¹⁸ LLEDÓ. *El surco del Tiempo*. Op. Cit., p. 57.

¹¹⁹ PLATÓN. *Fedro*. Op. Cit., 275 a.

junto a los dioses, donde conoció la verdad antes de caer en el cuerpo. Según este argumento el alma inmortal, es comparada con un carro alado conducido por un auriga que dirige dos caballos: uno bueno y otro malo, el cual dificulta el manejo del alma, a diferencia de las almas de los dioses, que están compuestas por caballos siempre buenos, de la mejor casta. Las palabras de Sócrates son las siguientes:

Se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga. Pues bien los caballos y los aurigas de los dioses son todos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, un primer lugar, un conductor que guía un tranco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y esta hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo¹²⁰.

A pesar de ser inmortal, el alma humana puede perder las alas y caer en un cuerpo, formando un ser vivo mortal, a diferencia de los dioses que son vivientes inmortales compuestos de cuerpo y alma, capaces de morar en las alturas y gobernar el cosmos¹²¹. Las almas de los dioses pueden habitar en cielo dada su alada y buena naturaleza, mientras que las almas de los hombres, pueden habitar con ellos de manera limitada, su naturaleza impide que puedan seguirle el ritmo a los dioses, porque el caballo malo tiende, si no ha sido domesticado correctamente, hacia la tierra, perdiendo; por ende, las alas que lo ayudan a surcar cielo. En el diálogo es expresado bellamente con las siguientes palabras:

El poder natural del ala es levantar lo pesado, llevándolo hacia arriba, hacia donde mora el linaje de los dioses. En cierta manera, de todo lo que tiene que ver con el cuerpo, es lo que más unido se encuentra a lo divino. Y lo divino es bello, sabio, bueno y otras cosas por el estilo. De esto se alimenta y con esto crece, sobre todo, el plumaje del alma; pero con lo torpe y lo malo y todo lo que le es contrario, se consume y acaba. Por cierto que Zeus, el poderoso señor de los cielos, conduciendo su alado carro, marcha en cabeza, ordenándolo todo y de todo ocupándose. Le sigue un tropel de dioses y démones ordenados en once filas. Pues Hestia se queda en la morada de los dioses, sola, mientras todos los otros, que han sido

¹²⁰ *Ibíd.* 246 a-b.

¹²¹ *Ibíd.* 246 b-d.

colocados en número de doce, como dioses jefes, van al frente de los órdenes a cada uno asignados (...) cuando van a festejarse a sus banquetes, marchan hacia las empinadas cumbres, por lo más alto del arco que sostiene el cielo, donde precisamente los carros de los dioses, con el suave balanceo de sus firmes riendas, avanzan fácilmente, pero a los otros les cuesta trabajo. Porque el caballo entreverado de maldad gravita y tira hacia la tierra, forzando al auriga que no lo haya domesticado con esmero. Allí se encuentra el alma con su dura y fatigosa prueba. Pues las que se llaman inmortales, cuando han alcanzado la cima, saliéndose fuera, se alzan sobre la espalda del cielo, y al alzarse se las lleva el movimiento circular en su órbita, y contemplan lo que está al otro lado del cielo¹²².

Como se expone en el pasaje citado, la naturaleza del alma humana le impide surcar las cumbres destinadas a los dioses, y puede perder sus alas; pero, su viaje junto a los dioses es muy importante porque le ha permitido conocer y contemplar la verdad antes de caer en el cuerpo mortal. En palabras de Sócrates:

En este giro, tiene ante su vista a la misma justicia, tiene ante su vista a la sensatez, tiene ante su vista a la ciencia, y no aquella a la que le es propio la génesis, ni la que, de algún modo, es otra al ser en otro –en eso otro que nosotros llamamos entes–, sino esa ciencia que es de lo que verdaderamente es el ser¹²³.

Este conocimiento es la ἀνάμνησις, que traduce reminiscencia, donde posiblemente la partícula ἀνά (que traduce “arriba”) puede estar indicado en el discurso de Sócrates que está haciendo referencia a la memoria “de arriba”, es decir, de cuando el alma contempló la verdad. La ἀνάμνησις es explicada con más detalle en *Menón*. En este diálogo se afirma que el alma posee todo el conocimiento, pues “el alma (...) siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay que asombrarse si es posible que recuerde no sólo la virtud,

¹²² Ibíd. 246 d - 247 c.

¹²³ Ibíd. 247 d-e.

sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía”¹²⁴. Además, se señala que aquello que los hombres llaman aprender es en realidad esa reminiscencia del alma, y afirma Sócrates que “no hay enseñanza sino reminiscencia (ἀνάμνησις)”¹²⁵, de lo que se podría deducir que la enseñanza constituye en hacer que el individuo recupere por sí mismo y dentro de sí mismo el conocimiento que ya lleva en su alma, tal como lo demuestra Sócrates, cuando pone a un esclavo de Menón a resolver problemas matemáticos, sin ningún conocimiento previo del tema¹²⁶.

Esto está relacionado claramente con la consideración de Theuth, según la cual, la memoria se encuentra emparentada con la ἀνάμνησις y, como tal, está relacionada directamente con el alma. El recuerdo les viene a los individuos “desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos”¹²⁷, porque ya poseen todo el conocimiento “dormido” en su alma. De esta manera, esta concepción de la memoria, al estar directamente relacionada con la ἀνάμνησις, es una memoria interna, que proviene del alma, y se encuentra emparentada directamente con la verdad.

Por el contrario, Theuth, el dios inventor de la escritura, se refiere al ὑπομνήσεως, que Lledó traduce como recordatorio. Este vocablo utiliza la partícula ὑπο que significa “debajo”, lo cual, posiblemente, en el discurso de Sócrates, indique que este recuerdo se encuentra ubicado por debajo de la ἀνάμνησις o que es de un rango inferior y, como tal, no hace parte de la memoria

¹²⁴ PLATÓN. Menón. En: Diálogos. Tomo II. Madrid: Gredos. 1987. 81 c-d.

¹²⁵ Ibíd. 82 a.

¹²⁶ Ibíd. 82b - 85d

¹²⁷ PLATÓN. Fedro. Op. Cit., 275 a.

limitándose únicamente a ser un simple “recordatorio”. La escritura, entonces, descuida la memoria, al no provenir directamente del verdadero conocimiento y puede producir olvido en el alma de quien la utiliza. Es un recurso que viene “desde fuera” (ἐξωθεν) al estar constituida por “caracteres ajenos” o externos al alma, lo cual le impide una relación directa con la verdad. Por esta razón, las letras están muy lejos de ser un “fármaco” para la memoria, si se consideran como algo no natural o artificial, externo al ser humano, al punto de ser consideradas por Sócrates como ajenas al verdadero conocimiento.

Aquí se encuentra una distinción entre la apariencia (δόξα) y la verdad (ἀλήθεια). La preocupación más importante de Thamus está relacionada con el verdadero conocimiento, como puede observarse en su réplica a Theuth: “Apariencia de sabiduría (δόξαν σοφίας) es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad (ἀλήθεια). 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”¹²⁸. El verdadero conocimiento está emparentado con la verdad, viene del alma, es aquél que ella pudo vislumbrar mientras compartió morada con los dioses; la apariencia, por el contrario, está relacionada con la escritura, y no representa ningún conocimiento fiable, porque la escritura por sí sola no puede dar la verdad, desligada del alma es sólo una “apariencia de sabiduría”.

¹²⁸ Ibíd. 275 a.

Esta concepción de la escritura como apariencia de sabiduría, puede tener un componente histórico. Ignacio García presenta a Lisias, el escritor del discurso que Fedro lee a Sócrates, como un logógrafo cuya “especialidad no son las intervenciones públicas en busca de la persuasión, sino la capacidad para escribir discursos que puedan ser leídos o aprendidos por otros generando así la apariencia de sabiduría”¹²⁹; en otras palabras, Lisias fue un escritor de discursos para que los atenienses tuvieran la oportunidad de presentarse públicamente con aparente conocimiento sobre un tema, basados en un texto escrito por otro. Fedro, de cierta forma, intentó hacer esto ante Sócrates, al argumentar sobre el amor con el discurso de Lisias; Pericles, al parecer, fue el primero en llevar discursos escritos para pronunciarlos en público. La preocupación de Platón radica en la percepción del auditorio, pues éste se lleva la impresión de “que el orador sabe y ha aprendido todo aquello de lo cual habla, generando así pues, una apariencia de sabiduría que no se corresponde con la realidad”¹³⁰. De ahí, que la escritura pueda ser peligrosa, porque puede hacer creer a los individuos que tienen conocimiento cuando en realidad están llenos de apariencia de sabiduría, la crítica platónica se dirige directamente contra “estos fastidiosos hombres con el apelativo de *δοξόσοφοι*, sabios aparentes, pues creen conocer el tema sobre el que hablan sin haberlo rescatado de su propia memoria e inteligencia, simplemente leyéndolo, por medio de unos caracteres ajenos”¹³¹.

Con esta última apreciación acerca del peligro que representa la escritura, termina el mito de Theuth y Thamus, y a continuación viene la discusión entre Fedro y Sócrates en torno a él.

¹²⁹ GARCÍA, Ignacio. El jardín del alma: Mito, Eros y escritura en el Fedro de Platón. [En línea]. Tesis de Doctorado no publicada. Salamanca: Universidad de Salamanca. 2009. p. 287.

¹³⁰ *Ibíd.* p. 288.

¹³¹ *Ibíd.*dem.

2. 1. 3. Consideraciones sobre la escritura. Una vez terminado el mito, Fedro elogia a Sócrates por su maestría para producir discursos con las siguientes palabras: “¡qué bien se te da Sócrates, hacer discursos de Egipto, o de cualquier otro país que se te antoje!”¹³², y Sócrates lo reprende por no haber entendido el mensaje, al verlo como un simple hacedor de discursos o logógrafo, pues su intención va dirigida a la verdad, que está relacionada con el contenido de los discursos. Y, comienza su disertación con una comparación entre los antiguos y los actuales jóvenes griegos:

El caso es, amigo mío, que, según se dice que se decía en el templo de Zeus en Dodona, las primeras palabras proféticas provenían 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 es cosa diferente, según sea el que hable y de dónde. Pues no te fijas únicamente en si lo que dicen es así o de otra manera¹³³.

En este fragmento Sócrates, al parecer, está criticando la sumisión de los antiguos al creerle a una Piedra o a una encina –que representan un oráculo–, y estaría resaltando el espíritu crítico de la juventud, el cual correspondería a la nueva actitud hacia la oralidad que la tecnología de la escritura estaba produciendo en la antigua Grecia, donde los jóvenes ya no tenían una concepción tan “ingenua” y se interesaban por quién había afirmado lo que escuchaban. Hace referencia al cambio en la concepción de la verdad, como se vio en el capítulo anterior, según la cual los antiguos confiaban enteramente en la verdad que les proporcionaba la oralidad, mientras los más jóvenes en busca de una verdad diferente, se interesan por saber “de dónde” proviene lo escuchado. Lledó lo muestra con las siguientes palabras:

¹³² PLATÓN. Fedro. Op. Cit., 275 b-c.

