

LA FARMACIA DE PLATON

Primera versión publicada en *Tel Quel* (núms. 32 y 33), 1968.

Kolafos: golpe en la mejilla, bofetada... (*kolaptô*). *Kolaptô*: 1. cortar, *particul. referido a aves*, picotear, *de donde* abrir desmenuzando a picotazos... por analogía referido al caballo que da en el suelo con el casco. 2. hollar, grabar: *gramma eis aigeiron*, [álamo] Anr. 9, 341, o *cata floiu* [corteza], Call. fr. 101, una inscripción en un álamo o en una corteza (R. *Claf*; cf.: R. *Gluf*, cavar, rascar).

Un texto no es un texto más que si esconde a la primera mirada, al primer llegado la ley de su composición y la regla de su juego. Un texto permanece además siempre imperceptible. La ley y la regla no se esconden en lo inaccesible de un secreto, simplemente no se entregan nunca, en el *presente*, a nada que rigurosamente pueda ser denominado una percepción.

A riesgo siempre y por esencia de perderse así definitivamente. ¿Quién sabrá nunca tal desaparición?

El ocultamiento del texto puede en todo caso tardar siglos en deshacer su tela. La tela que envuelve a la tela. Siglos para deshacer la tela. Reconstituyéndola así como un organismo. Regenerando indefinidamente su propio tejido tras la huella cortante, la decisión de cada lectura. Reservando siempre una sorpresa a la anatomía o a la fisiología de una críti-

ca que creería dominar su juego, vigilar a la vez todos sus hilos, embaucándose así al querer mirar el texto sin tocarlo, sin poner la mano en el «objeto», sin arriesgarse a añadir a él, única posibilidad de entrar en el juego cogiéndose los dedos, algún nuevo hilo. Añadir no es aquí otra cosa que dar a leer. Hay que arreglárselas para pensar eso: que no se trata de bordar, salvo si se considera que saber bordar es saber seguir el hilo dado. Es decir, si se nos quiere seguir, oculto. Si hay una unidad de la lectura y de la escritura, como fácilmente se piensa hoy en día, si la lectura *es* la escritura, esa unidad no designa ni la confusión indiferenciada ni la identidad de toda quietud; el *es* que acopla la lectura a la escritura debe descoserlas.

Habría, pues, con un solo gesto, pero desdoblado, que leer y escribir. Y no habría entendido nada del juego quien se sintiese por ello autorizado a añadir, es decir, a añadir cualquier cosa. No añadiría nada, la costura no se mantendría. Recíprocamente tampoco leería aquel a quien la «prudencia metodológica», las «normas de la objetividad» y las «barandillas del saber» le contuvieran de poner algo de lo suyo. Misma bobería, igual esterilidad de lo «no serio» y de lo «serio». El suplemento de lectura o de escritura debe ser rigurosamente prescrito, pero por la necesidad de un *juego*, signo al que hay que otorgar el sistema de todos sus poderes.

I

Muy aproximadamente, hemos dicho ya todo lo que *queríamos decir*. Nuestro léxico en todo caso no se halla muy lejos de estar agotado. Con algún suplemento, nuestras preguntas no tendrán ya que nombrar más que la textura del texto, la lectura y la escritura, el dominio y el juego, las paradojas de la suplementariedad, así como las relaciones gráficas de lo vivo y lo muerto: en lo textual, lo textil y lo histológico. Nos mantendremos dentro de los límites de ese *tejido*: entre la metáfora del *istos* ⁽¹⁾ y la pregunta sobre el *istos* de la metáfora.

Puesto que ya hemos dicho todo, habrá que tolerar que continuemos un poco más. Si nos extendemos por la fuerza del juego. Si pues *escribimos* un poco: de Platón, que ya decía en el *Fedro* que la escritura no puede más que repetir (se), que «significa (*semainei*) siempre lo mismo» y que es un «juego» (*paidia*).

(1) «*Istos*, ou, prop. *objeto alzado*, de donde: I, *mástil de barco*. II. *Rodillo vertical* entre los antiguos, no horizontal como entre nosotros (salvo en los Gobelinos y en las manufacturas de la India) de donde parten los hilos de la cadena sobre un telar, de donde: 1. *telar*; 2. *la cadena fijada sobre el telar*, de donde *la trama*; 3. *tejido, tela, pieza de tela*; 4. p. anal. *tela de araña*; o. *celdilla de abeja*. III *varita verga*. IV p. anal. *hueso de la pierna*.»

I. FARMACEA

Volvamos a empezar. Así, pues, el ocultamiento de la textura puede en todo caso tardar siglos en deshacer su tela. El ejemplo que propondremos no será, tratándose de Platón, el del *Político*, en el que se habrá pensado primero, sin duda, a causa del paradigma del tejedor y sobre todo de ese paradigma del paradigma —la escritura— que le precede inmediatamente ⁽²⁾. No volveremos a ello más que después de dar un largo rodeo.

