

La escritura, la memoria y la diferencia: La lectura derridiana de la escritura en Platón como *phármakon*

*Writing, memory and difference: Derrida's reading
Platon writing phármakon*

Rodolfo Wenger Calvo*
Universidad del Atlántico, Colombia

DOI: <http://dx.doi.org/10.15648/am.28.2016.2>

RESUMEN

En este artículo se aborda la temática de la memoria y su relación con la escritura en el *Fedro*, teniendo en cuenta la estrategia deconstructiva que llevó a cabo J. Derrida en su texto “La farmacia de Platón”, en el cual se hace una lectura que busca las diferencias, las contradicciones, los propios elementos “deconstructivos” presentes en el famoso diálogo platónico.

Palabras clave: Platón, J. Derrida, Deconstrucción, Memoria, Escritura.

ABSTRACT

This article deals with the theme of memory and its relationship with writing in the *Phaedrus*, considering deconstructive strategy made by J. Derrida in his text “Plato’s Pharmacy,” in which a reading is made with the purpose to search the differences, the contradictions, and the “deconstructive” elements themselves present in the famous platonic dialogue.

Keywords: Plato, J. Derrida, Deconstruction, Memory, Writing.



Recibido: 10 de noviembre de 2015

Aceptado: 18 de marzo de 2016

* Docente Investigador (Profesor Asociado) del Área de Estética del Programa de Filosofía y miembro del Grupo de Investigación Amauta de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad del Atlántico, Barranquilla, Colombia. Magister en Análisis de Problemáticas Contemporáneas de la Universidad Externado de Colombia. Máster en Filosofía Teórica y Práctica. Especialidad Historia de la Filosofía y Pensamiento Contemporáneo de la UNED, Madrid, España. Doctorando en Filosofía de la Escuela Internacional de Doctorado de la UNED (EIDUNED). Correo electrónico: rodolfowenger@mail.uniatlantico.edu.co

«ut nihil non iisdem verbis
redderetur auditum»
(«nada de lo que ha sido oído
puede ser recordado con
las mismas palabras»).

Capítulo XIV del libro VII
de la *Historia natural*
de Plinio el Viejo,
citado por J.L. Borges en su cuento
“Funes el memorioso”
(Borges, 1956, pp.95-105)

Introducción

En este artículo buscamos establecer unos elementos de análisis de la lectura «deconstructiva» que hace Derrida del *Fedro* de Platón. En particular, nos centraremos en la temática de la memoria y su relación con la escritura. Partimos de varios interrogantes, entre los cuales destacamos los siguientes: ¿cuál es la relación de la memoria con la escritura? ¿Qué tipos de memoria encontramos en el *Fedro*, y cuál es la que es condenada? ¿Por qué condena Platón a la escritura según Derrida? ¿En qué consiste la deconstrucción y cuál es su aporte en la lectura de un texto filosófico como el *Fedro* de Platón? ¿Cuál es la manera que propone Derrida de aproximarse a los griegos?

Para llevar a cabo dicho análisis tendremos en cuenta que la estrategia deconstructiva que lleva a cabo Derrida implica hacer una lectura que busca las diferencias, las contradicciones,

los propios elementos «deconstructivos» que están presentes en el propio texto.

Porque lo que intenta Derrida no es repetir o seguir la herencia de las lecturas tradicionales de Platón, sino más bien lo que trata es de determinar cómo funciona el pensamiento de Platón dentro de sus propios textos, para lo cual se requiere encontrar las tensiones, las contradicciones, es decir, la heterogeneidad misma que está presente en lo escrito, tal como lo hace en su texto «La farmacia de Platón» que se encuentra en su libro *La diseminación* (Derrida, 1972, pp.77-213) y en el que analiza el *Fedro*, el famoso diálogo platónico en donde a través de un mito del propio filósofo (el mito de Theuth) se relata el origen de la escritura.

1. ¿Cómo aproximarnos a la deconstrucción de Derrida?

Se trata de un comienzo equívoco, porque estamos tomando como punto de partida la necesidad de precisar, definir e intentar delimitar algo que de por sí no solicita ni requiere ser precisado, delimitado o acotado. El inconveniente radica en definir algo que el propio filósofo elude hacer porque no le interesa presentar una definición, una delimitación fija, estable y/o precisa. Y es que Derrida se opone a presentar una definición de lo que es la *deconstrucción*, entre otras razones, porque rechaza la posibilidad

de que la deconstrucción tenga una naturaleza esencial; y porque considera –además– que toda definición de por sí trata de acotar el significado y de delimitarlo, mientras que la deconstrucción es sobre todo diferencia, multiplicidad, es más bien: *acontecer*, actividad permanente.