¹³³ *Ibíd.*

La “simplicidad” de los antiguos se adecuaba a aquellas palabras que escucharon bajo la sutil presión del poder que las pronunciaba. La encina tras la que se ocultaba, probablemente, la voz del oráculo, otorgaba al lenguaje una forma sagrada e indiscutible. Un lenguaje que no es objeto del diálogo, sino que se profiere para el acatamiento de la verdad. La verdad es, entonces, causa de sumisión (...) Parece pues, como si la oralidad hubiera perdido su poder con esa curiosidad de los jóvenes que no aceptan ya la verdad representada por la sumisión a la “pura oralidad”, sino que preguntan por quién es el que habla y de dónde viene (...) A la monolítica confianza de los antiguos en esa verdad única y solitaria se opone esta sabiduría de los “nuevos” (...) La “nueva” actitud intelectual se interesa por esta verdad “diferente”, que brota de la concreta perspectiva de cada hombre¹³⁴.

En todo caso la concepción de los antiguos de creer a una encina o a una piedra, no está relacionada con la verdad expuesta por Sócrates, y muchísimo menos con la ἀνάμνησις. Se puede inferir, entonces, que la intención de Sócrates es resaltar la actitud crítica de los jóvenes frente a la oralidad, producto de la utilización de la escritura. Además, como era de esperarse Sócrates se adhiere a la postura de Thamus, el rey Egipcio, y le recuerda nuevamente a su interlocutor que la escritura es un simple recordatorio (algo que está por debajo de la memoria), y que un texto escrito por sí sólo no puede dar sabiduría:

Así pues, el que piensa que al dejar un arte por escrito, y de la misma manera, el que lo recibe, deja algo 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 escritura¹³⁵.

La escritura para Sócrates es simplemente una colección de letras, unos trazos sobre un sustrato material, que se encuentran completamente alejados de toda verdad. Sócrates realiza una comparación entre la escritura y la pintura con las siguientes palabras:

Porque 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

¹³⁴ LLEDÓ. El surco del tiempo. Op. Cit., p. 89 - 93.

¹³⁵ PLATÓN. Fedro. Op. Cit., 275 c-d.

pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa¹³⁶.

En esta comparación primero se habla de cómo la pintura imita la vida, pero al mismo tiempo le falta esa misma vida que refleja. Puesto que la pintura, con sus formas y colores, da la impresión de vida en sus creaciones cuando, en realidad, “las representaciones de la vida, en la pintura, carecen de aquello que define la esencia de la realidad humana (...) no hablan, sino que, además, no escuchan; no pueden comunicarse, ni dialogar”¹³⁷. Por ejemplo, se puede tener una pintura muy hermosa de una doncella con un paisaje tras de ella donde no se distingue si está amaneciendo o anocheciendo, y al preguntársele: ¿Disculpe, querida dama, allí es de día o es de noche? Ella sólo puede respondernos con el más hermoso de los silencios, porque es una imitación de la vida y, como tal, carece de ella; como lo afirma Lledó: “Los colores que, en la pintura, manifiestan una determinada realidad, no pueden jamás traspasar esa delicada e insalvable frontera que separa la vida de sus imágenes”¹³⁸. Esto corresponde a una concepción de la vida según la cual “Vivir es movimiento, lenguaje, posibilidad de comunicación y diálogo”¹³⁹, requisitos que no están presentes ni en la pintura, ni en la escritura.

Por ello la escritura, similar a la pintura, es un conjunto de caracteres trazados sobre un papiro – haciendo referencia a los rollos de papiro en la época de Platón– que representan una imagen inerte de la oralidad y del pensamiento. Las letras, a pesar de estar hechas para la vista, en el

¹³⁶ *Ibíd.* 275 d.

¹³⁷ LLEDÓ. *El surco del tiempo*. *Op. Cit.*, p. 102.

¹³⁸ *Ibídem.*

¹³⁹ *Ibíd.* p. 107.

mundo griego imitan la oralidad, son una representación de la voz, como afirma Lledó: “La imagen visual de la escritura es, sobre todo, «habla»; «ver» lo escrito es «oír hablar»”¹⁴⁰, especialmente, en la Grecia clásica donde los discursos estaban destinados a ser leídos en público, como los escritos de los logógrafos. De la misma manera, la escritura es una imitación del pensamiento; porque, los discursos escritos dan la impresión de poseer un pensamiento tras ellos, pero al momento de responder, al igual que la dama de la pintura, sólo pueden ofrecer silencio, o por lo menos, no pueden ofrecer más de lo que ya han dicho. Como se evidencia a continuación:

La estructura del texto es, pues, una estructura «lógica». El texto manifiesta un sentido y, por ello, «parece como si pensara» (...) la presencia de la escritura es una presencia en la que no sólo actúan los sentidos (...) sino la «inteligencia» que, a través de los sentidos, lee y que, de esta manera, escucha la voz ausente del autor al que por la estructura misma de la oralidad inicial de todo lenguaje se convierte en interlocutor¹⁴¹.

En este sentido, la escritura es un engaño, pues es una apariencia de la voz propia de la oralidad y da la impresión que hay un pensamiento detrás de ella, como se dijo anteriormente, da la impresión de sabiduría sin poseerla realmente. De ahí que Sócrates sea consciente del peligro que ella encarna, de acuerdo con la cita reproducida aquí:

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 quienes 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 mismas¹⁴².

¹⁴⁰ Ibíd. p. 103.

¹⁴¹ Ibíd. p. 105 - 110.

¹⁴² PLATÓN. Fedro. Op. Cit., 275 d-e.

A Sócrates le preocupa el futuro de los discursos escritos, porque una vez puesto por escrito el discurso “circula libremente en otro tiempo distinto de aquel en el que fue pronunciado, está sometido al peligro de su equívoca recepción”¹⁴³, una vez entregado al mundo puede ser leído por quien entienda del tema y por quien no, corriendo el riesgo de ser malinterpretado al caer en manos equivocadas. Entonces, la mejor manera de proteger la escritura es a través de un “Padre”, del mismo autor que se haga responsable del contenido escrito, y pueda aclarar, a través del diálogo, aquellas dudas y malentendidos que puedan surgir del discurso. Con esto se libera al texto escrito de la multiplicidad de interpretaciones, asegurando una única y correcta lectura, de acuerdo con lo que realmente quiso expresar su autor. Platón fue consciente del “problema” hermenéutico que el texto podría causar en manos de los lectores y las diversas interpretaciones que podría suscitar. Aunque, la posición platónica, al parecer, no es una novedad para su época; pues, era una costumbre en la época griega clásica, después de la lectura, aclarar dudas y defender en persona el texto escrito, como lo muestra García:

El autor llevaba consigo el texto redactado y, tras la lectura, los interesados le preguntaban acerca de lo que no habían entendido o querían volver a escuchar. Por lo tanto, era algo común la ayuda que el padre prestaba a su creación, pudiendo así defenderla a pesar de su exterioridad y natural indefensión¹⁴⁴.

Ahora bien, desde la postura de Thamus, defendida por Sócrates, ha quedado claro que la escritura no es el medio adecuado para transmitir el verdadero conocimiento, mientras que la oralidad parece serlo; pero, aún no se ha discutido qué tipo de oralidad defiende Sócrates, porque, vale la pena aclararlo, no es la misma oralidad de la época griega arcaica, que fue descrita en el capítulo anterior. Este tema es tratado ahora en la discusión entre Sócrates y Fedro:

¹⁴³ LLEDÓ. El surco del tiempo. Op. Cit., p. 113.

¹⁴⁴ GARCÍA. Op. Cit., p. 300.

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

SÓC. –Entonces, ¿qué? ¿Podemos dirigir los ojos hacia otro tipo de discurso (λόγον), 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. –Me refiero a aquel que se escribe con ciencia (ἐπιστήμης) en el alma del que aprende; capaz de defenderse a sí mismo, y sabiendo con quienes hablar y ante quienes callarse.

FED. –¿Te refieres a ese 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?

SÓC. –Sin duda¹⁴⁵.

Sócrates está haciendo referencia a un tipo especial de discurso “que se escribe con ciencia en el alma del que aprende”¹⁴⁶, lo cual es una metáfora para indicar un nuevo tipo de discurso (λόγος) oral basado en la ἀνάμνησις, que, como tal, está relacionado con la ἐπιστήμη (ciencia)¹⁴⁷, entendida como la sabiduría o el verdadero conocimiento que viene “desde dentro”, desde el alma. Es una conversación oral desarrollada entre dos almas dispuestas a acceder al conocimiento, por lo cual “puede defenderse a sí mismo y sabe con quienes hablar y ante quienes callarse”¹⁴⁸. En realidad está haciendo referencia a la oralidad dialéctica¹⁴⁹, cuya función es la enseñanza, al ayudar a recobrar el conocimiento del alma. Además, puede ser utilizada entre el maestro y el discípulo.

¹⁴⁵ PLATÓN. Fedro. Op. Cit., 275 e - 276 a.

¹⁴⁶ Ibíd. 275 e.

¹⁴⁷ En este punto se encuentra la clásica distinción platónica entre δόξα y ἐπιστήμη, donde la primera la es opinión, y la segunda el conocimiento que está relacionado con el alma. Platón describe esta diferencia en varios textos, en *República*, para señalar esta contraposición, argumenta que la opinión (δόξα) es un intermedio entre el conocimiento (ἐπιστήμη) y la ignorancia, estando el conocimiento en correspondencia con la “lo que es”, y por extensión, con la verdad. De ahí, que en el *Fedro* se hable del discurso que viene con ἐπιστήμη del alma, haciendo referencia al conocimiento emparentado con la verdad. PLATÓN. República. En: Diálogos. Tomo IV. Madrid: Gredos. 2000. 477 a - 480 a.

¹⁴⁸ Ibíd. 276 a.

¹⁴⁹ El nombre es tomado de Reale. La dialéctica será ampliada en el marco histórico contenido en el tercer capítulo del presente trabajo. REALE, Giovanni. Platón: en búsqueda de la Sabiduría Secreta. Barcelona: Herder. 2001.

Pero no es una simple conversación o diálogo sobre un tema en particular, tiene como elemento principal el discurso, que se fundamenta en la argumentación y tiene unas reglas de composición, descritas en *Fedro* cuando Sócrates analiza el discurso de Lisias, entre las que se encuentran: la relación entre el todo y las partes, donde hay una idea principal y unas partes que la explican; un proemio; una recapitulación; una extensión, pues no deben ser breves o demasiados extensos; entre otras características¹⁵⁰. Un ejemplo de cómo se unen la dialéctica y el discurso, puede ser el banquete organizado por Agatón, donde “los invitados (...) despidieron a la flautista, y se entretuvieron hablando cada uno por turno sobre el tema que habían establecido”¹⁵¹, donde el último discurso fue de Sócrates.