Partimos aquí del *Fedro*. Hablamos del Fedro que ha tenido que esperar cerca de veinticinco siglos para que se renuncie a considerarlo como un diálogo mal compuesto. Primero se había creído que

(2) «EL EXTRANJERO: Es difícil, buen amigo, si no se utiliza un paradigma, tratar un tema de alguna importancia de manera satisfactoria. Pues casi se podría decir que cada cual de nosotros sabe todo como en un sueño y se encuentra con que no sabe nada a la claridad del despertar. SÓCRATES JOVEN: ¿Qué quieres decir? EL EXTRANJERO: Es, al parecer, un encuentro bien extraño el que me hace referirme con eso al fenómeno que constituye en nosotros la ciencia. SÓCRATES JOVEN: ¿Y qué es? EL EXTRANJERO: Un paradigma, oh bienaventurado joven, necesito uno ahora para explicar mi propio paradigma. SÓCRATES JOVEN: ¡Pues venga, habla, que conmigo no te hacen falta tantas vacilaciones! EL EXTRANJERO: Hablaré, puesto que te veo dispuesto a seguirme. Pues sabemos, imagino, que los niños, cuando hace poco que han entablado conocimiento con la escritura... (*otan arti grammatón empeiroi gignóntai...*)» (227 d e, tra. Diès). Y la descripción del entrelazamiento (*simpleke*) en la escritura hace aparecer la necesidad de recurrir al paradigma en la experiencia gramatical y luego de llevar progresivamente a la utilización de ese procedimiento en su forma «regia» y al paradigma del telar.

Platón era demasiado joven para hacer bien la cosa, para construir un bello objeto. Diógenes Laercio refiere ese «se dice» (*logos* [sc. *esti*], *leguetai*) según el cual el *Fedro* era el primer ensayo de Platón y tenía algo de juvenil (*meirakiôdes ti* ⁽³⁾). Schleiermacher cree poder corroborar esa leyenda con un argumento irrisorio: un anciano escritor no habría condenado a la escritura como lo hace Platón en el *Fedro*. Argumento que no sólo resulta sospechoso en sí mismo: acredita la leyenda laerciana a partir de otra leyenda. Sólo una lectura miope o tosca pudo en efecto propagar el rumor de que Platón condenaba *simplemente* la actividad del escritor. Nada resulta aquí de una sola pieza y el *Fedro* juega también, en su escritura, a salvar —lo que es también perder— a la escritura como el mejor, el más noble, juego. Del hermoso juego que se da así Platón, más tarde seguiremos las circunstancias y el desenlace.

En 1905 se acabó con la tradición de Diógenes Laercio, no para llegar a reconocer la buena composición del Fedro, sino para atribuir esta vez sus defectos a la senil impotencia del autor: «El *Fedro* está mal compuesto. Este defecto es tanto más sorprendente porque Sócrates define en él a la obra de arte como un ser vivo, pero precisamente la imposibilidad de advertir lo que está bien concebido es una prueba de vejez ⁽⁴⁾».

Nosotros ya no estamos en ese punto. La hipóte-

(3) Sobre la historia de las interpretaciones del *Fedro* y sobre el problema de su composición, se encontrará un rico balance en la *Théorie platonicienne de l'amour*, de L. Robin (P. U. F., 2.^a ed., 1964) y en la *Introducción* del mismo autor a la edición Budé del *Fedro*.

(4) H. RAEDER, *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig, 1905. E. Bourget lo critica en su artículo «Sur la composition du Phèdre», en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1919, pag. 335.

sis es naturalmente más fecunda de una forma rigurosa, segura y sutil. Descubre nuevos acordes, los sorprende en un minucioso contrapunto, en una organización más secreta de los temas, de los nombres, de las palabras. Desanuda toda una *simploqué* — que entrelaza pacientemente los argumentos. Lo magistral de la demostración se afirma y se borra en ello a la vez, con flexibilidad, ironía y discreción.

En particular —y ese será nuestro hilo suplementario— toda la última parte (274 *b* ss.), consagrada, como se sabe, al origen, a la historia y al valor de la escritura, toda esa instrucción del *proceso de la escritura* deberá algún día dejar de aparecer como una fantasía mitológica sobreañadida, un apéndice del que el organismo del diálogo habría muy bien podido prescindir sin menoscabo. En verdad, se apela rigurosamente a ella de uno a otro extremo del *Fedro*.

Siempre con ironía. ¿Pero qué ocurre aquí con la ironía y cuál es su mayor señal? El diálogo tiene los únicos «mitos platónicos rigurosamente originales: la fábula de las cigarras en el *Fedro* y la de Zeuz en el mismo diálogo ⁽⁵⁾». Ahora bien, las primeras palabras de Sócrates, a la apertura de la conversación, habían sido para «mandar a paseo» a los mitologemas (229 *c*-230 *a*). No para recusarlos absolutamente, sino a la vez, enviándoles a paseo, haciéndoles sitio, para liberarles de la ingenuidad pesada y seria de los «racionalistas» físicos, y para despojarse de ellos en su relación consigo y con el saber de sí.

Mandar a paseo a los mitos, despedirles, darles

(5) P. FRUTIGER, *Les Mythes de Platon*, pág. 233.

vacaciones, esa bella resolución del *jairein*, que quiere decir todo eso a la vez, será interrumpida en dos ocasiones para acoger a esos «dos mitos platónicos», o sea «rigurosamente originales». Y ambos aparecen en la apertura de una pregunta sobre la cosa escrita. Es sin duda menos aparente —¿y se ha observado alguna vez?— respecto a la historia de las cigarras. Pero no es menos seguro. Los dos mitos siguen a la misma pregunta y no están separados más que por un corto período, justo el tiempo de un rodeo. El primero no responde ciertamente a la pregunta, la suspende por el contrario, señala la pausa y tenemos que esperar a la vuelta que conducirá al segundo.