Sin embargo, consideramos importante partir de un cierto contexto para poder ir abordando el tema que pretendemos abordar en torno a la lectura deconstructiva que hace Derrida de los textos de Platón. Para tal efecto, podemos comenzar por decir que en términos generales la *deconstrucción* se ubica en el campo epistémico que supone el paso del estructuralismo al post-estructuralismo. Es decir, en el paso que se da de los métodos estructurales del análisis del texto a otros más heterogéneos, menos rígidos en términos metodológicos. Esto último teniendo en cuenta que los modelos estructuralistas de análisis del texto pretendían ser «precisos», más rígidos, más obligatorios, al ser ellos mismos parte de un sistema que se centraba en la lógica y el sistema *logocéntrico* –si utilizamos los términos de Derrida– porque le dieron una mayor importancia a la lengua hablada que a la escritura, y trataban al texto como una realización concreta de estructuras abstractas.

Por el contrario, para los post-estructuralistas y deconstructivistas, entre los cuales podemos ubicar a Derrida,

no existen reglas universales de análisis del texto, sino que más bien asumen que cada texto exige su propio y único modelo de comprensión. Incluso, pueden llegar a sostener que cualquier texto es principalmente incomprendible. Por eso es que la esencia de la *estrategia deconstructivista* es la demostración de la «autocontradicción» textual que permite detectar los errores lógicos en la argumentación de un oponente en los que las contradicciones puestas de manifiesto revelan una incompatibilidad subyacente entre lo que el escritor cree argumentar y lo que el texto dice realmente. Este divorcio entre la intención del autor y el significado del texto es la clave de la deconstrucción post-estructuralista, la cual desarrolla una técnica que pretende restituir el valor fundamental del texto, eliminando muchas de las cadenas, las ataduras, que el discurso escrito encierra a la reflexión filosófica.

Entonces, la *deconstrucción* como forma de «pensamiento crítico», como proceso de razonamiento o aproximación filosófica, se enfoca en la búsqueda de las contradicciones a través del análisis de los elementos formales del texto. Con ella lo que Derrida nos presenta es una técnica de lectura, una práctica o una «estrategia textual», pero una *estrategia* sin finalidad, la cual se contrapone a una visión *optimista* de la realidad, en la medida en que no busca la comprensión, el consenso y el diálogo a toda

costa, sino más bien le apuesta a una visión *crítica* en la que se rechaza el optimismo dialéctico ilimitado de la hermenéutica.

Decimos esto, porque si comparamos la hermenéutica con la deconstrucción podemos encontrar que se oponen dos maneras distintas de leer los textos: una, la *deconstrucción*, desde la perspectiva genealógica de Nietzsche, la otra, la *hermenéutica*, desde la determinación histórica de la tradición. También son dos los ámbitos dentro de los que se mueve cada una de estas corrientes: la hermenéutica en el ámbito humanístico e histórico de las ciencias del espíritu, y la deconstrucción en el marco semiológico de estructuras «atemporales» y «ahistóricas», donde el lenguaje no es un sistema de identidades sino más bien de *diferencias* (Cfr: De Santiago, 1999, pp.229-248).

2. El *Fedro* y la manera derridiana de leer a Platón

En torno al diálogo de Platón el *Fedro*, los estudiosos y comentaristas no han estado generalmente de acuerdo respecto a sus méritos filosóficos y a su ubicación en el *corpus* platónico.

Si bien el diálogo es valorado justamente por la belleza de los mitos que en él se narran, y la fuerza de las imágenes que nos ofrece, ha habido desde tiempos remotos opiniones divergentes. Uno de sus primeros comentaristas,

el neoplatónico Hermias, se refería a las distintas opiniones acerca del «tema» del *Fedro*, en el cual no estaba claro si el diálogo trataba sobre el «amor» o de la «retórica». Y para Dicearco, un discípulo de Aristóteles, el aliento poético que podemos encontrar en muchos de sus apartes le parecía como un entorpecimiento para la ligereza y claridad del diálogo (Platón, 2008, introducción de E. Lledó, VII-IX).

Respecto a la manera de ubicarlo dentro del conjunto de obras de Platón, se consideró durante mucho tiempo que el texto también era bastante contradictorio. Se señaló –por ejemplo– que en el momento decisivo del diálogo, Platón, aunque utiliza la argumentación, termina apelando a los mitos, y con esto la invención de la escritura termina teniendo un sustrato mítico, lo cual no resulta tan elaborado en términos de justificación como en otros diálogos. Por eso se llegó a afirmar que el *Fedro* no fue escrito en los mejores años de Platón. Primero se creyó que lo había escrito cuando era demasiado joven por lo cual no tenía la experiencia suficiente para hacer una buena composición, y luego, al contrario, que era demasiado viejo, y que por tanto, las flojedades que se le adjudicaban al diálogo correspondían a una especie de declive debido a la edad.