En la Dialéctica se podían utilizar textos escritos, pero, como afirma Sócrates, constituyen solamente un reflejo del verdadero conocimiento, y, como tal, necesitan el apoyo del padre o autor del mismo¹⁵². *Fedro* podría ser un ejemplo de la forma correcta como se analizan los discursos escritos, por supuesto teniendo presente al autor del mismo. En este diálogo, Fedro lee a Sócrates el discurso escrito por Lisias y luego se realiza un debate en torno a él, con el agravante de que Lisias no se encuentra presente para defender los argumentos que puso por escrito.

¹⁵⁰ PLATÓN. *Fedro*. Op. Cit., 262d - 269e.

¹⁵¹ GUTHRIE, W. K. C. *Vida de Platón e influencias filosóficas*. En: *Historia de la Filosofía Griega*. Tomo IV. Madrid: Gredos. 1998. p. 31.

¹⁵² PLATÓN. *Fedro*. Op. Cit., 276 a.

Ahora bien, siguiendo el orden del diálogo en cuestión, a continuación Sócrates indaga acerca de cómo debe utilizarse la escritura, para ello recurre a la metáfora de los jardines de Adonis:

SÓC. – (...) 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? Más bien, aquellas que le interesasen, de acuerdo con lo que manda el arte de la agricultura, las sembrará donde debe, y estará contento cuando, en el octavo mes, llegue a 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 la ciencia 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 palabras que los constituyen, e incapaces también de enseñar adecuadamente la verdad.

FED. –Al menos no es probable¹⁵³.

El filósofo pone aquí el ejemplo de unas fiestas dedicadas a Adonis, quien, según una versión de la mitología, era un joven hermoso del que se enamoró Afrodita y que al ser asesinado por un jabalí, la diosa del Amor en honor a él “decidió instaurar un culto funerario, que gozó de especial aceptación en Atenas, donde se celebraba todas las primaveras o veranos”¹⁵⁴. Las fiestas se desarrollaban de la siguiente manera:

En el rito participaban solamente las mujeres y duraba dos días, el primero de los cuales se dedicaba a las lamentaciones ante estatuas que simulaban cadáveres, donde se emulaba el dolor de Afrodita por la pérdida de Adonis. El segundo, sin embargo, se dedicaba a la celebración de juegos y banquetes (...) para honrar el nacimiento, desarrollo y muerte de Adonis se plantaban unas semillas en canastas o tiestos y se colocaban en los tejados de las casas. Y durante ocho días las mujeres las regaban con agua caliente, de manera que

¹⁵³ *Ibíd.* 276 b.

¹⁵⁴ GARCÍA. *Op. Cit.*, p. 307.

germinaban y florecían muy rápidamente y se marchitaban con la misma velocidad, por lo que finalmente se arrojaban a un mar o a un río¹⁵⁵.

Mediante esta metáfora se muestra que el labrador tiene dos opciones para plantar la semilla: la primera, sembrar en “los jardines de Adonis” donde se obtiene rápido la cosecha pero es efímera, florece en ocho días y se marchita rápidamente sin dar fruto; o, en segundo lugar, cultivar del modo tradicional, que, aunque resulte lento, es efectivo y duradero en el tiempo, pues la semilla madura lentamente durante ocho meses pero brinda una excelente cosecha. Es evidente que con la segunda opción se obtienen frutos. De forma semejante, se considera a las palabras como una semilla y, como tal, sólo deben plantarse en almas donde puedan madurar y dar fruto con el tiempo; por el contrario, no deben sembrarse en almas donde florezcan rápido y se marchiten de igual manera.

Por ello afirma Sócrates que aquel poseedor de “la ciencia de las cosas justas, bellas, y buenas”¹⁵⁶ sólo se tomará en serio el plantar, a través de la oralidad, las semillas en las almas adecuadas, y sólo pondrá como juego las palabras por escrito, teniendo en cuenta que –como se ha mostrado anteriormente– éstas no pueden defenderse a sí mismas y tampoco “enseñar” adecuadamente la verdad. El discurso de Lisias, presentado en *Fedro*, es un ejemplo de un discurso escrito que no puede dar fruto en el alma y tampoco defenderse a sí mismo, como afirma García:

Lisias, ha aparecido con un discurso escrito, con un texto rico en vocabulario, acompañado por la enorme reputación de su autor, recubierto, en consecuencia, de un halo de grandeza, de una apariencia como la de los jardines de Adonis, pues la simple lectura consigue que el propio Fedro se crea conocedor de cuanto se dice en el texto,

¹⁵⁵ *Ibíd.* p. 307 - 308.

¹⁵⁶ PLATÓN. *Fedro*. Op. Cit., 276 c.

aunque su transitorio saber, apoyado en un soporte externo, se marchitará como lo hacen las flores que se plantan en esa fiesta en honor del dios¹⁵⁷.

Sin embargo, Sócrates es consciente del provecho de la escritura contra el olvido, puesto que reconoce la utilidad de las letras como una ayuda para la falta de memoria en determinado momento. En el caso de Fedro, por ejemplo, es útil tener el texto escrito a la mano por si llega a olvidar las líneas del diálogo de Lisias¹⁵⁸, posiblemente, por esta razón ocultó a Sócrates la presencia del texto. En *Fedro*, Sócrates acepta la utilidad de la escritura, sobre todo, en la época de vejez:

Más bien, los jardines de las letras, según parece, los sembrará y escribirá como por entretenimiento; y al escribirlas, atesora recordatorios (ὑπομνήματα), 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 de todo cuanto con esto se hermana, él, en cambio, pasará, como es de esperar, su tiempo distrayéndose con las cosas a las que se refería¹⁵⁹.

Aquí Sócrates está confirmando la postura de Thamus, según la cual los textos escritos son recordatorios (ὑπομνήματα), pero esta vez reconoce el para qué de su uso, pues afirma que estos recordatorios sirven para la vejez o “edad del olvido”; también, señala que producir discursos es un entretenimiento productivo. De este modo, se deduce que estos discursos resultan útiles no sólo al anciano sino también para aquellos que siguen sus huellas. Por esta razón señala Fedro: “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

¹⁵⁷ GARCÍA. Op. Cit., p. 309.

¹⁵⁸ GRISWOLD, Charles. Dialogue and Writing. En: Self-Knowledge in Plato's Phaedrus. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press. 1988. p. 205.

¹⁵⁹ PLATÓN. Fedro. Op. Cit., 276 d.

todas las otras cosas a las que te refieres”¹⁶⁰. De cierta forma Sócrates, aunque no reconoce en la escritura un tipo de memoria artificial –descrita en el primer capítulo–, sí pudo ver una de las mayores ventajas que posee la escritura, puesto que parece aceptar que las letras ayudan a preservar la información en el tiempo, en tanto ve en ellas un antídoto contra el olvido¹⁶¹, al menos del causado por la vejez.

La escritura, también, puede tomarse con seriedad, siempre y cuando cumpla con unos requisitos: un alma adecuada y la dialéctica. Como afirma el filósofo:

Pero mucho más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas cuando alguien haciendo uso de la dialéctica y buscando 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 hombre¹⁶².

De estas palabras socráticas se puede deducir que la escritura también puede sembrar una semilla en las almas de los hombres, que pueda ayudar a despertar el verdadero conocimiento. Esta semilla es inmortal; porque, posee “una inmortalidad que depende de la maduración de las semillas, de la dialéctica –del movimiento– del *lógos*, no es el descubrimiento de un hecho, sino de un deseo, de una tarea, de un compromiso”¹⁶³. Para ello, se debe buscar un alma adecuada y hacer uso de la dialéctica, puesto que las palabras no pueden ayudarse a sí mismas y necesitan del diálogo vivo para su mejor entendimiento.

¹⁶⁰ *Ibíd.* 276 e.

¹⁶¹ Distinto del “fármaco para la memoria” propuesto por Theuth, pues la memoria para Platón es la anamnesis, y ésta ya se encuentra conservada en el alma.

¹⁶² *Ibíd.* 276 e -277 a.

¹⁶³ LLEDÓ. El surco del tiempo. *Op. Cit.*, p. 195 - 196.

A continuación, Sócrates realiza una crítica a todos aquellos poetas, oradores, políticos y sofistas que sólo se interesan por la persuasión sin examinar el conocimiento que están brindando con sus obras, y sobre todo sin implantar esa semilla en el alma de sus oyentes. Al mismo tiempo deja claro que ese buen hacedor de discursos debe haber encontrado primero la verdad en su alma, para después poder brindar discursos con simiente a las almas de los demás. Las palabras de Sócrates son las siguientes:

Pero el que sabe que en el discurso escrito sobre cualquier tema hay, necesariamente, un mucho de juego, y que nunca discurso alguno, medido o sin medir, merecería demasiado el empeño de haberse escrito, ni de ser pronunciado tal como hacen los rapsodos, si criterio ni explicación alguna, y únicamente para persuadir, y que, de hecho, los mejores de ellos han llegado a convertirse en recordatorio del que ya lo sabe; y en cambio cree, efectivamente, que en aquellos que sirven de enseñanza, y que se pronuncian para aprender –escritos realmente en el alma– y que, además, tratan de cosas justas, bellas y buenas, quien cree, digo, que en estos solos hay realidad, perfección y algo digno de esfuerzo y que a tales discursos se les debe dar nombre como si fueran legítimos hijos –en primer lugar el que lleva dentro de él y que está como originado por él, después, todos los hijos o hermanos de éste que, al mismo tiempo, han enraizado según sus merecimientos en las almas de otros–, dejando que los demás discursos se vayan enhorabuena; un hombre así, Fedro, en tal cual, probablemente, yo y tú deseáramos que tú y yo llegáramos a ser¹⁶⁴.

Finalmente, Sócrates envía a Fedro a anunciar las conclusiones de su conversación a Lisias y a todos aquellos que componen discursos, acerca de la importancia del contenido –la verdad–, y de la limitación que tiene la escritura, pues el texto escrito necesita, además de la lectura en público, una explicación por parte del autor. Y revela, por fin, el posible nombre del buen hacedor de discursos: el filósofo. La conversación es transcrita a continuación:

SÓC. –Bueno, ya nos hemos entretenido como corresponde con los discursos. Ahora ve tú y anuncia a Lisias que nosotros, bajando al arroyo y al santuario de las ninfas, hemos oído palabras que teníamos que decir a Lisias y a cualquier otro que se dedique a componer discursos, y a Homero y a quienquiera que, a su vez, haya compuesto poesía, sin acompañamiento o con él, y, en tercer lugar, a Solón y a todo el que haya llegado a cuajar

¹⁶⁴ PLATÓN. Fedro. Op. Cit., 277 e - 278 b.

sus palabras políticas en los escritos, bajo el nombre de Leyes. Y lo que hemos de anunciar e que si, sabiendo cómo es la verdad, compuso esas cosas, pudiendo acudir en su ayuda cuando tiene que pasar a probar aquello que ha escrito, y es capaz con sus palabras de mostrar lo pobre que quedan las letras, no debe recibir su nombre de aquellas cosas que ha compuesto, sino de aquellas que indican su más alto empeño.

FED. -¿Qué nombre le pondrías, entonces?