Leamos. En el centro muy exactamente calculado del diálogo —se pueden contar las líneas— se pregunta en efecto qué hay de la *logografía* (257 *c*). Fedro recuerda que los ciudadanos más poderosos y los más honrados, los hombres más libres experimentan vergüenza por «escribir discursos» y dejar tras de sí *singrammata*. Temen el juicio de la posteridad y quedar como «sofistas» (257 *d*). El logógrafo, en el sentido estricto del término, redactaba, para los litigantes, discursos que no pronunciaba él mismo, que no asistía, si se puede decir, en persona, y que producían sus efectos en ausencia suya. Escribiendo lo que no dice, no diría y sin duda no pensaría nunca de verdad, el autor del discurso ha acampado ya en la postura del sofista: el hombre de la no-presencia y la no-verdad. La escritura es, pues, ya escenificación. La incompatibilidad de lo escrito y de lo verdadero se anuncia claramente en el momento en que Sócrates se pone a narrar cómo los hombres son puestos fuera de sí por el placer,

se ausentan de sí mismos, se olvidan y mueren en la voluptuosidad del canto (259 c).

Pero la resolución es retrasada. La actitud de Sócrates es aún neutral: escribir no es en sí una actividad vergonzosa, indecente, infamante (*aisjron*). Uno se deshonra únicamente escribiendo de manera deshonrosa. ¿Pero qué es escribir de manera deshonrosa? Y pregunta también Fedro: ¿Qué es escribir de manera deshonrosa (*calôs*)? Esta pregunta dibuja la nervadura central, el gran pliegue que divide el diálogo. Entre esta pregunta y la respuesta que retoma sus términos, en la última parte («... saber si justamente es decoroso o indecoroso el escribir, en qué condiciones es bueno que se haga y en cuáles no sería apropiado esa es una cuestión que aún nos queda, ¿no?, 274 b), el hilo sigue sólido, si no visible, a través de la fábula de las cigarras, los temas de la psicagogía, de la retórica y de la dialéctica.

Así, pues, Sócrates empieza por mandar a paseo a los mitos; y en dos ocasiones frente a la escritura, inventa dos de ellos, no, como veremos, por entero, pero sí con más libertad y espontaneidad que nunca en su obra. Ahora bien, el *jairein*, al principio del *Fedro*, tiene lugar *en nombre de la verdad*. Se reflexionará en el hecho de que los mitos vuelven de su holganza en el momento y en nombre de la escritura.

El *jairein* tiene lugar *en nombre de la verdad*: de su conocimiento y más exactamente de la verdad en el conocimiento de sí. Es lo que explica Sócrates (230 a). Pero este imperativo del saber de sí no es primero sentido o dictado en la inmediatez transparente de la presencia en sí. No es percibido. Sólo interpretado, leído, descifrado. Una hermenéutica

asigna la intuición. Una inscripción, el *delficon gramma*, que es nada menos que un oráculo, prescribe a través de su cifra silenciosa, significa —como se significa una orden— la autoscopia y la autognosis. Las mismas que Sócrates cree poder oponer a la aventura hermenéutica de los mitos, abandonada también a los sofistas (229 d).

Y el *jairein* tiene *lugar* en nombre de la verdad. Los *topoi* del diálogo no son indiferentes. Los temas, los lugares en el sentido de la retórica, están estrechamente inscritos, comprendidos en parajes cada vez más significativos, son puestos en escena; y en esa geografía teatral, la unidad de lugar obedece a un cálculo o a una necesidad infalibles. Por ejemplo, la fábula de las cigarras no habría tenido lugar, no habría sido narrada, Sócrates no hubiera recibido su incitación, si el calor, que pesa sobre toda la charla, no hubiese llevado a los dos amigos fuera de la ciudad, al campo, junto al río Iliso. Mucho antes de narrar la genealogía de la raza cigarra, Sócrates había evocado «la clara melodía de verano, que hace eco al coro de las cigarras» (230 c). Pero no es el único de los efectos de contrapunto requeridos por el espacio del diálogo. El mito que sirve de pretexto al *jairein* y al repliegue hacia la autoscopia no puede surgir, desde los primeros pasos de ese paseo, más que ante el espectáculo del Iliso. ¿No es en estos lugares, pregunta Fedro, donde Boreo, de creer a la tradición, raptó a Oritia? Esa orilla, la pureza diáfana de esas aguas debían acoger a las jóvenes vírgenes, atraerlas incluso, como un ensalmo, e incitarlas al juego. Sócrates propone entonces por burla una docta explicación del mito en el estilo racionalista y fisicalista de los *sofoi*: es en el momento en que jugaba con Farmacea (*sin Farma-*

queia 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 raptó 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...»

Esta breve evocación de Farmacea, al principio del *Fedro*, ¿es una casualidad? ¿Un fuera-de-la obra? Una fuente, «quizá de aguas medicinales», observa Robin, estaba consagrada a Farmacea cerca del Ili-so. Retengamos en todo caso esto, que una pequeña mancha, es decir, una malla (*mácula*), señalaba en el fondo de la tela, durante todo el diálogo, la escena de esta *virgen* precipitada al abismo, sorprendida por la muerte *jugando con Farmacea*. Farmacea (*Farmaqueia*) es también un nombre común que significa la administración del *farmacon*, de la droga: del remedio y/o del veneno. «Envenenamiento» no era el sentido menos corriente de «farmacea». Antifón nos ha dejado el logograma de una «acusación de envenenamiento contra una suegra» (*Farmaqueias catá tes metriás*). Con su juego, Farmacea ha arrastrado a la muerte a una pureza virginal y a un interior inincidido.