La investigación más reciente sitúa al *Fedro* en el grupo de los diálogos que

constituyen lo que se ha dado en llamar el período de madurez de Platón, el que comprende a diálogos como el Fedón, El Banquete y La República (libros II-X). Para ser más precisos, se considera que el *Fedro* es el último de ellos y que estaría inmediatamente precedido por *La República*. Esto, porque el libro IV, constituye un precedente muy evidente de la tripartición del alma que se expone en el *Fedro*. De acuerdo con esta ordenación se puede establecer que la fecha en que se escribió el diálogo debió ser en torno al año 370 a. C. antes del segundo viaje de Platón a Sicilia (*Cfr.* Derrida, 1972, pp.82-83).

Todo esto es tenido en cuenta por Derrida cuando señala que Diógenes Laercio consideró que era el primer diálogo de Platón, porque tenía características juveniles, lo cual fue respaldado muy posteriormente por Schleiermacher, quien argumentó que un escritor en su vejez no habría condenado la escritura como Platón lo hace en el *Fedro*. Pero para Derrida estas apreciaciones son el resultado de una lectura superficial y burda, porque en el *Fedro* Platón no se limita a condenar la escritura, sino que también la considera como el mejor y más noble juego que es posible practicar (Derrida, 1972, pp.82-83).

En «La farmacia de Platón» –tal como ya lo acabamos de señalar– Derrida reivindica el diálogo y señala la manera como los temas, los lugares don-

de se desarrolla están estrechamente relacionados y obedecen a una «geografía teatral» o topografía articulada cuidadosamente, y para demostrarlo coloca como ejemplo que la fábula o el mito de las cigarras no habría ocurrido, o no habría sido posible, si Sócrates, a causa del intenso calor del verano, no hubiese aceptado la invitación de Fedro de salir a las afueras de la ciudad amurallada buscando un ambiente más fresco en las riberas del río Iliso, en donde se escucha el estridente sonido de las cigarras.

Por ejemplo, en el lugar donde transcurre el diálogo –al borde del río Iliso– también se encuentra una fuente de aguas medicinales dedicada a *Farmacea*. De allí que en el diálogo, Fedro le pregunta a Sócrates, si de acuerdo con la tradición, no es en estos lugares donde Boreo (o Bóreas), raptó a Oritia (una princesa ateniense). Y Fedro hace la pregunta, porque se decía que Boreo (el dios del frío viento del norte) había secuestrado a Oritia en la ribera del río Iliso cuando bailaba. La leyenda precisaba que la recogió en una nube de viento y la llevó a Tracia, teniendo con ella dos hijos, los Boréadas: Zetes y Calais, y dos hijas, Quíone y Cleopatra. Sócrates le responde, proponiéndole –a manera de burla– la siguiente explicación de este mito en un estilo racionalista y fisicalista: «es en el momento en que jugaba con Farmacea (*sin Farmaqueia paizusan*) cuando el viento boreal (*pneuma Boreu*) empujó

a Oritia y la precipitó al abismo, al pie de los peñascos próximos», (...) «y que de las circunstancias mismas de su muerte nació la leyenda de su rapto por Boreo. En cuanto a mí, estimo por mi parte que explicaciones de este tipo, Fedro, tienen su encanto, pero es preciso demasiado genio, demasiada aplicación laboriosa, y no se encuentra del todo en ellas la felicidad (...)» (Derrida, 1972, p.86).

Luego Sócrates, más adelante en el diálogo, compara con una droga (*phármakon*) los textos escritos que Fedro ha llevado consigo. De esta manera, las hojas de escritura que le muestra Fedro a Sócrates para vencerlo de salir de la ciudad operan como un objeto seductor, un *fármaco* (*phármakon*) que lo empujan o atraen fuera de la ciudad. Sobre todo a él, ¡Sócrates!, que casi nunca quiso salir de ella, ni siquiera en el último momento, para escapar a la cicuta. Pero en el diálogo le hacen salir de sí y le arrastran a un camino que es propiamente de éxodo.

Por todo lo anterior, Derrida no considera al *Fedro* como un diálogo mal compuesto. E incluso llega a considerar que se trata de un texto bien pensado, estéticamente equilibrado, y si bien evidencia un cierto carácter contradictorio, lo es en la medida que pone de presente el carácter contradictorio, o si se quiere, dual, de la naturaleza misma de la escritura. Teniendo en cuenta esto, pasemos ahora

a abordar propiamente la temática que nos ocupa en relación con la manera cómo se presenta la escritura y la memoria en el *Fedro* de Platón como aspecto diferencial.