SÓC. -En verdad que llamarle sabio me parece, Fedro, venirle demasiado grande, y se le debe otorgar sólo a los dioses; el de filósofo, o algo por el estilo, se acoplaría mejor con él y le sería más propio.

FED. -Y en nada estaría fuera de lugar¹⁶⁵.

Con esta afirmación y con una plegaria a Pan Sócrates termina la discusión acerca de la escritura.

2.2. CARTA SÉPTIMA

Una vez analizada la posición platónica de la escritura en *Fedro*, el estudio no estaría completo sin una exposición de la *Carta Séptima*, la cual confirma lo ya expuesto por Platón sobre este tema, y añade cuáles cosas deben ponerse por escrito y cuáles son ajenas a la escritura. Además, en *Fedro* se realizó un análisis de la escritura a través del diálogo de los personajes: Sócrates y Fedro, mientras que en esta carta se puede apreciar directamente, sin intermediarios, qué piensa Platón; teniendo en cuenta que la obra platónica –salvo por las cartas– se encuentra escrita en forma de diálogos.

La *Carta Séptima*, forma parte de un conjunto de trece cartas de una correspondencia mantenida por Platón con altos funcionarios de gobierno siciliano, entre ellos se encuentran Dionisio,

¹⁶⁵ Ibíd. 278 b-c.

gobernante de Sicilia; Dión, que derrocó a Dionisio y se tomó el poder; y los gobernantes seguidores de éste último, después de su asesinato. Estas cartas responden al deseo de Platón de llevar su visión política a la práctica, y de ver en el poder a un gobernante-filósofo, que haya obtenido el verdadero conocimiento y actúe conforme a él, ya que sólo a partir de la filosofía verdadera “es posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la vida privada”¹⁶⁶. Pero esta empresa no pudo llevarse a cabo, ya que Dionisio no se mostró interesado en recorrer el arduo camino de la filosofía y se llenó de conocimientos banales, y Dión que daba gran importancia a la virtud, fue asesinado sin poder cumplir con su objetivo de gobernar justamente. Por esta razón, Platón dirige la *Carta Séptima* a los parientes y amigos de Dión después de su asesinato, dándoles consejos acerca del buen gobierno.

En cuanto a las letras, Platón aprovecha la ocasión para expresar su preocupación acerca de la escritura de temas importantes para la filosofía, manifestando que según, algunos rumores, Dionisio puso por escrito temas filosóficos, según la opinión de Platón, sin haberlos comprendido completamente, y sin entender que el verdadero conocimiento no puede delegarse a la escritura. Por ello, señala que él no pone por escrito este tipo de temas, que, por su naturaleza, no pueden ser enseñados, sino que deben brotar espontáneamente del alma, como ya ha sido manifestado anteriormente. Las palabras del filósofo son las siguientes:

Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate estos temas; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente¹⁶⁷.

¹⁶⁶ PLATÓN. Carta VII. En: Diálogos. Tomo VII. Madrid: Gredos. 1999. 326 a.

¹⁶⁷ *Ibíd.* 341 c.

Para explicar esto, utiliza el argumento de los cinco elementos, según el cual hay cinco elementos en el proceso del conocimiento: el primero es el nombre; el segundo, la definición; el tercero, la imagen; el cuarto, el conocimiento; y, el quinto, el objeto en sí mismo. Si se hace referencia al conocimiento del círculo, por ejemplo, se tiene que el nombre sería “círculo”; la definición, que está compuesta de nombres y predicado sería: “aquello cuyos extremos distan por todas partes por igual del centro”¹⁶⁸; la imagen, sería aquella representación material y gráfica que hacemos del círculo, “que se dibuja y se borra, se torna en círculo y se destruye pero ninguna de estas cosas le ocurre al círculo mismo al que se refieren todas las representaciones, pues es distinto a todas ellas”¹⁶⁹; el cuarto elemento tiene que ver con el alma, y estaría formado por “el conocimiento, la inteligencia, la opinión relativa a estos objetos: todo ello debe considerarse como una sola cosa, que no está ni en las voces ni en las figuras de los cuerpos, sino en las almas”¹⁷⁰; y, el quinto elemento, el objeto mismo, es aquello cognoscible y real que hace que un círculo sea un círculo. Para acceder a estos saberes se debe tener en cuenta la educación y la naturaleza de los hombres, por lo cual los hombres se dividen en categorías: algunos sólo son capaces de ver la imagen, otros están buscando el conocimiento dentro de su alma, mientras que sólo unos pocos, llamados filósofos, son capaces de acceder directamente al conocimiento de las cosas mismas.

Los conocimientos supremos, del cuarto y quinto nivel no se pueden poner por escrito, pues son doctrinas que cada uno debe comprender a partir de su propia alma; por ello, las personas

¹⁶⁸ *Ibíd.* 342 c.

¹⁶⁹ *Ibíd.*

¹⁷⁰ *Ibíd.*

conocedoras de estos temas no entregan este tipo de conocimiento a un público inexperto. En palabras de Platón:

Si Dionisio o cualquier otra persona de mayor o menor categoría ha escrito un libro sobre las elevadas y primordiales cuestiones referentes a la naturaleza, en mi opinión es que no ha oído ni aprendido doctrina sana alguna sobre los temas que ha tratado, ya que, de no ser así, habría sentido el mismo respeto que yo hacia tales verdades y no se habría atrevido a lanzarlas a un ambiente disorde o inadecuado¹⁷¹.

Y, tampoco, se deben confiar estas verdades a la escritura como recordatorio, “pues no hay peligro de que se olviden una vez que han penetrado en el alma”¹⁷². Con esto, Platón deja en claro la seriedad que reviste al verdadero conocimiento, como ya lo había afirmado en *Fedro*, que lleva a no poner estos temas por escrito, para evitar su entrega a manos inexpertas o no preparadas para estos asuntos, como se expone en el pasaje que se reproduce en seguida: “Precisamente por ello cualquier persona se guardará muy mucho de confiar por escrito cuestiones serias, exponiéndolas a la malevolencia y a la ignorancia de la gente”¹⁷³. Por esta razón, Platón recomienda tener prudencia con los textos escritos, sobre todo con aquellos que pretenden presentar temas serios:

Cuando se ve una composición escrita de alguien, ya se trate de un legislador sobre leyes, ya sea de cualquier otro tema, el autor no ha considerado estas cuestiones como muy serias, ni él mismo es efectivamente serio (...) Mientras que si él hubiera confiado a caracteres escritos estas reflexiones como algo de gran importancia, «entonces seguramente es que, no los dioses, sino los hombres, le han hecho perder la razón»¹⁷⁴

Ahora bien, la información de esta carta y del *Fedro*, puede ser complementada con la presentación de un relato que se encuentra en el diálogo *Timeo*, como se presenta a continuación.

¹⁷¹ Ibíd. 344 d.

¹⁷² Ibíd. 344 d-e.

¹⁷³ Ibíd. 344 c.

¹⁷⁴ Ibíd. 344 c-d.

2.3. TIMEO

Timeo también aporta elementos importantes para esclarecer la concepción platónica de escritura. Este diálogo es considerado un escrito de vejez en Platón, en el que se desarrolla una conversación donde intervienen cuatro personajes: Sócrates, Timeo, Critias y Hermocrates, aunque el último no se encuentra presente. En el diálogo hay tres grandes intervenciones de: Sócrates, Critias y Timeo, y cada una presenta un tema en particular. Sócrates hace un resumen acerca de cómo debe organizarse el gobierno del estado ideal, descrito en *República*, y manifiesta su deseo de ver esta forma de gobierno en acción; Critias presenta una introducción de un discurso que ejemplifica esta petición, en el que se aprecia cómo la antigua ciudad de Atenas, donde los guerreros estaban organizados como describió Sócrates, detiene el avance del poderoso ejército Atlante, aunque la isla Atlántida es destruida y el ejército griego se hunde junto con ella; y, finalmente, por acuerdo de los personajes del diálogo, Timeo expone la creación del mundo. Con esta intervención finaliza el diálogo *Timeo*, y la exposición prometida por Critias continúa en otro diálogo platónico que lleva su nombre.

En la introducción de Critias, en *Timeo*, mediante un diálogo entre Solón y un sacerdote de la ciudad egipcia de Sais, se presenta que el relato de lo sucedido en la isla Atlántida se perdió debido a dos factores: la muerte de los hombres que conocían la historia y la inexistencia por intervalos de tiempo de la escritura en el pueblo griego. La muerte de los hombres que conocían el relato se da como producto de las destrucciones periódicas, por fuego y agua, que se producen en la tierra, las cuales disminuyen, y, en algunas ocasiones, acaban con los hombres de

determinadas regiones; aunque, los egipcios han sido favorecidos por el Nilo en este aspecto.

Como afirma el sacerdote de Sais:

Se produce una desviación de los cuerpos que se mueven en el cielo alrededor de la tierra, a través de largos intervalos, lo que provoca la destrucción de lo que está sobre la tierra por un exceso de fuego. Entonces todos los que habitan en las montañas y en los lugares elevados y secos perecen más fácilmente que los que viven junto a los ríos y el mar. Pero a nosotros el Nilo, nuestro salvador en otras ocasiones, también con su crecida nos salva de esta adversidad. En cambio, cuando los dioses sumergen la tierra en las aguas para purificarla, se salvan solo los que habitan en las montañas, vaqueros y pastores, por el contrario los que viven en vuestras ciudades son arrastrados por los ríos hacia el mar. Pero, en este país, ni entonces ni otras veces el agua discurre desde arriba a las tierras, sino que, por el contrario, siempre mana desde abajo naturalmente. De ahí que por esta razón se dice que las tradiciones de este país se conservan desde la más remota antigüedad¹⁷⁵.

Debido a estas destrucciones periódicas la escritura no es constante en algunos pueblos, como sucedió con el griego, donde la escritura ha estado presente de manera intermitente, debido a las catástrofes por fuego y agua, a diferencia de la ciudad egipcia de Sais, que por haberse salvado de ellas, y sobre todo, por haber conservado la historia por escrito en los templos, ha conseguido preservar incluso los relatos griegos. Las palabras del sacerdote se citan a continuación:

De todo lo que tengamos noticia, aquí o en otro lugar, y conozcamos por haberlo escuchado, si es algo bello o grande o relevante, está todo escrito desde la antigüedad aquí en los templos y preservado. Sin embargo, cada vez que, entre vosotros y en otros lugares, se encuentra disponible recientemente la escritura y todo cuanto necesitan las ciudades, tras intervalos regulares, vuelve de nuevo como una enfermedad, el torrente del cielo se precipita sobre vosotros, y solo deja de entre vosotros a los analfabetos y los incultos. Así que nuevamente os volvéis como niños desde el principio, sin saber nada de lo que, ni aquí ni entre vosotros, ha sucedido en los tiempos antiguos¹⁷⁶.

Mientras la conservación de la información se confiaba a la escritura, la transmisión se realizaba de manera oral. El sacerdote egipcio comenta a Solón que ha estudiado los escritos del templo,

¹⁷⁵ PLATÓN. Timeo. Trad. José María Zamora. Madrid: Abada. 2010. 22 d-e.