Un poco más allá, Sócrates, compara con una droga (*farmacon*) los textos escritos que Fedro ha llevado. Ese *farmacon*, 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. El *farmacon*

sería una sustancia, con todo lo que esa palabra puede connotar, en realidad de materia de virtudes ocultas, de profundidad criptada que niega su ambivalencia al análisis, preparando ya el espacio de la alquimia, si no debiésemos llegar más adelante a reconocerla como la anti-sustancia misma: lo que resiste a todo filosofema, lo que excede indefinidamente como no-identidad, no-esencia, no-sustancia, y proporcionándole de esa manera la inagotable adversidad de su fondo y de su ausencia de fondo.

Operando por seducción, el *farmacon* hace salir de las vías y de las leyes generales, naturales o habituales. Aquí, hace salir a Sócrates de su lugar propio y de sus caminos rutinarios. Estos le retienen siempre en el interior de la ciudad. Las hojas de escritura obran como un *farmacon* que empuja o atrae fuera de la ciudad al que no quiso nunca salir de ella, ni siquiera en el último momento, para escapar a la cicuta. Le hacen salir de sí y le arrastran a un camino que es propiamente de *éxodo*:

FEDRO: ... pareces un extranjero al que se le guía, y no un indígena. ¡Lo cierto es que no dejas la ciudad, ni para viajar más allá de su frontera, ni, en resumidas cuentas, si no me equivoco, para salir fuera de las Murallas!

SÓCRATES: Sé indulgente conmigo, buen amigo: me gusta aprender, ¿sabes? Y siendo así, los árboles y el campo no consienten en enseñarme nada, pero sí los hombres de la ciudad. Tú, sin embargo, pareces haber descubierto la droga que me obliga a salir (*doqueis moi tes emes exodu to farmacon eurekenai*). ¿No es agitando delante de ellos, cuando tienen hambre, una rama o una fruta, como se lleva a los animales? Así haces tu conmigo: con discursos que ante mí tendrás así en hojas (*en bibliois*), me harás circular por toda

el Atica, y por otros lugares, por donde te plazca. En fin, sea lo que sea, y ya que por el momento he llegado hasta aquí, me parece bien, por mi parte, tumbarme todo lo largo que soy. Tú ponte en la postura que te parezca más cómoda para leer, y cuando la hayas encontrado, lee (230 *d e*).

Es en ese momento, cuando Sócrates se ha tumbado a todo lo largo y cuando Fedro ha adoptado la postura más cómoda para manejar el texto o, si se quiere, el *fármakon*, cuando se entabla la charla. Un discurso pronunciado —por Lisias o por Fedro en persona—, un discurso *presentemente* proferido *en presencia* de Sócrates no habría tenido el mismo efecto. Sólo *logoi en bibliois*, palabras diferidas, reservadas, envueltas, enrolladas, haciéndose esperar en la especie y al abrigo de un objeto sólido, dejándose desear el tiempo de una camino, sólo letras así ocultadas pueden hacer comportarse de ese modo a Sócrates. Si pudiese estar puramente presente, desvelado, desnudo, extranjero, si en el límite un *logos* no diferido fuese posible, no seduciría. No arrastraría a Sócrates, como bajo los efectos de un *fármakon*, fuera de su camino. Anticipemos. Ya la escritura, el *fármakon*, el desvío.

Se habrá observado que utilizamos una traducción consagrada de Platón, la de las ediciones Guillaume Budé, que es una autoridad. Aquí para el *Fedro*, la de Léon Robin. Seguiremos haciéndolo, insertando no obstante, cuando nos parezca oportuno y, en cuanto a nuestro propósito, pertinente, el texto griego entre paréntesis. Así, por ejemplo, la palabra *fármakon*. Entonces aparecerá mejor, esperamos, esa polisemia regulada que ha permitido, por alabeamiento, indeterminación o sobredeterminación,

pero sin contrasentido, traducir la misma palabra por «remedio», «veneno», «droga», «filtro», etcétera. Se verá también hasta qué punto la unidad plástica de ese concepto, su regla más bien y la extraña lógica que le vincula a su significante, han sido dispersadas, enmascaradas, tachadas, ocultadas con una relativa ilegibilidad por la imprudencia o el empirismo de los traductores, sí, pero en primer lugar por la temible e irreductible dificultad de la traducción. Dificultad de principio que se basa menos en el paso de una lengua a otra, de una lengua filosófica a otra, que en la tradición ya, lo veremos, del griego respecto al griego, y violenta, de un no-filosofema a un filosofema. Con este problema de traducción nos toparemos nada menos que con el problema del paso a la filosofía.