3. El origen de la escritura en el mito de Theuth

En el texto de Platón, nos encontramos con una aparente leyenda egipcia contada por Sócrates a Fedro al final del diálogo (274d-275b), pero que es más bien un mito original de Platón*, el cual transcribimos a continuación porque constantemente recurriremos a él, tanto en lo que vamos a desarrollar en relación con el diálogo mismo, como en la lectura deconstructiva que nos da Derrida:

Sócrates- 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 Teuth. Fue este 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, sobre todo, las letras. Por aquel entonces, era rey de todo Egipto Thamus, que vivía en la gran ciudad de la parte

* Cfr. Derrida, "La pharmacie de Platon". Derrida enfatiza que, si bien al comienzo del diálogo, Sócrates desconfía de los mitos, él mismo presenta dos mitos originales en este diálogo: el de los hombres cigarras y el de Theuth.

alta del país, que los 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, lo aprobaba o desaprobaba, según le pareciese bien o mal lo que decía. Muchas, según se cuenta, son las observaciones que, a favor o en contra de cada arte, hizo Thamus a Theuth, y tendríamos que disponer de muchas palabras para tratarlas todas. Pero cuando llegaron a lo de las letras, dijo Theuth: “Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría”. Pero él le dijo: “¡Oh artificiosísimo, Theuth! A unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta 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 a quienes las aprendan, al descuidar, la memoria, ya que fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde afuera, a través de caracteres ajenos, no desde adentro, 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” (274d-275b).

Por consiguiente, Theuth es el dios egipcio inventor de la escritura, de la magia, entre otras técnicas y saberes. Es el dios de la escritura, es el dios-mensajero; es el equivalente de Hermes en la mitología griega. En el pasaje que acabamos de citar, Theuth le ofrece al rey de los dioses Thamus* enseñar a los egipcios el arte de las letras: «Este conocimiento (*to mathema*), oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco (*phármakon*) de la memoria (*mnéme*) y de la sabiduría (*sophía*)» (275a).

La respuesta de Thamus, la negativa del «padre» resulta interesante a tener en cuenta, porque Thamus le responde a Theuth que la escritura no es sabiduría, sino apariencia de sabiduría: «[...] No es pues un fármaco

* Thamus es el otro nombre del dios Ammón, dios solar (Amón-Ra) padre de los dioses en la mitología egipcia, como recalca Derrida (1972, p.122), basado en diversos estudios mitológicos.

(*phármakon*) de la memoria (*mnéme*) lo que has hallado, sino un simple recordatorio (*hypomnéme*). Apariencia de sabiduría (*dóxa*) es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad (*aletheian*). 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 (*doxosophoi*) en lugar de sabios de verdad (*anti sophón*)». (275b).

Por tanto, para Thamus, la escritura no ofrece los beneficios que pretende defender Theuth, sino todo lo contrario. Para el padre de los dioses la escritura va a ser más bien perjudicial dado que va a producir ignorancia y olvido en lugar de sabiduría y memoria, porque la escritura es algo *exterior*, mientras que el saber es algo que nace del *interior*. La escritura es esencialmente mala, porque es exterior a la memoria, no es productora de ciencia (*epistéme*), sino de opinión (*dóxa*); no es generadora de verdad, sino de apariencia; es un signo sin nada que lo sustente. Es un *phármakon* que produce el juego de la apariencia y que pretende pasar por lo verdadero (Derrida, 1972, p.128).

Así, aparece la oposición clave del diálogo platónico, por un lado, *la verdadera sabiduría*, el habla, la voz, el discurso vivo, el «saber de memoria»

basado en la tradición de «lengua hablada», en la *mnéme* (memoria viva y conocimiento), es la sabiduría «viva» como el diálogo entre el alumno (hijo) y el maestro (padre). Mientras que la *apariciencia de la sabiduría*, la escritura, aparta a los alumnos de la sabiduría verdadera, porque es *hypomnéme* (re-memoración, simple recordatorio). En tanto que ayuda a la *hypómnesis* y no a la memoria viva, la escritura resulta, pues, tan ajena a la verdadera ciencia, a la *anámnesis* en su movimiento propiamente psíquico, y sobre todo a la verdad en el proceso de su presentación por medio de la dialéctica, porque la escritura solo puede intentar imitarlas, pero no es un recurso válido para acceder a la verdad.

En el diálogo, la oposición interior y exterior, también es equiparable a otro tipo de oposiciones como palabra/escritura, padre/hijo, señor/esclavo, alma/cuerpo, legítimo/bastardo que Derrida pondrá de presente a lo largo de sus comentarios sobre el diálogo platónico y que implican una condena de la escritura. Ahora, cabe aclarar que para el caso de la escritura la cosa es más compleja, porque Derrida precisa que no basta con señalar que la escritura se puede ubicar solo con base en estas oposiciones binarias, sino que más bien se trata de evidenciar que Platón piensa la escritura, la comprende, la asume, a partir de la *oposición* misma, lo cual está ligado a la naturaleza ambigua del *phármakon*

(Derrida, 1972, p.128) que hemos de seguir precisando.