¹⁷⁶ *Ibíd.* 23 a-b.

pero a la hora de transmitirle el relato de la Atlántida lo realiza de manera oral, prometiendo revisar más adelante los documentos con Solón, cosa que no ocurre en transcurso del diálogo. El hecho se describe en las siguientes líneas:

Desde nuestra ordenación, según figura inscrito en nuestros libros sagrados, han transcurrido ocho mil años. Por consiguiente, te describiré brevemente las leyes de tus conciudadanos de hace nueve mil años, y de sus hazañas la más hermosa que hayan llevado a cabo. Pero los pormenores exactos de todo esto los revisaremos ordenadamente otra vez, cuando tengamos tiempo, siguiendo los textos mismos¹⁷⁷.

Ahora bien, una vez analizado el pensamiento de Platón sobre la escritura en los diálogos *Fedro* y *Timeo*, y en la *Carta Séptima*, se hace necesario dilucidar aspectos que ya fueron abordados en este capítulo y en el anterior, como son: ¿Cuál es la relación entre la escritura y la memoria?, ¿qué concepción tiene Platón de la escritura? y ¿qué posición tomó acerca de la tecnología? Esto se realizará en el próximo capítulo.

¹⁷⁷ Ibíd. 23 e - 24 a.

3. MEMORIA, ESCRITURA Y TECNOLOGÍA

El presente capítulo surge de la necesidad de aclarar ciertos temas y de matizar algunos aspectos relevantes en la investigación, por ello, puede considerarse una síntesis entre los dos capítulos precedentes. Aquí se van a analizar aspectos como la relación entre los diversos tipos de memoria, el correcto uso de la escritura y la relación entre escritura y tecnología.

3.1. RELACIÓN ENTRE LA MEMORIA Y LA ESCRITURA

En los análisis realizados se encontraron tres tipos de memoria: la *memoria viva*, la *memoria artificial* y la ἀνάμνησις (reminiscencia). Las dos primeras clases de memoria son formas de transmitir la información y se encuentran relacionadas, por lo menos en este trabajo, con la cultura griega en general, y la última es propuesta por Platón, en oposición a las otras dos, pues sin reconocerles, en *Fedro*, el estatus de memoria, critica aspectos que corresponden a ellas.

La tecnología oral de comunicación —que en la cultura griega se utilizó desde la edad oscura y convivió con la escritura durante siglos— a través de la *memoria viva* cumplía la función enciclopédica de conservar la tradición, entendida como el conjunto de hechos del pasado, conocimientos, hábitos y costumbres propios del pueblo griego. La información se actualizaba constantemente y se transmitía oralmente de generación en generación, una tarea que era realizada por los aedos, cuyo vehículo era la poesía. De ahí proviene el nombre de “memoria

viva”, porque los aedos almacenaban la tradición y la mantenían viva a través de la oralidad, contextualizándola en cada momento para su transmisión a los individuos.

La escritura alfabética llega a Grecia en el siglo VIII a.C, pero sólo se comienza a aplicar en forma hasta el siglo VII a.C., con ella llegó a la sociedad griega un nuevo tipo de memoria, que complementó a la oralidad: la *memoria artificial*. La oralidad tenía el problema de no poder sobrevivir a los individuos particulares, necesitaba de la memoria individual de los integrantes de la sociedad para su supervivencia, mientras que la escritura trajo una memoria externa, que no necesitaba del individuo para subsistir, y artificial, porque se fijaba en superficies materiales como la cerámica, la madera, el papiro, entre otros materiales. Este tipo de memoria era más efectiva para conservar la información en el tiempo, porque no dependía de la memoria individual para su conservación, en otras palabras, podía sobrevivir a la desaparición de los individuos.

Platón, sin mencionarlo abiertamente, por lo menos en *Fedro*, se está manifestando contra las dos formas de conservar la información, ya mencionadas, presentando la memoria en relación al alma. Por esta razón, en este diálogo concibe la memoria como ἀνάμνησις, que es entendida como la reminiscencia propia del alma, del conocimiento que aprendió antes de caer en el cuerpo; teniendo en cuenta que en el alma está contenida ya toda la verdad y todo el conocimiento que busca el ser humano. Este conocimiento se despierta a través de la Dialéctica, la cual mediante preguntas y respuestas logra aflorar ese conocimiento contenido en el alma humana. En esto

consiste la enseñanza, propuesta por Platón, que no viene dada desde fuera, sino que se encuentra relacionada con la verdad conocida por el alma.

Como fue expuesto anteriormente, en el diálogo *Fedro*, se presenta un mito egipcio que muestra cómo el dios Theuth inventa las letras y Thamus, el emperador, se encarga de juzgar su utilidad para los egipcios. Aquí Theuth presenta la escritura como una memoria artificial que puede hacer más memoriosos a los hombres, pues puede conservar la memoria en el tiempo. Thamus, por su parte, critica fuertemente esta postura, pues, según su concepción, la memoria es interna, proviene del alma, y se encuentra relacionada con la verdad, en otras palabras, entiende la memoria como ἀνάμνησις (reminiscencia). De esta manera la escritura, al estar constituida por caracteres ajenos al alma, queda relegada a ser un simple recordatorio (ὑπομνήσεως), es inferior a la memoria, y, como tal, no brinda un verdadero conocimiento.

Platón, en *Fedro*, defiende la postura de Thamus, incluso, llega a definir la escritura como apariencia de sabiduría, realizando una crítica a los hacedores de discursos en Grecia –oradores y sofistas– que presentan discursos escritos, cuyo contenido no está relacionado con la verdad, para que otra persona los lea en público y pueda dar así la apariencia de poseer conocimiento sobre dicho tema. En este diálogo, el personaje Fedro lee un discurso de Lisias, un famoso orador griego, con el que cree tener un conocimiento sobre el amor, y en el transcurso del diálogo Sócrates le muestra cómo únicamente ese texto escrito presenta una apariencia de sabiduría, en lugar de un conocimiento verdadero.

Por otro lado, en *Timeo* reaparece la postura de Thamus –sin ser mencionado directamente en el texto–, en una intervención de Critias, un personaje del diálogo. En un plano diferente al del conocimiento, específicamente en el ámbito social, la escritura es presentada como una “memoria artificial”¹⁷⁸, unos “caracteres ajenos” sobre un soporte material, es concebida como algo externo que permite guardar la información en el tiempo con independencia de la oralidad, por lo menos para su conservación. En este diálogo se muestra cómo en la ciudad de Sais, en Egipto, fue guardado por escrito en el templo el relato de la lucha legendaria que mantuvieron los antiguos ciudadanos griegos contra los soldados del imperio de la isla Atlántida, mientras que este relato fue olvidado en Grecia por la muerte de los hombres conocedores de este relato, a causa de una de las destrucciones periódicas que suceden en la tierra cada cierto tiempo, y por la inexistencia de la escritura.

La escritura aparece como la gran salvadora del relato de esta lucha, porque la fijación por escrito de lo acontecido, permitió al sacerdote recordar lo sucedido y narrarlo posteriormente a Solón, como afirma el sacerdote: “De todo lo que tengamos noticia, aquí o en otro lugar, y conozcamos por haberlo escuchado, si es algo bello o grande o relevante, está todo escrito desde la antigüedad aquí en los templos y preservado”¹⁷⁹.

Este personaje incluso se atreve a llamar “niños” a los griegos por su falta de memoria artificial al respecto, ya que los hombres han perecido por causa de los desastres naturales periódicos y la escritura sólo ha estado presente por cortos periodos de tiempo. El pasaje es el siguiente:

¹⁷⁸ Teniendo que esta terminología no es de Platón, sino que es producto de análisis del siglo XX acerca del tema.

¹⁷⁹ PLATÓN. *Timeo*. Trad. José María Zamora. Madrid: Abada. 2010. 23 a.

Entonces uno de los sacerdotes, que era muy anciano, le advirtió: “Solón, Solón, vosotros los griegos sois siempre niños; no hay un griego viejo”. Al escucharlo, Solón le preguntó: “¿Qué quieres decir con eso esto?” Y el sacerdote le respondió: “Todos vosotros sois jóvenes de alma; pues no tenéis en ella ninguna opinión antigua, transmitida oralmente desde el pasado, ni tampoco ningún conocimiento cano por el tiempo (...)Sin embargo, cada vez que, entre vosotros y en otros lugares, se encuentra disponible recientemente la escritura y todo cuanto necesitan las ciudades, tras intervalos regulares, vuelve de nuevo como una enfermedad, el torrente del cielo se precipita sobre vosotros, y solo deja de entre vosotros a los analfabetos y los incultos. Así que nuevamente os volvéis como niños desde el principio, sin saber nada de lo que, ni aquí ni entre vosotros, ha sucedido en los tiempos antiguos¹⁸⁰”.

Sin embargo, para Platón la escritura no puede reemplazar la forma oral de comunicación. Esto se ve reflejado cuando el sacerdote, a pesar de tener los textos por escrito, le narra la historia a Solón y promete que posteriormente pueden revisar los textos, con las siguientes palabras: “Pero los pormenores exactos de todo esto los revisaremos ordenadamente otra vez, cuando tengamos tiempo, siguiendo los textos mismos”¹⁸¹. Confirmando, así, una vez más, la superioridad de la oralidad dialéctica sobre la escritura en el pensamiento platónico.

Así, tanto en *Timeo* como en *Fedro* se puede observar que la escritura necesita ser complementada por la oralidad. Pero no es cualquier tipo de oralidad, sino de una especial defendida por Platón y los filósofos precedentes a él, que dista completamente de la oralidad poética descrita en el primer capítulo, como se verá a continuación.

¹⁸⁰ Ibíd. 22 b - 23 b.

¹⁸¹ Ibíd. 23 e - 24 a.

3.2. LA NUEVA ORALIDAD

Como se observó en el primer capítulo la poesía griega arcaica tenía dos funciones: la transmisión de la tradición y la educación. Mediante la memorización de este tipo de poesía, se educó durante siglos a los ciudadanos, quienes se formaban aprendiendo y aplicando los poemas de Homero y Hesíodo. El mecanismo utilizado por esta oralidad estaba constituido por el lenguaje métrico y los actos corporales. La métrica utilizaba el verso, el ritmo y las fórmulas (frases “prefabricadas” utilizadas en la composición oral). Los actos corporales eran los movimientos de pies y manos que eran suscitados en el auditorio al ritmo de la recitación y acompañados por la lira. Los oyentes, que se relajaban y distraían al compás del aedo, terminaban actuando, luego, de acuerdo con lo escuchado.

Los filósofos fueron los primeros en darse cuenta de esta situación y tomar acción al respecto, encargándose de reestructurar aquel sistema e instaurar un nuevo tipo de oralidad: la oralidad dialéctica. Esta nueva oralidad pudo surgir gracias a la escritura y el pensamiento conceptual que ella estaba generando, en palabras de Reale:

En el desarrollo y el triunfo de la escritura, fue determinante precisamente la reestructuración conceptual del pensamiento llevada a cabo por los filósofos, los que, por largo tiempo, operaron mayormente en la dimensión de la oralidad o, incluso, como Tales y Sócrates, en forma exclusiva en el ámbito de aquella oralidad¹⁸².