Los *biblia* que hacen salir a Sócrates de su reserva, y del espacio en que le gusta aprender, enseñar, hablar, dialogar —el recinto resguardado de la ciudad—, esos *biblia* encierran el texto escrito por «el más hábil de los escritores actuales» (*deinotatos òn tôn nin grafein*). Se trata de Lisias. Fedro tiene el texto o, si se quiere, el *fármakon*, escondido bajo su manto. Lo necesita porque no se ha aprendido el texto de memoria. Este punto resulta importante para lo que sigue, el problema de la escritura debe vincularse al problema del «saber de memoria». Antes de que Sócrates se tumbase e invitara a Fedro a adoptar la postura más cómoda, este último había propuesto restituir, sin ayuda del texto, el razonamiento, el argumento, el plan del discurso de Lisias, su *dianoia*. Sócrates entonces le para: «Bueno, pero primero, querido, enséñame lo que tienes ahí en tu mano izquierda, bajo el manto... Apuesto a que es el discurso (*ton logon auton*)» (228 *d*). En-

tre esta invitación y el comienzo de la lectura, mientras que el *fármakon* circulaba bajo el manto de Fedro, está la evocación de Farmacea y el descanso otorgado a los mitos.

¿Es, en fin, casualidad o armónico el que, antes incluso de que intervenga en el centro del mito de Zeuz la presentación declarada de la escritura, resulten asociados los *biblia* y los *fármaca* con una intención más bien malévola o recelosa? A la verdadera medicina, basada en la ciencia, son en efecto opuestos, de un plumazo, la práctica empírica, la operación según recetas aprendidas de memoria, el conocimiento libresco y el uso ciego de las drogas. Todo eso, se nos dice, es *mania*: «Dirían, creo, que este hombre está loco: por haber oído hablar de ello en algún párrafo de un libro (*ek bibliu*) o por haber conseguido por casualidad algunos remedios (*farmakiois*), se figura que ya es médico, ¡y no entiende ni gota del asunto!» (268 c).

Esta asociación de la escritura y del *fármakon* parece aún exterior; podría considerársela como artificial y puramente fortuita. Pero la intención y la entonación son ciertamente las mismas: una sola, y la misma sospecha envuelve, en el mismo gesto, al libro y a la droga, a la escritura y a la eficacia oculta, ambigua, entregada al empirismo y a la casualidad, operando según las vías de lo mágico y no según las leyes de la necesidad. El libro, el saber muerto y rígido encerrado en los *biblia*, las historias acumuladas, las nomenclaturas, las recetas y las fórmulas aprendidas de memoria, todo eso resulta tan ajeno al saber vivo y a la dialéctica como el *fármakon* resulta ajeno a la ciencia médica. Y como el mito al saber. Tratándose de Platón, que supo en su momento tratar tan bien del mito, en

su virtud arqueo-lógica o paleo-lógica, se vislumbra la inmensidad y la dificultad de esta última oposición. Esta dificultad se señala —es, entre otros cien ejemplos, el que nos retiene aquí— en que la verdad —de origen— de la escritura como *fármakon* será primero dejada a cargo de un mito. El de Zeuz, al que ahora llegamos.

Hasta este momento del diálogo, en efecto, el *fármakon* y el grafema se han hecho señales, si se puede decir, desde lejos, remitiendo indirectamente el uno al otro, y como por azar, apareciendo y desapareciendo juntos en la misma línea, por una razón aún incierta, una eficacia bastante discreta y puede que después de todo no intencional. Pero para terminar con esa duda, y suponiendo que las categorías de lo voluntario y de lo involuntario tengan aún alguna pertinencia absoluta en una lectura —lo que nosotros no creemos ni por un instante, al menos al nivel textual en que nos movemos—, vayamos a la última fase del diálogo, a la entrada en escena de Zeuz.

Esta vez, sin rodeo, sin mediación oculta, sin argumentación secreta, la escritura es propuesta, presentada, declarada, como un *fármakon* (274 e).

De alguna manera, se concibe que ese fragmento haya podido ser aislado como un apéndice, un suplemento añadido. Y a pesar de todo lo que le invoca en las etapas precedentes, es cierto que Platón lo ofrece un poco como un divertimento, un fuera-de-la obra o más bien un postre. Todos los temas del diálogo, temas e interlocutores, parecen agotados en el momento en que el suplemento, la escritura o, si se quiere, el *fármakon*, son presentados: «Así, pues, por lo que se refiere, en los discursos, al arte y a la ausencia de arte (*to men tejnes*

te kai atejnias logôn) (6), ya basta y sobra...» (274 b). Y sin embargo es en el momento de ese agotamiento general cuando se instala y se organiza la cuestión de la escritura (7). Y como lo anunciaba anteriormente la palabra *aisjron* (o el adverbio *aisjrôs*), la cuestión de la escritura aparece como una cuestión moral. Lo que arriesga es la moralidad, tanto en el sentido de la oposición entre el bien y el mal, lo bueno y lo malo, como en el sentido de las costumbres, de la moralidad pública y del decoro social. Se trata de saber lo que se hace y lo que no se hace. Esa inquietud moral no se distingue en nada de la cuestión de la verdad, de la memoria y de la dialéctica. Esta última cuestión, que en seguida aparecerá como la cuestión de la escritura, se asocia al tema moral, lo desarrolla incluso por afinidad de esencia y no por superposición. Pero en un debate convertido en muy presente por el desarrollo político de la ciudad, la propagación de la escritura y la actividad de los sofistas o de los logógrafos, el primer acento se encuentra naturalmente puesto en las conveniencias políticas y sociales. El arbitraje propuesto por Sócrates juega en la oposición entre los valores de conveniencia y de inconveniencia (*euprepeia/aprepeia*): «... mientras que el saber si es

(6) Robin traduce aquí, cuando se trata del *logos*, *tejne* por *arte*. Más adelante, en el curso de la requisitoria, la misma palabra, referida esta vez a la escritura, será traducida por «*conocimiento técnico*» (275 c).