4. El *logocentrismo*, la escritura y la “ausencia” del padre

En el esquema platónico se le otorga el origen y el poder del *logos* a una posición paterna. Pero no se trata de considerar que el *logos* en sí mismo sea un padre, sino que el origen del *logos* es *su padre*, en la medida en que responde por él y con él a partir de su presencia. El «sujeto que habla» es *el padre* de la palabra. Por tanto, el *logos* es un hijo, que puede llegar a ser destruido sin la *presencia*, sin la *ayuda* del padre; sin un padre que «responda» por él. Es decir, el *logos* depende de una «presencia» que lo «respalde» (Derrida, 1972, p.95).

Por consiguiente, a su vez, la escritura se puede definir como «ausencia» del padre, siendo la diferencia entre el *logos viviente* y la escritura la presencia del padre que defiende al primero y lo mantiene con vida, mientras que la segunda es huérfana. El *logos*, como hijo del padre, es un ser vivo (un *zoon*) que pertenece, a la *physis*, y que reconoce su filiación y la deuda con el padre. Mientras que la escritura de alguna manera requiere la muerte del padre, porque la ausencia del padre está implicada en la escritura, es –incluso– la amenaza violenta del parricidio por parte del huérfano que intenta defenderse sin padre y que supone la posibilidad de su desaparición.

Si el *logos* tiene un padre, si el *logos* depende de un padre, es porque también tiene una forma de existencia ligada a lo viviente. El *logos* es un ser vivo (*zoon*). Es un animal que nace, crece y pertenece a la *physis*. De esta forma: «La lingüística, la lógica, la dialéctica y la zoología están relacionadas entre sí» (Derrida, 1972, p.97).

Con esto, Platón se adelanta muchos siglos y formula la tesis principal de la lingüística estructuralista que surge a partir de Saussure y que le da mayor importancia a la lengua hablada que a la escritura, estableciendo así una separación jerárquica entre las dos.

En el *Fedro la verdadera sabiduría* y la *apariencia de la sabiduría* es una de las primeras versiones de la oposición del lenguaje hablado y el escrito. Más tarde esa oposición se convertiría en la antítesis de la lengua hablada y la escritura, del alma y el cuerpo. Platón afirma la imposibilidad de la escritura, en varias ocasiones, incluso, la condena, negando sus propias obras. En la segunda carta de Platón se encuentra: «La medida preventiva más acertada será la de no escribir, sino aprendérselo de memoria. Por esta razón, nunca jamás he escrito yo mismo acerca de estas cuestiones. No hay ninguna obra de Platón, y jamás la habrá. Lo que actualmente se designa con este nombre es de Sócrates, escrito en el tiempo de su hermosa juventud» (Platón, 1977, p.1554).

Por eso en el *Fedro*, a primera vista, encontramos una posición bien definida; en el que la lengua hablada tiene mayor importancia que la escritura. Sin embargo, en esa aparente «claridad» se vislumbra algo más interesante a través del análisis del léxico filosófico de Platón, porque Derrida muestra que: la «verdadera» sabiduría hablada en el *Fedro* se puede caracterizar mejor a través de las metáforas prestadas de la escritura. Las metáforas de Platón son exclusiva e irreduciblemente escriturales. Por ejemplo, las expresiones como: «leer la mente» o «escribir en el alma» son metáforas que suponen la aceptación de la escritura.

Así, surge el siguiente interrogante, dado que algo positivo (la lengua hablada, la sabiduría «viva») es descrito a través de algo negativo (la escritura como sucedánea de la memoria), entonces, ¿es posible que ese aspecto negativo, ese algo inicial, que es la escritura puede llegar a ser algo más antiguo, más autóctono y más «verdadero» que el positivo, que es la lengua? Para contestar esta pregunta podríamos mencionar lo que ya hemos visto anteriormente: para Platón la escritura es nociva, porque es exterior a la memoria, no genera conocimiento verdadero, sino opinión, no produce verdad, sino apariencia (Derrida, 1972, p.128). Pero –quizás– hay que ir más allá, porque se requiere pasar a considerar más bien el juego meta-lingüístico realizado por Derrida con

el término *phármakon* que abunda en los textos platónicos, la escritura: «(...) se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría»; «(...) no es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio», etc. Aquí cabe recalcar lo que también hemos dicho anteriormente, y es que la palabra griega fármaco (*phármakon*) tiene doble significado, porque puede significar tanto *remedio* como *veneno*. Y esos significados opuestos no siempre se difieren siempre de manera radical, sino según el contexto, produciendo así un problema serio de comprensión del diálogo. Su multiplicidad significativa destruye la unidad interpretativa; o bien se considera que la escritura envenena, produce un daño para los adeptos de la sabiduría verdadera o, por el contrario, es una droga, un *phármakon* que produce efectos benéficos porque aumenta el saber y reduce el olvido.