¹⁸² REALE, Giovanni. Platón: en búsqueda de la Sabiduría Secreta. Barcelona: Herder. 2001. p. 77.

En la poesía de Homero y Hesíodo las explicaciones de los fenómenos se encontraban ligadas a personajes, por ejemplo, la justicia era representada como una diosa, al igual que la Cólera de Aquiles era un personaje de la *Iliada*; los filósofos presocráticos se encargaron de realizar la abstracción de estos fenómenos y de explicarlos racionalmente, “los presocráticos crearon un nuevo modo de pensar y, en consecuencia, un nuevo lenguaje, nuevos términos y una nueva sintaxis”¹⁸³. La tarea principal de ellos consistió, según Havelock, en preparar el terreno conceptual para la filosofía futura:

Los presocráticos eran, en lo esencial, pensadores orales, profetas de lo concreto vinculados por muy viejos hábitos al pasado y a las formas de expresión que también eran formas de experiencia; pero estaban empeñados en elaborar un vocabulario y una sintaxis que valieran para un nuevo futuro, para el momento en que las ideas tuvieran que expresarse en categorías organizadas según una sintaxis adecuada al pensamiento abstracto. Esta fue su tarea fundamental, en la cual invirtieron la mayor parte de sus energías. De modo que, lejos de inventar sistemas al modo de los filósofos posteriores, lo que hicieron fue consagrarse a la tarea primaria de inventar un lenguaje que hiciera posible los sistemas futuros¹⁸⁴.

Un ejemplo de los filósofos que rompían con la forma tradicional de poesía fueron Jenofonte y Parménides. Jenofonte de Colofón, semejante a lo que hizo Platón con la escritura, utilizó la poesía para atacar la misma poesía, criticando la forma como ésta presenta los dioses, como se puede observar en el siguiente pasaje:

Homero y Hesíodo atribuyen a los dioses
todo lo que es vergüenza y baldón:
robar, cometer adulterio, engañarse unos a otros¹⁸⁵.

¹⁸³ *Ibíd.* p. 81.

¹⁸⁴ HAVELOCK, Eric. Prefacio a Platón. Madrid: Visor. 1994. p. 13.

¹⁸⁵ Jenofonte citado por Reale. REALE, Giovanni. Platón: en búsqueda de la Sabiduría Secreta. Barcelona: Herder. 2001. p. 83.

Parménides, también escribía en verso, pero sus versos poseían un estilo diferente al épico, como señala Reale: “los estudiosos han destacado la falta de belleza y la rudeza de los versos del poema de Parménides. Y ciertamente, si se lo lee con gusto homérico, se tiene exactamente esa impresión, pues Parménides echa por tierra el modo de pensar de Homero, aunque continúa expresándose con el mismo instrumento”¹⁸⁶. Su logro más significativo fue su famoso poema sobre el “ser”, un concepto que ciertamente no aparece en Homero.

Estos y otros escritos filosóficos sembraron las bases del pensamiento conceptual que permitió el florecimiento de esta nueva oralidad en Sócrates, con su método refutatorio y mayeúutico. La dialéctica Socrática no estaba tan desarrollada como la de Platón, como señala Havelock: “la función original de la pregunta dialéctica consistía sencillamente en forzar al interlocutor a repetir una afirmación ya hecha, dando por sentado que en dicha afirmación había algo insatisfactorio y que resultaría mejorada al expresarse de otra manera”¹⁸⁷.

Este procedimiento socrático permitió el desarrollo de la dialéctica platónica, que como se ha visto, no era nueva para su época, pero fue presentada como una oralidad más elaborada, que permitía el acceso al verdadero conocimiento. De ahí que Platón se manifestara abiertamente contra el sistema educativo impuesto por la poesía tradicional, que no permitía a los oyentes determinar si lo que estaban recibiendo era no verdad, al no encontrarse basada en el pensamiento racional.

¹⁸⁶ REALE. Platón en búsqueda de la sabiduría secreta. Op. Cit., p. 84.

¹⁸⁷ HAVELOCK. Prefacio a Platón. Op. Cit., p. 196.

La Dialéctica es un tema que está desarrollado en varios diálogos de Platón, y que dada su complejidad y los objetivos establecidos no puede ser abordada con profundidad en la presente investigación, aunque se puede dar una pequeña aproximación a ella. Ignacio García presenta la Dialéctica como un “método y proceso de aprehensión de lo inteligible e inmutable”¹⁸⁸. Este método presenta una serie de pasos para ascender hasta llegar al verdadero conocimiento, que consiste en la aprehensión de las Formas inteligibles, lo cual es posible a medida que se consiga un “progresivo alejamiento de lo sensible”¹⁸⁹. Esta tarea es emprendida por aquél que desea seguir el camino filosófico, en el cual se “concibe el filosofar como algo esencialmente dialógico, como una búsqueda a través de tentativas, de preguntas y respuestas, convirtiéndose así en una indagación que es, al mismo tiempo, un modo de vida”¹⁹⁰.

La palabra *διαλεκτική* traduce “concerniente a la discusión”¹⁹¹, *ἡ διαλεκτική τέχνη* es la expresión utilizada por Platón para referirse a “la técnica Dialéctica” en *Fedro*¹⁹²; entonces, se puede afirmar que la Dialéctica platónica es una técnica de la discusión, pero no cualquier tipo de discusión, sino una basada en la razón, que utiliza el discurso y la argumentación. Pues, el objetivo de este método es, a partir de la discusión racional, acceder al verdadero conocimiento. Por esta razón, Sócrates en *Fedro*, dedica una parte de su intervención al análisis del discurso de

¹⁸⁸ GARCÍA, Ignacio. El jardín del alma: Mito, Eros y escritura en el Fedro de Platón. [En línea]. Tesis de Doctorado no publicada. Salamanca: Universidad de Salamanca. 2009. p. 240.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ *Ibid.* p. 252.

¹⁹¹ PABÓN, José. Diccionario Manual Griego - Español. Barcelona: Vox. 2007. p. 140.

¹⁹² PLATÓN. Fedro. En: Diálogos. Tomo III. Madrid: Gredos. 1988. 276 e.

Lisias y la exposición de unas pautas para la elaboración de los discursos¹⁹³. Además, la Dialéctica era el método utilizado en la Academia para la enseñanza, y se puede decir que constituye la propuesta platónica frente a la oralidad poética.

Pero el método Dialéctico también puede utilizar la escritura, con la condición de que no pretenda ocupar el lugar de la discusión. Sócrates manifiesta su preocupación acerca de la verdad del discurso, señalando que éste debe manifestar el verdadero conocimiento y, que la escritura es sólo un reflejo de “ese discurso lleno de vida y de alma, que tiene el que sabe”¹⁹⁴. De esta manera, el texto escrito es presentado como un niño que necesita la ayuda del “padre” para poder defenderse a sí mismo, porque le hace falta la Dialéctica, esa discusión con el oyente, para ayudarlo a comprender la verdad.

En suma, se puede decir que Platón defiende un “nuevo” tipo de oralidad, denominado oralidad dialéctica, que difiere totalmente de la oralidad poética, y busca orientar a las personas a encontrar esa verdad guardada en el alma. Además, este tipo de oralidad acepta la escritura, con la condición de ser considerada únicamente un reflejo del verdadero conocimiento, que, como tal, debe ser “ayudada” por su autor.

Ahora bien, si la escritura es insuficiente para transmitir el verdadero conocimiento, entonces ¿cuál es su utilidad según Platón? Esto se responderá a continuación.

¹⁹³ *Ibíd.* 262 d - 269 e.

¹⁹⁴ *Ibíd.* 276 a.

3.3. UTILIDAD DE LA ESCRITURA

Platón, que hizo uso de la escritura, no puede condenarla del todo, por ello reconoce cierta utilidad en ella. Específicamente reconoce tres ventajas de este medio de transmitir la información: ser un recordatorio para la vejez, un medio para implantar la semilla del conocimiento en los hombres, y un recurso para conservar la información con independencia de los individuos. Las dos primeras se encuentran en *Fedro*, y la última se presenta en *Timeo*.

Una de las ventajas de la escritura, presentada en *Fedro*, consiste en ser un recurso contra el olvido, puesto que los textos son recordatorios (ὑπομνήματα) para la vejez o “edad del olvido”, permitiendo rememorar al anciano y a sus seguidores el conocimiento de antaño, con la condición de que no se traten temas superiores, los cuales, según se afirma en la *Carta Séptima*: “no hay peligro de que se olviden una vez que han penetrado en el alma”¹⁹⁵. De esta manera, la escritura es entendida como un entretenimiento para la ancianidad que puede resultar útil para los discípulos y para el mismo anciano.

Aquí hay una relación con la segunda ventaja, también descrita en *Fedro*, según la cual la escritura aparece como un medio para incitar la indagación sobre el verdadero conocimiento guardado en el alma. Las letras facilitan una difusión mayor de ciertos contenidos que la palabra hablada, y permiten, como se mostraba con los jardines de Adonis, sembrar esa simiente que lleve a realizar investigaciones superiores, es decir, invitar a las personas a acceder al verdadero

¹⁹⁵ PLATÓN. Carta VII. En: Diálogos. Tomo VII. Madrid: Gredos. 1999. 345 e.

conocimiento. Quizás por esta razón confió Platón sus diálogos a la escritura, como una forma de despertar ese conocimiento que todo ser humano tiene dormido en su interior, y que sólo necesita esa chispa para salir a flote.

Por ello, es importante tener clara la relación juego - seriedad en la escritura, pues ella es un juego en la medida en que no puede utilizarse para tratar temas elevados, pero puede ser tomada con seriedad, como un germen, si se utiliza de la manera correcta: encontrando un alma adecuada y recurriendo a la dialéctica. Como afirma Sócrates:

Pero mucho más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas cuando alguien haciendo uso de la dialéctica y buscando 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 hombre¹⁹⁶.

Ahora bien, la tercera ventaja de la escritura, presente en *Timeo*, consiste en conservar la información en el tiempo, independientemente de la memoria individual de los miembros de la sociedad. Esta cualidad de la escritura constituye una continuación del mito de Theuth y Thamus, en el cual la voz de Theuth, el inventor de la escritura, aparece silenciada por la réplica realizada por el emperador a las letras. Aquí, es revivida la postura de Theuth, que concibe la escritura, ya no en un término individual como ocurría con la ἀνάμνησις, sino como un recurso social, una “memoria artificial” que puede conservar la información colectiva. Esto se encuentra ejemplificado en la forma como se preservó la historia de la isla Atlántida.

¹⁹⁶ PLATÓN. Fedro. Op. Cit., 276 e -277 a.