(7) Si, en el *Curso* de Saussure, la cuestión de la escritura es excluida o regulada en una especie de excursus preliminar y fuera de la obra, en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, el capítulo que Rousseau le dedica está también dado, a pesar de su importancia efectiva, como una especie de suplemento algo contingente, un criterio de complemento, «otro medio de comparar las lenguas y de juzgar sobre su antigüedad». Idéntica operación en la *Enciclopedia* de Hegel; cf.: «*Le puits et la pyramide*» (i-1968), en *Hegel et la pensée moderne*, P. U. F., 1970, col. «Epiméthée».

decoroso o indecoroso escribir, en qué condiciones es bueno que se haga y en cuáles no sería conveniente, esa es una cuestión que aún no hemos dilucidado, ¿no?» (274 b).

Escribir, ¿es algo conveniente? ¿El escritor hace un buen papel? ¿Sienta bien escribir? ¿Es algo que se puede hacer?

No, claro está. Pero la respuesta no es tan sencilla y Sócrates no la hace suya inmediatamente en un discurso racional, en un *logos*. La hace oír, la delega a una *akoé*, a algo murmurado al oído: «Ahora bien, lo verdadero es ella [la *akoe* de los antiguos] quien lo conoce; si pudiésemos, por nosotros mismos, descubrirlo, ¿nos preocuparíamos de verdad de lo que ha creído la humanidad?» (274 c).

La verdad de la escritura, es decir, vamos a verlo, la no-verdad, no podemos descubrirla en nosotros mismos por nosotros mismos. Y no es objeto de una ciencia, únicamente de una historia recitada, de una fábula repetida. La vinculación de la escritura con el mito se precisa, como su oposición al saber y en especial al saber que uno saca de sí mismo, por sí misma. Y al mismo tiempo, por la escritura o por el mito, se significan la ruptura genealógica y el alejamiento del origen. Se observará sobre todo que aquello de lo que la escritura será acusada más tarde —de repetir sin saber— define aquí el recorrido que lleva al enunciado y a la determinación de su estatuto. Se comienza por repetir sin saber —por un mito— la definición de la escritura: repetir sin saber. Este parentesco de la escritura y del mito, distinguidos una y otro del *logos* y de la dialéctica, se precisará a partir de ahora. Después de haber repetido sin saber que la escri-

tura consistía en repetir sin saber, Sócrates no hará más que basar la demostración de su requisitoria, de su *logos*, en las premisas del *akoé*, en las estructuras legibles a través de una fabulosa genealogía de la escritura. Cuando el mito haya recibido los primeros golpes, el *logos* de Sócrates abrumará al acusado.

2. EL PADRE DEL LOGOS

La historia comienza así:

SÓCRATES: ¡Pues bien!, he oído contar que vivió junto a Naucratis, en Egipto, una de las antiguas divinidades de allá, aquella cuyo emblema sagrado es el ave que allí llaman, como sabes, el ibis, y que el nombre del dios era Zeuz. Fue él, pues, el primero que descubrió la ciencia del número con el cálculo, la geometría y la astronomía, y también el trictrac y los dados y, entérate, los caracteres de la escritura (*grammata*). Y por otra parte, en aquella época, reinaba en todo Egipto Zamus, cuya residencia era esa ciudad del país alto que los griegos llaman Tebas de Egipto, y cuyo dios es llamado por ellos Ammón. Zeuz, habiendo ido a verle, le mostró sus artes: «¡Es preciso, le dijo, comunicarlas a los demás egipcios!» Pero el otro le preguntó cuál podía ser la utilidad de cada una de ellas, y, según sus explicaciones, según que las consideraba buenas o malas, pronunciaba ora una reprobación, ora un elogio. Numerosas fueron pues las reflexiones que acerca de cada arte, se dice que Zamus

hizo a Zeuz en uno y otro sentido: ¡No acabaríamos nunca de detallarlas! Pero, llegado el momento de tratar de los caracteres de la escritura: «He aquí, oh rey, dijo Zeuz, un conocimiento (*to macema*) que tendrá como efecto hacer a los egipcios más instruidos y más capaces de acordarse (*sofôterus kai mnemonikôterus*): la memoria así como la instrucción han hallado su remedio (*fármacon*). Y el rey replicó...» etc.

Cortemos aquí al rey. Está frente al *fármacon*. Y se sabe que va a juzgar.