5. La memoria, el *phármakon* y la escritura como suplemento diferencial

Según la comprensión tradicional de los diálogos platónicos –tal como lo hemos ido recalcando– la actitud de Platón hacia la escritura como *phármakon*, es negativa y de sospecha, porque la asocia con la magia y la hechicería.

Además Platón también compara la escritura con la pintura, y la artes imi-

tativas (*téchnai mimetikáí*), porque en la pintura se busca producir la ilusión visual, el engaño visual (*trompe-d'oeil*). Aunque el caso de la escritura es más grave, pues a diferencia de la pintura, no crea ni siquiera un *fantasma*. El pintor, tal como es sabido, no produce el ser-verdadero, sino la apariencia, el *fantasma*, es decir, lo que simula la copia. Pero el que escribe utilizando el alfabeto ni siquiera imita nada, porque no busca generar el parecido a la manera de una copia*.

Recordemos también que Platón en las *Leyes*, propone expulsar de la República a los brujos, charlatanes y artistas, reservándoles, además, castigos terribles. En el *Fedro* es el rechazo de Thamus a la escritura como ambiguo *phármakon* lo que elogia Platón, porque, de acuerdo con el veredicto del padre de los dioses, la escritura es más veneno que remedio: es la apariencia de la verdad. Y esto es considerado así

por Platón, porque, entre otras cosas, no existe remedio inofensivo, y, por ende, ¡el *phármakon* no puede nunca ser del todo benéfico! El *phármakon*, como toda medicina puede terminar –incluso– por agravar el mal que pretende curar en lugar de remediarlo.

Citemos nuevamente en su integralidad la respuesta que le da Thamus a Theuth en el *Fedro* (274e-275b) y que explicita la doctrina y la postura platónica al respecto:

¡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 tiene. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes la aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde adentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco (*phármakon*) de la memoria (*mnéme*) lo que has hallado, sino un simple recordatorio (*hypomnéme*). Apariencia de sabiduría (*dóxa*) es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad (*aletheian*). Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas (*àneu didachês*), parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en

* La mimesis supone para Platón no solo la producción de algo irreal sino que también que eso irreal debe dar ilusión de realidad. Es decir, un doble engaño que es condenado de manera decidida en su filosofía por reforzar la apariencia, la ilusión de una «realidad», ya de por sí ficticia, de acuerdo con su doctrina de los dos mundos. En el caso de ilusión derivada del poder de las palabras, el escéptico Gorgias, quien estaba ligado a los sofistas, sostuvo, por su parte, que con las palabras se puede expresar todo. Esto nos lleva a pensar que mediante las palabras, en el teatro, por ejemplo, el público se sobresalta de terror, se entristece, se alegra, se compadece,...; hace vivir los problemas de los otros como si fueran propios, pero sin haber creado previamente la ilusión, sin haber creado fantasmas (copias de copias), al menos que existan decorados y un manejo «mimético» del escenario, lo cual no era el caso de la escenificación de la tragedia griega antigua.

la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes (*doxosophoi*) en lugar de sabios de verdad (*anti sophón*) (274e-275b).

Este pasaje refleja muy bien la epistemología platónica, según la cual conocer es recordar, pero desde adentro (*anámnēsis*). Para lo cual la distinción entre «memoria» (*mnēme*) y «simple recordatorio» (*hypomnēme*) refleja la división entre interioridad y exterioridad. División que le permitirá a Platón condenar la escritura, en tanto es nociva porque proviene de una exterioridad, es exterior a la «memoria viva», no produce ciencia sino opinión, no está ligada a la verdad sino a la apariencia. La «exterioridad» de la escritura implica también un problema «pedagógico», pues cuando Thamus le dice a Theuth que la escritura hace que los lectores puedan creer que aprenden «sin didáctica» (*àneu didachês*), significa que está diciendo que no están aprendiendo a través de un proceso de interiorización, característica esencial a la pedagogía «viva», de un «saber verdadero», sino que lo están haciendo a través de una técnica, de una exterioridad, que solo les permite adquirir una «apariencia de sabiduría»: así la escritura produce «sabios aparentes» (*doxosophoi*), no «sabios de verdad» (*anti sophón*).

Aunque es importante destacar que en el *Fedro* se hace una defensa de la es-

critura, un bello elogio porque Platón dice en boca de Sócrates que cuando la escritura tiene sentido y fundamento, deja pasar la «semilla inmortal», que prolonga el tiempo humano más allá de los límites de la existencia individual: «cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando una alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre» (Platón, *Fedro*, 277a).