En este relato se muestra cómo se conservó la historia de la Atlántida gracias a su conservación escrita en los templos de la ciudad de Sais en Egipto; mientras que en Grecia fue olvidada por la muerte de los hombres que conocían dicho relato. Esto fue posible debido a que los egipcios, según el relato platónico, tenían la costumbre de conservar en sus templos toda información importante que llegaba a sus oídos, a diferencia del pueblo griego que tenía escritura por periodos cortos de tiempo, siendo como “niños”, frente su propia historia¹⁹⁷.

Como se ha observado, la escritura presenta algunas ventajas que pueden complementar la oralidad dialéctica, pero debe utilizarse con algunas reservas, de ahí que Platón realice algunas recomendaciones acerca de su uso. Por esta razón, al poner un discurso por escrito se deben tener en cuenta tres aspectos: el público, la defensa del escrito y cuáles temas pueden escribirse. En primer lugar, el escritor debe determinar cuidadosamente ante quienes presenta su trabajo, porque las letras requieren un alma receptora capaz de recibir la semilla que transmite el discurso y de hacerlas florecer con el tiempo; en segundo lugar, es necesario tener presente que el discurso no puede defenderse por sí mismo, por lo cual necesita la ayuda del “padre” o autor, quien mediante el diálogo defiende su postura y planta la semilla en el alma de sus oyentes; con ello se evita una incorrecta interpretación del texto, pues, como afirma Sócrates:

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 quienes 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 mismas¹⁹⁸.

¹⁹⁷ PLATÓN. Timeo. Op. Cit., 22 b - 23 b.

¹⁹⁸ PLATÓN. Fedro. Op. Cit., 275 d-e.

En tercer lugar, como fue descrito en la *Carta Séptima*, los elementos superiores del conocimiento no deben ser confiados a la escritura, sino que deben descubrirse por sí mismo, evitando de esta manera entregar conocimiento a personas no preparadas para comprenderlo.

Como lo afirma la famosa frase de Platón:

Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate estos temas; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente¹⁹⁹.

Ahora bien, una vez expuesta la utilidad para la escritura y las recomendaciones para su uso, sólo queda establecer la relación entre escritura y tecnología.

3.4. PLATÓN Y LA ESCRITURA COMO TECNOLOGÍA

Como se ha observado en la antigua Grecia confluyeron dos tecnologías de la información: la oralidad y la escritura. La oralidad fue una tecnología basada en el oído y en ciertos elementos, ya mencionados, como el ritmo, la métrica, la música y la danza²⁰⁰; durante mucho tiempo constituyó la forma de transmitir la tradición y para educar a los ciudadanos griegos. Su monopolio se acabó con la aparición de la escritura alfabética, que privilegió la vista sobre el oído, aunque el mundo griego utilizó siempre las dos tecnologías.

¹⁹⁹ PLATÓN. Carta VII. Op. Cit., 341 c.

²⁰⁰ Esta afirmación se encuentra basada en la concepción de Havelock (1994) acerca de la poesía griega arcaica, descrita en el primer capítulo.

Este argumento se encuentra basado en la teoría del siglo XX que presenta a la escritura alfabética como una tecnología que produjo cambios en el pensamiento griego, la cual es defendida por autores como Marshall McLuhan, Eric Havelock, y Walter Ong. Para McLuhan el alfabeto fonético logra la “abstracción del significado del sonido y la traslación de sonidos a un código visual (semejante al habla)”²⁰¹, lo que permite en primer lugar una separación entre el mundo del oído y el mundo visual, rompiendo, de cierta forma, la dependencia que tenía el hombre griego arcaico a la oralidad, en palabras de McLuhan: “Ninguna otra clase de escritura, sino la fonética, ha sacado jamás al hombre del mundo posesivo, de interdependencia total y de relación mutua que es la red auditiva”²⁰². Este cambio produjo una separación entre el pensamiento y la acción, pues como se había analizado anteriormente, los ciudadanos de oralidad griega eran totalmente pasivos a los dictámenes de la poesía y actuaban ciegamente conforme a ellos, mientras que la escritura fonética trajo consigo un desarrollo del pensamiento, el surgimiento del “hombre destribalizado”, descrito por McLuhan como: “el hombre conocedor del alfabeto (...) es un hombre escindido, un esquizofrénico, como lo han sido todos los hombres que saben leer desde la invención del alfabeto fonético”²⁰³.

Platón es consciente de este cambio en los sentidos, o por lo menos reconoce esa visualidad de la escritura al compararla, en *Fedro*, con la pintura. Sócrates, como fue expuesto anteriormente, realiza dicha comparación con las siguientes palabras:

²⁰¹ McLUHAN, Marshall. La galaxia Gutenberg. Barcelona: Planeta-Agostini. 1985. p. 33.

²⁰² *Ibíd.*

²⁰³ *Ibíd.*

Porque 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 silencios²⁰⁴.

En este pasaje se observa que la escritura es presentada como un instrumento destinado exclusivamente para la vista, similar a una pintura sobre un papiro, y, como tal, difiere completamente de la oralidad. Es evidente el cambio de los sentidos que se da entre la comunicación oral y la escritura, por ello, Sócrates, un ciudadano griego acostumbrado a recibir la información por medio de las palabras que llegan a su oído, aún espera que las letras pronuncien oralmente sus propias palabras. Pero es consciente que ellas, incluso leídas en voz alta, no pueden reemplazar la oralidad.

Además, aparte de la priorización de la vista, la escritura como tecnología produjo cambios en la mentalidad griega, como son: el criterio de verdad del discurso, el surgimiento del pensamiento conceptual, la argumentación y la actitud crítica. En primer lugar, se encuentra el cambio en el criterio de verdad del discurso, pues anteriormente la información transmitida por la poesía arcaica se encontraba basada en la tradición oral, entendida como el conocimiento incuestionable de los antepasados, mientras que con la aparición de la escritura alfabética surgió la “curiosidad” de buscar la fuente de lo dicho, lo que implicaba no aceptar como verdad aquello que no se ha verificado de una u otra forma. Esto se dio, por ejemplo, en la historia –que surge con la aparición de la escritura– donde “se tomó por costumbre, concretamente en los «historiadores»,

²⁰⁴ PLATÓN. Fedro. Op. Cit., 275 d.

de apoyar sus declaraciones en un testimonio visual directo o indirecto²⁰⁵. Igualmente, es importante recordar las palabras de Sócrates, en *Fedro*, sobre las encinas de Dodona:

El caso es, amigo mío, que, según se dice que se decía en el templo de Zeus en Dodona, las primeras palabras proféticas provenían 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 es cosa diferente, según sea el que hable y de dónde. Pues no te fijas únicamente en si lo que dicen es así o de otra manera²⁰⁶.

Aquí se puede observar cómo Sócrates reconoce que los jóvenes ya no aceptan como verdad únicamente lo dicho, sino que se preocupan por saber quién habla. Esta afirmación es corroborada por Lledó con las siguientes palabras:

La “simplicidad” de los antiguos se adecuaba a aquellas palabras que escucharon bajo la sutil presión del poder que las pronunciaba. La encina tras la que se ocultaba, probablemente, la voz del oráculo, otorgaba al lenguaje una forma sagrada e indiscutible. Un lenguaje que no es objeto del diálogo, sino que se profiere para el acatamiento de la verdad. La verdad es, entonces, causa de sumisión (...) Parece pues, como si la oralidad hubiera perdido su poder con esa curiosidad de los jóvenes que no aceptan ya la verdad representada por la sumisión a la “pura oralidad”, sino que preguntan por quién es el que habla y de dónde viene (...) A la monolítica confianza de los antiguos en esa verdad única y solitaria se opone esta sabiduría de los “nuevos” (...) La “nueva” actitud intelectual se interesa por esta verdad “diferente”, que brota de la concreta perspectiva de cada hombre²⁰⁷.

En segundo lugar, se dio el pensamiento conceptual, surgiendo conceptos como justicia, bien, ley, entre otros, que eran impensables en la poesía oral, que utilizaba metáforas en lugar de conceptos. La escritura ayudó a producir ese cambio relacionado con el pensamiento conceptual, según el cual, como fue explicado anteriormente, se creó una nueva sintaxis y se inventaron nuevas palabras para expresar conceptos, que no existían en el lenguaje homérico. En efecto, en

²⁰⁵ BRISSON, Luc. Platón, las palabras y los mitos. Madrid: Abada. 2005. 260 p. 8.

²⁰⁶ PLATÓN. Fedro. Op. Cit., 275 b-c.

²⁰⁷ LLEDÓ, Emilio. El Surco del Tiempo: meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria. Barcelona: Crítica. 1992. p. 89 - 93.

la presentación épica de la divinidad, por ejemplo, se representaban las relaciones de causa-efecto con personajes divinos, más adecuados para ser entendidos por el público a quien se encontraban dirigidos. Havelock explica esto con las siguientes palabras:

La “cólera” de Aquiles se convierte en un demonio divino, que destruye todo lo que se pone a su alcance, que impone a los aqueos “diez mil dolores” que “muchas imperecederas almas de héroes precipita al Hades, como un arquero que arrojase sus flechas, haciendo de los héroes “despojados para perros y aves todas” (...) a esta personificación de la cólera, entendiéndola como imagen especialmente creada para sustituir complicadas relaciones de causa y efecto por una expresión de mayor carga emotiva. La cólera de Aquiles no incurre directamente en ninguna de las acciones que se le achacan. Tiene por efecto el planteamiento de una situación desfavorable para el ejército griego, y esto, a su vez, trae consigo la derrota²⁰⁸.

Brisson muestra cómo se pasa de una personificación a un concepto mediante el proceso de abstracción:

Así, una entidad abstracta –la justicia, por ejemplo– se consideraba ya no sólo como la propiedad de ciertas acciones, un proceso institucional o incluso como una divinidad (=Dike) que manifiesta una de las cualidades de su padre Zeus, sino como una entidad autónoma, pudiendo ser considerada como el sujeto de una definición; tomaba el estatuto de norma absoluta que permite apoyar un juicio en actos planteados por una comunidad o por un individuo²⁰⁹.

Aquí se puede observar cómo la justicia que antes podía ser una propiedad, una divinidad o un proceso institucional, deja de ser un personaje en una narración y pasa a ser un concepto, como producto de un proceso de abstracción, en el cual “la palabra queda despojada de su particularidad, hasta alcanzar las dimensiones propias de un concepto”²¹⁰.

²⁰⁸ HAVELOCK, Eric. Prefacio a Platón. Madrid: Visor. 1994. p. 164.

²⁰⁹ BRISSON. Op. Cit., p. 9.

²¹⁰ HAVELOCK. Prefacio a Platón. Op. Cit., p. 240.

Havelock²¹¹ presenta a Platón como un pensador que basa su sistema en conceptos, concibiendo la teoría de las Formas como la culminación del proceso de abstracción iniciado por los presocráticos. Según esta concepción, el fundador de la Academia se basó en el pensamiento conceptual sin reconocerlo, puesto que “el platonismo pone toda su insistencia en la solicitud de que pensemos en entes o abstracciones mentales aisladas, apelando al lenguaje abstracto para describir o explicar la experiencia”²¹². Por esta razón, en los diálogos platónicos es común encontrar conceptos como virtud, justicia, amor, etc.