Inmovilicemos la escena y los personajes. Miremos. La escritura (o, si se quiere, el *fármacon*) es, pues, presentada al rey. Presentada: como una especie de presente ofrecido en homenaje por un vasallo a su soberano (Zeuz es un semi-dios que habla al rey de los dioses), pero, ante todo, como una obra sometida a su apreciación. Y esta obra es un arte, un poder obrero, una virtud operadora. Este artefacto es un arte. Pero ese regalo aún es de valor incierto. El valor de la escritura —o del *fármacon*— es ciertamente dado al rey, pero es el rey quien le dará su valor. Quien fijará el precio de lo que al recibir él constituye o instituye. El rey o el dios (Zamus representa ⁽⁸⁾ a Ammón, el rey de los dioses, el rey de los reyes y el dios de los dioses. *O basileu*, le dice Zeuz) es así el otro nombre del origen del valor. El valor de la escritura no será

(8) Zamus es sin duda, en Platón otro nombre del dios Ammón, cuya figura más tarde, por sí misma, vamos a dibujar (rey solar y padre de los dioses). Sobre esta cuestión, y el debate a que habrá dado lugar, cf.: FRUTIGER, *op. cit.*, pág. 233, n. 2, y sobre todo: EISLER, *Platon und das ägyptische Alphabet*, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1922; PAULY-WISSOWA, *Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (art. *Ammon*); ROSCHER, *Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* (art. *Thamus*).

ella misma, la escritura no tendrá valor más que si y en la medida en que el rey le preste atención. Este último no experimenta menos el *fármakon* como un producto, un *ergon*, que no es el suyo, que le viene de fuera, pero también de abajo, y que espera su juicio condescendiente para ser consagrado en su ser y en su valor. Dios rey no sabe escribir pero esta ignorancia o esta incapacidad dan testimonio de su soberana independencia. No tiene necesidad de escribir, habla, dice, dicta, y su palabra basta. Que un escriba de su secretariado añada o no el suplemento de una transcripción es una consignación por esencia secundaria.

A partir de esta posición, sin rechazar el homenaje, el rey-dios lo despreciará, mostrará no sólo su inutilidad, sino también su amenaza y efectos nocivos. Otra manera de no recibir la ofrenda de la escritura. Al hacerlo, dios-el-rey-que-habla actúa como un padre. El *fármakon* es aquí presentado al padre y por él rechazado, rebajado, abandonado, desconsiderado. El padre desconfía y vigila siempre la escritura.

Incluso si no quisiéramos ahora dejarnos llevar por el fácil pasadizo que comunica entre sí a las figuras del rey, del dios y del padre, bastaría con prestar una atención sistemática —lo que, que nosotros sepamos, nunca se ha hecho— a la permanencia de un esquema platónico que asigna el origen y el poder de la palabra, precisamente del *logos*, a la posición paternal. No es que eso se produzca sólo y por excelencia en Platón. Se sabe o se imagina con facilidad. Pero sí que el «platonismo», que instala a toda la metafísica occidental en su conceptualidad, no escapa a la generalidad de esa obligación estructural, la ilustra incluso con una

sutileza y un brillo incomparables, hecho que no puede ser más significativo.

No más que el *logos* sea el padre. Pero el origen del *logos* es *su padre*. Se diría por anacronía que el «sujeto hablante» es *el padre* de su habla. Habrá que apresurarse a advertir que no hay en ello ninguna metáfora, si al menos se entiende así el efecto corriente y convencional de una retórica. El *logos* es un hijo, pues, y que se destruiría sin la *presencia*, sin la *asistencia* presente de su padre. De su padre que responde. Por él y de él. Sin su padre no es ya, justamente, más que una escritura. Es al menos lo que dice el que dice, es la tesis del padre. La especificidad de la escritura estaría relacionada, pues, con la ausencia del padre. Semejante ausencia puede modalizarse de distintas maneras, distinta o confusamente, sucesiva o simultáneamente: haber perdido a su padre, de muerte natural o violenta, por cualquier tipo de violencia o por parricidio; luego solicitar la asistencia, posible o imposible, de la presencia paterna, solicitarla directamente o haciendo como que se puede prescindir de ella, etc. Se sabe cómo insiste Sócrates en la miseria, lastimosa o arrogante, del *logos* entregado a la escritura: «... tiene siempre necesidad de la asistencia de su padre (*tu patrós aei deitai boezu*): por sí solo, en efecto, no es capaz ni de defenderse ni de asistirse a sí mismo».

Esta miseria es ambigua: apuro del huérfano, ciertamente, que tiene necesidad no sólo de que se le asista con una presencia, sino de que se le asista y se vaya en su ayuda; pero compadeciendo al huérfano, se le acusa también, y a la escritura, de pretender alejar al padre, de emanciparse con complacencia y suficiencia. Desde la posición de quien tie-

ne el cetro, el deseo de la escritura es indicado, designado, denunciado como el deseo del huérfano y la subversión parricida. ¿No es ese *fármakon* criminal, no es un regalo envenenado?

El estatuto de ese huérfano que ninguna asistencia puede tomar a su cargo recubre el de un *grafein* que, no siendo hijo de nadie en el momento mismo en que llega a la inscripción, apenas sigue siendo hijo y ya no *reconoce* sus orígenes: en el sentido del derecho y del deber. A diferencia de la escritura, el *logos* vivo es vivo por tener un padre vivo (en tanto que el huérfano se encuentra medio muerto), un padre que está *presente, en pie* junto a él, tras él, en él, sosteniéndole con su rectitud, asistiéndole personalmente y en su propio nombre. El *logos* vivo reconoce su deuda, vive de ese reconocimiento y se prohíbe, cree poder prohibirse, el parricidio. Pero la prohibición y el parricidio, como las relaciones entre la escritura y el habla, son estructuras lo bastante sorprendentes como para que más adelante tengamos que articular el texto de Platón entre un parricidio prohibido y un parricidio declarado. Aseginato diferido del padre y rector.