Pero la cuestión del *phármakon* aún es más compleja como lo demuestra Derrida, porque no se deja reducir a esa oposición entre adentro y afuera, entre interioridad y exterioridad, entre remedio y veneno, entre *mnēme* e *hypomnēme*, porque ambas implican la repetición, implican siempre una referencia, una re-memoración, una repetición de lo recordado.

La *mnēme*, la memoria viva, repite la presencia del *eidōs*, y con esto la verdad implica la posibilidad de la repetición que rememora. La verdad devela el *eidōs* o el *ontos on*, es decir, lo que puede ser imitado, repetido en su identidad. Así, la verdad es la presencia del *eidōs* en su significación. Esto se logra por medio del método

dialéctico que posibilita la *anámnesis*. (Derrida, 1972, p.138). La cual estaría del lado del significado, mientras que la *hypómnesis*, aunque también supone la posibilidad de repetición, lo que se repite es lo que imita, el significativo, lo repetido mismo, en ausencia de la *cosa misma (ontos on)*, a la cual pareciera que se remite, sin la tensión dinámica de la dialéctica y la tensión psíquica de la memoria viva. Por tanto: «[...] la escritura, solo es la posibilidad de repetición mecánica del significante, su posibilidad de que se repita a sí mismo, sin un alma que viva para respaldarlo y ayudarlo en su repetición, es decir sin que la verdad pueda aparecer, pueda *presentarse* en ninguna parte» (Derrida, 1972, p.138).

El lenguaje escrito para Platón necesita de una ayuda por «fuera de él mismo» que lo haga inteligible, para que lo «haga hablar». La escritura a la que se refiere Platón no se parece a las palabras (*lógoi*) que se pronuncian en la *phoné* y cuya máxima expresión encontramos en el diálogo, o en el método dialéctico propiamente dicho, tal como se lo dice Sócrates a Fedro en 275e cuando compara la escritura con la pintura.

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 entre nosotros como si tuvieran vida; pero si se les pregunta algo, responden

con el más altivo de los silencios: Lo mismo pasa con las palabras. 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 cosa. Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes hablar y a quiénes no. Y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni ayudarse a sí mismas (Platón, *Fedro*, 275e).

Pero así sea en estas condiciones, es importante recalcar –y esto es determinante para lo que aquí estamos exponiendo– que la *mnéme*, la memoria viva, también implica la necesidad de una referencia exterior, una re-memoración, una repetición de lo recordado. La memoria siempre es memoria finita. No existe una memoria presente a sí misma en cada instante, sin repetición, sin rememoración, desvelamiento, sin ser signo o monumento. Entonces, desde que hay repetición y no-presencia hay escritura, y por supuesto esto ocurre con la memoria misma: ¡la memoria es escritural, porque requiere del suplemento!

De esta manera, Derrida obtiene así

significados nuevos que, antes de él, nunca fueron percibidos en el texto dado del *Fedro*. Y quizás por ello termina su análisis señalando que: «(...) no es posible en la *farmacia* el distinguir el remedio del veneno, el bien del mal, lo verdadero de lo falso, el adentro del afuera, lo vital de lo mortal, lo primero de lo segundo, etc. Pensando en esa reversibilidad original, el *phármakon* es el *mismo* precisamente porque no tiene identidad. Y el mismo (es) como suplemento. O como diferencia. Como escritura (...)» (Derrida, 1972, p.211).

Elementos conclusivos

En el diálogo platónico se evidencia una constante oposición entre la *verdadera sabiduría*, representada por el habla, la voz, el discurso vivo, el «saber de memoria» basado en la tradición de la «lengua hablada», que se da en la *mnéme* (memoria viva y conocimiento); y, la *apariencia de sabiduría*, que puede darse con la escritura, que es una simple *hypomnéme* (una re-memoración, un simple recordatorio). Lo cual refleja muy bien la epistemología platónica, según la cual conocer es recordar, pero desde adentro (*anámnesis*). De esta forma, hay una condena de la escritura, en tanto es nociva, es un *phármakon*, un remedio que proviene de una exterioridad, es exterior a la «memoria viva», no produce ciencia sino opinión, no está ligada a la verdad sino a la apariencia.

Pero para Derrida la cuestión es más compleja, porque no basta con señalar que la escritura se puede ubicar solo con base en estas oposiciones binarias, sino que más bien se trata de evidenciar que Platón piensa la escritura, la comprende, la asume, a partir de la oposición misma, lo cual está ligado a la naturaleza ambigua del *phármakon*, que es a la vez remedio y veneno, afuera y adentro. Porque desde que haya repetición, y no-presencia, hay escritura; y, por supuesto, esto ocurre con la memoria misma: ¡la memoria es escritural, porque requiere del suplemento!, es ¡elemento diferencial!