En tercer lugar, se dio paso al discurso argumentativo. El discurso se alejó de la métrica y de las Musas, y se privilegió “la argumentación, donde las partes del discurso pueden ser consideradas como elementos autónomos, y cuya significación presenta cierta independencia con respecto al todo del que se desprenden”²¹³. De ahí que Platón se empeñe, en *Fedro*, en dar las pautas para presentar un discurso correctamente²¹⁴. En cuarto lugar, surgió la actitud crítica, al poder consultar directamente los libros de autores particulares, liberados del poder incuestionable de la tradición, como lo señala Brisson: “la conservación de documentos escritos atribuidos particularmente a un individuo o a otro, a un grupo o a otro, y que se podían consultar directamente con más o menos facilidad favoreció el espíritu crítico”²¹⁵.

²¹¹ *Ibíd.* p. 237.

²¹² *Ibíd.*

²¹³ BRISSON. *Op. Cit.*, p. 8.

²¹⁴ PLATÓN. *Fedro. Op. Cit.*, 262 d - 269 e.

²¹⁵ BRISSON. *Op. Cit.*, p. 9.

Por ende, se puede afirmar que Platón estuvo inmerso en los cambios que produjo la escritura en la antigua Grecia, pudiendo apreciar y analizar algunos de ellos, pues fue consciente de que algo estaba cambiando en su época y se manifestó al respecto en *Fedro*; pero no atribuyó esos cambios directamente a la escritura. De esta manera, reconoce y critica el cambio del oído por la vista; valora la actitud crítica de los jóvenes, que ya no toman por verdad lo sino que se preocupan por indagar la fuente, a diferencia de los antiguos que creían a una piedra o una encina; aboga por la forma correcta de escribir un discurso; y utiliza el pensamiento conceptual, sobre todo, con su teoría de las Formas.

4. CONCLUSIONES

La presente investigación giró en torno a la pregunta: ¿cuál es la concepción de la escritura en *Fedro*? Para responder a este interrogante se realizó un análisis de mito de Theuth y Thamus. En dicho análisis se encontraron dos posturas diferentes de la escritura: la postura de Theuth, el dios egipcio creador de las letras, representa a la escritura como una memoria artificial; y la postura de Thamus, el emperador, concibe a la escritura como un simple recordatorio (ὑπομνήσεως), un reflejo del verdadero conocimiento.

La posición de Thamus se encuentra basada en el conocimiento, y es la postura defendida en *Fedro*. En ella se considera a la escritura como una apariencia de sabiduría, opuesta al conocimiento que se encuentra en el alma. Desde este punto de vista la escritura es vista como algo que viene de fuera, como algo ajeno al alma, por lo que no puede suministrar verdadero conocimiento. Las letras son entonces un simple recordatorio, incluso, son presentadas como perjudiciales para la memoria, que está relacionada con la ἀνάμνησις –el recuerdo que tiene el alma de cuando conoció la verdad antes de caer en el cuerpo–, porque llevan a creer que el conocimiento puede provenir de algo externo, en lugar del interior de cada individuo.

En esta postura se privilegia la oralidad sobre la escritura, se considera que la única forma de acceder al conocimiento guardado en el alma es a través de la Dialéctica, de una discusión racional, que puede ser entre maestro y discípulo, que permita acceder a ese conocimiento interno. En este panorama, la escritura, que es externa al alma, debe conformarse con ser

únicamente un reflejo del verdadero conocimiento, y su función consistiría en incitar al individuo a encontrar el saber dentro de sí mismo, teniendo en cuenta que no puede reemplazar a la oralidad. En otras palabras, se puede decir que la escritura es presentada como una herramienta capaz de reflejar el verdadero conocimiento pero incapaz de transmitirlo, como un complemento limitado de la oralidad.

Teniendo en cuenta esta limitación, Platón se encarga de presentar algunas recomendaciones para su uso. La primera condición para utilizar correctamente la escritura se encuentra en su contenido, pues ella debe reflejar el verdadero conocimiento; en segundo lugar, es importante reconocer que la escritura necesita de la aclaración por parte del autor para evitar las malinterpretaciones; y en tercer lugar, se debe tener en cuenta, como fue mostrado en la *Carta Séptima*, que como la escritura es un reflejo del verdadero conocimiento no puede tratar temas elevados, porque este conocimiento es exclusivo del alma.

Por otro lado, la postura de Theuth, el dios inventor de la escritura cuya voz es silenciada en *Fedro*, aparece desarrollada en otro escrito platónico: *Timeo*. Donde se conciben las letras, ya no en relación al conocimiento individual, sino a la sociedad y a la conservación de la información en el tiempo. Aquí se reconoce la ventaja de la escritura como una memoria artificial, una tecnología externa al hombre, guardada en materiales ajenos al cuerpo humano (como papiro, madera, cerámica, etc), que libera al hombre de la memoria individual para la preservación de la información. De esta manera, se muestra cómo en la ciudad de Sais en Egipto se conservó la historia de la lucha del antiguo ejército ateniense contra el imperio Atlante, gracias a que el relato

fue conservado por escrito en los templos; demostrando cómo el pueblo griego por carecer de escritura por largos periodos de tiempo ha perdido la información de acontecimientos importantes. Aunque, es importante tener presente que la oralidad sigue siendo la forma de transmisión por excelencia, pues la información fue conservada por medio de la escritura y, el sacerdote egipcio transmite la historia de manera oral a Solón.

De la misma manera, en el transcurso de la investigación, la escritura fue presentada como una tecnología que generó cambios en la cultura griega, los cuales fueron reconocidos por Platón, a pesar de no haberlos atribuidos a la ella; posiblemente por estar inmerso en una sociedad que estaba siendo modificada por el influjo de la escritura. Entre los cambios aceptados por el filósofo se encuentran: la priorización de la vista sobre el oído, la argumentación, y la actitud crítica de los jóvenes hacia la verdad recibida por la tradición. Asimismo, el fundador de la Academia, utilizó el pensamiento conceptual, producto de un cambio iniciado por la escritura, representado en los conceptos que constituyen su teoría de las Formas.

Otro aspecto encontrado en el trabajo tiene que ver con la relación entre la oralidad poética y la memoria viva. Puesto que la oralidad poética se basaba en la memoria viva para mantener la tradición y los conocimientos propios de la cultura griega, utilizando la memoria individual de los ciudadanos. Este tipo de oralidad durante mucho tiempo tuvo el monopolio en la educación de los individuos griegos, por lo que encontró oposiciones, sobre todo, en la filosofía.

Aquí aparece otro punto hallado en la investigación, la promulgación, por parte de los filósofos, de otro tipo de oralidad, denominada Dialéctica, para la enseñanza de los ciudadanos, cuya culminación fue la Dialéctica platónica. Esta última fue propuesta por Platón en contraposición a las dos memorias imperantes en su sociedad: la memoria viva y la memoria artificial. Se encontraba basada en la ἀνάμνησις, y, como tal, constituía la vía adecuada para ayudar al alma a rememorar el verdadero conocimiento guardado en su interior.

Finalmente, sólo queda decir que en este trabajo surgieron temas que vale la pena abordar con más detalle en futuras investigaciones: sería interesante estudiar a profundidad la concepción de la memoria en otros diálogos platónicos, la Dialéctica platónica es un tema que también merece ser ampliado, y, por último, vale la pena seguir profundizando las relaciones entre la escritura y el pensamiento en el mundo griego.

BIBLIOGRAFÍA

BRISSON, Luc. Platón, las palabras y los mitos. Madrid: Abada. 2005. 260 p.

DEL RÍO, Angel. Escritura y alfabetización, su impacto en la antigüedad. [En línea]. Tesis de Doctorado no publicada. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. 2004. 363 p. [Consultado el 21 de Marzo de 2015]. Disponible en: <http://biblioteca.ucm.es/tesis/ghi/ucm-t27686.pdf>

DERRIDA, Jacques. La farmacia de Platón. En: La Diseminación. Madrid: Fundamentos. 1997. p. 95 - 260.

GARCÍA, Ignacio. El jardín del alma: Mito, Eros y escritura en el Fedro de Platón. [En línea]. Tesis de Doctorado no publicada. Salamanca: Universidad de Salamanca. 2009. 393 p. [Consultado el 21 de Marzo de 2015] Disponible en: http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/76256/1/DFLFC_Garcia_Pe%C3%B1a_I_Eljardindelalma.pdf .

GELB, Ignace. Historia de la Escritura. Madrid: Alianza. 1985. 349 p.

GRISWOLD, Charles. Dialogue and Writing. En: Self-Knowledge in Plato's *Phaedrus*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press. 1988. p. 202 - 240.

GUTHRIE, W. K. C. Vida de Platón e influencias filosóficas. En: Historia de la Filosofía Griega. Tomo IV. Madrid: Gredos. 1998. p. 19 - 46.

HAVELOCK, Eric. Prefacio a Platón. Madrid: Visor. 1994. 286 p.

_____. La Musa aprende a escribir. Barcelona: Paidós. 1996. 188 p.

HESÍODO. Teogonía. En: Obras y Fragmentos. Madrid: Gredos. 1978. p. 63 - 114.

JAEGER, Werner. Culminación y Crisis del espíritu Ático. Paideia. México: Fondo de Cultura Económica. 1985. p. 223 - 369.

LLEDÓ, Emilio. Fedro: Introducción. En: *Diálogos*. Tomo III. Madrid: Gredos. 1988. p. 293 - 308.

LLEDÓ, Emilio. El Surco del Tiempo: meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria. Barcelona: Crítica. 1992. 231 p.

McLUHAN, Marshall. La galaxia Gutenberg. Barcelona: Planeta-Agostini. 1985. 348 p.

MOORHOUSE, A. C. *Historia del Alfabeto*. México: Fondo de Cultura Económica. 1965. 306 p.

ONG, Walter. Oralidad y Escritura: tecnologías de la palabra. México: Fondo de Cultura Económica. 2009. 190 p.

PABÓN, José. Diccionario Manual Griego - Español. Barcelona: Vox. 2007. 711p.

PLATÓN. Menón. En: Diálogos. Tomo II. Madrid: Gredos. 1987. p. 283 - 337.

_____. Fedro. En: Diálogos. Tomo III. Madrid: Gredos. 1988. p. 309 - 413.

_____. República. En: Diálogos. Tomo IV. Madrid: Gredos. 2000. 503 p.

_____. Carta VII. En: Diálogos. Tomo VII. Madrid: Gredos. 1999. p. 485 - 531.

_____. Timeo. Trad. José María Zamora. Madrid: Abada. 2010. p. 168 - 195.

REALE, Giovanni. Platón: en búsqueda de la Sabiduría Secreta. Barcelona: Herder. 2001. 371 p.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Darío. Platón y la Academia antigua. En: Historia de la Filosofía. Tomo I. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional. 2007. p. 205-280.

THOMAS, Rosalind. Literacy and Orality in Ancient Greece. Cambridge: Cambridge University Press. 1999. 201 p.