Derrida, aprovechando la interpretación «doble» o ambigua de la palabra *phármakon*, cambia el significado negativo de la escritura por el positivo. De esta manera, su resumen del análisis del texto de Platón puede ser el siguiente: sí, la escritura, por su naturaleza, siempre es contradictoria, funciona a través de la diferencia, de la descomposición del *logos* como lenguaje-pensamiento. Entonces, ¡esa es su gran ventaja! ¡No importa *qué* significa el texto sino *cómo* adquiere un sentido, el cual siempre será diferente! Porque según Derrida, la «incomprensibilidad» sería el rasgo sustancial y más valioso de la escritura. Así, la deconstrucción como nuevo método de lectura del texto es el deseo de ir más allá de su contenido, debilitando el mundo dogmático de lo establecido por medio de los clichés recurrentes y las lecturas prefijadas, para poder al-

canzar así la *diferencia*, el *suplemento* que nos posibilite ir más allá; que nos permita afirmar que «no existe el texto, sino solo su interpretación». Porque no existe un solo significado, sino una pluralidad de significados, no una lectura, sino una pluralidad de lecturas posibles. Esto curiosamente nos remite al hecho de que en la Grecia clásica se dio un cambio de la significación social de la escritura en relación con la manera como era considerada en Egipto, lo que permite afirmar que el desarrollo de la escritura fonética es inseparable de un movimiento de «democratización» que surgió en la Grecia clásica, tal como Derrida lo resalta en una nota al final de «La farmacia de Platón»*.

* Citando a J. P. Vernant (*Origine de la pensée grecque*), Derrida señala que en los reinos del Medio Oriente la escritura era la especialidad y el privilegio exclusivo de los escribas. En esos reinos —como el de Egipto— la escritura permitía que la administración real controlara y contabilizara la vida social y económica del Estado. Su objetivo era el de elaborar una gran cantidad de archivos contables que se mantenían más o menos ocultos en el interior de los palacios. Mientras que en Grecia, por el contrario, en lugar de ser la escritura el privilegio de una casta, el secreto de una clase de escribas que trabajaban para el palacio real, era más bien un “asunto en común”, algo que apelaba a la colectividad, a todos los ciudadanos, un instrumento de publicidad. De allí que se considerara que las leyes debían ser escritas, y, por consiguiente, debían ser accesibles a todos los ciudadanos.

En el caso de Platón, según Derrida, se da una postura dual, porque si bien en los mitologemas que nos presenta en el *Fedro* se piensa la escritura desde la posición del rey, de la autoridad, Platón también defiende, en otros textos, la postura de que las leyes necesitan ser escritas, es decir, muestra su apoyo a una «democratización» de las leyes por medio de la escritura.

Lo que es importante subrayar es que: las consecuencias de esta transformación del estatus social de la escritura serán fundamentales para

Referencias bibliográficas

Borges, J. L. (1956). Funes el memorioso. *Narraciones*. Bogotá: Editorial Oveja Negra.

Caputo, J. D. (Ed.) (1997). *Deconstruction in a Nutshell. A conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press.

Cassin, B. (Ed.) (1994). *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*. Trad. de Irene Agoff. Buenos Aires: Manantial.

De Santiago Guervós, L. E. (1999). “Hermenéutica y deconstrucción: divergencias y coincidencias ¿Un problema de lenguaje?”. En *Estética y hermenéutica*. Málaga: Departamento de Filosofía.

Derrida, J. (1972). “La pharmacie de Platon”. En *La dissémination*. Paris: Seuil.

Derrida, J. (1994). Nos-otros griegos. En B. Cassin (Ed.), *Nuestros griegos y sus modernos* (pp.183-199). Buenos Aires: Manantial.

Derrida, J. (2005). *La verdad en pintura*. Trad. de María Cecilia González y Dardo Scarvino. Buenos Aires: Paidós.

la historia social de Occidente (Cfr. nota 63 de “La pharmacie de Platón”, Derrida, 1972, pp.179-180).

Derrida, J. (2011). *Khôra*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu.

Nietzsche, F. (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. de Luis Valdés y Teresa Orduña. Madrid: Tecnos.

Platón (1977). *Obra completa*. Madrid: Aguilar.

Platón (2008). *Fedro*. Introd., trad. y notas de E. Lledó. Barcelona: Gredos-RBA Libros.

Vaskes Sanches, I. (2007). La axiomática estética: deconstrucción. *Ideas y Valores*, 56, 3-22.

Vidarte, F. (1999). Técnica, fármakon y escritura. Consideraciones sobre la deconstrucción. *Revista Éndoxa*, 11, 359-370.