El *Fedro* bastaría ya para probar que la responsabilidad del *logos*, de su sentido y de sus efectos, atañe a la asistencia, a la presencia como presencia del padre. Hay que interrogar incansablemente a las «metáforas». Así, Sócrates, dirigiéndose a Erôs: «Si, en el pasado, hemos dicho algo demasiado duro respecto a ti, tanto Fedro como yo, es a Lisias, el padre del tema (*ton tu logu patera*), a quien debes recriminar» (257 b). *Logos* tiene aquí el sentido de discurso, de argumento propuesto, de propósito principal que anima la charla hablada (el *logos*). Traducirlo, como hace Robin, por «tema» no sólo

resulta anacrónico. Destruye la intención y la unidad orgánica de una significación. Pues sólo el discurso «vivo», sólo un habla (y no un tema, un objeto o un asunto de discurso) puede tener un padre; y según una necesidad que no va a dejar ahora de aclarársenos, los *logoi* son hijos. Lo bastante vivos como para protestar si llega la ocasión y para dejarse preguntar, capaces, a diferencia de las cosas escritas, de responder, también, cuando su padre está allí. Son la presencia responsable de su padre.

Algunos, por ejemplo, descienden de Fedro, y éste es llamado en su defensa. Citemos una vez más a Robin, quien esta vez traduce *logos* no por «tema», sino por «argumento», e interrumpe con diez líneas de intervalo el juego sobre la *tejné tôn logôn*. (Se trata de esa *tejné* de que disponían o pretendían disponer los sofistas y los retores, a la vez arte e instrumento, receta, «tratado» oculto, pero transmisible, etc.). Sócrates considera aquí ese problema entonces clásico a partir de la oposición entre la persuasión (*peizô*) y la verdad (*aleceia*) (260 a).

SÓCRATES: Estoy de acuerdo, al menos en el caso de que los argumentos (*logoi*) que se presenten en el estrado atestigüen en favor suyo, en que es un arte (*tejné*). Pero tengo algo así como una idea que oigo a otros, que se presentan a continuación; y se trata de esos argumentos que protestan de que miente y de que no es un arte, sino una rutina desprovista de arte: «Del habla (*Tu de leguein*), dice el laconio, un arte auténtico, si no está unida a la Verdad, ni existe ni podrá existir nunca en el futuro.»

FEDRO: ¡Esos argumentos, Sócrates, precisamos! (*Tutôn dei tôn logon, o Sócrates*) ¡Vamos!, dílos

ahora; pregúntales: ¿qué dicen y en qué términos (*ti kai pôs légusin*)?

SÓCRATES: Apareced pues, nobles criaturas (*guennaia*), y persuadid a Fedro, padre de hermosos hijos (*calipaida te Fraidon*), de que, si no ha filosofado dignamente, no será digno de hablar de nada. Que Fedro responda ahora... (260 e-261 a).

Es otra vez Fedro, pero esta vez en el *Banquete*, quien debe hablar en primer lugar porque «ocupa el primer puesto y es al mismo tiempo el padre del tema» (*pater tu logu*) (177 d).

Lo que seguimos, provisionalmente y por comodidad, llamando una metáfora pertenece en todo caso a un sistema. Si el *logos* tiene un padre, si no existe un *logos* más que asistido por su padre, es que es siempre un ser (*on*) e incluso una clase del ser (*Sofista* 260 a), y con más precisión un ser vivo. El *logos* es un *zôon*. Ese animal nace, crece, pertenece a la *fisis*. La lingüística, la lógica, la dialéctica y la zoología se mezclan aquí.

Describiendo al *logos* como un *zôon*, Platón sigue a ciertos retores y sofistas que a la rigidez cadavérica de la escritura opusieron antes que él el habla viva, que se regula infaliblemente sobre las necesidades de la situación actual, las esperanzas y la petición de los interlocutores presentes, husmeando los lugares en que debe aparecer, fingiendo plejarse en el instante en que se hace a la vez persuasiva y apremiante (°).

El *logos*, ser vivo y animado, es, pues, también

(°) La asociación *logos-zôon* aparece en los discursos de Isócrates *Contra los sofistas* y de Alcidas *Sobre los sofistas*. Cf. también W. Süß, quien compara línea por línea esos dos discursos, y el Fedro en *Ethos, Studien zur älteren griechischen Rhetorik* (Leipzig, 1910, págs. 34 ss.), y A. DIES, «*Philosophie et rhétorique*», en *Autour de Platon*, I, pág. 103.

un organismo engendrado. Un *organismo*: un cuerpo *propio* diferenciado, con un centro y extremidades, articulaciones, una cabeza y pies. Para ser «conveniente», un discurso escrito *debería* someterse como el propio discurso vivo a las leyes de la vida. La necesidad logográfica (*ananké logografiké*) debería de ser análoga a la necesidad biológica o más bien zoológica. Sin lo cual, ¿no?, ya no tiene ni pies ni cabeza. Se trata de *estructura* y de *constitución* en el riesgo, corrido por el *logos*, de perder por escritura tanto sus pies como su cabeza:

SÓCRATES: ¿Pero qué decir por otra parte? ¿No tiene aspecto de haber arrojado en un montón confuso los elementos del tema (*ta tu logu*)? ¿O es que existe alguna evidente necesidad que obligue a lo que viene en segundo lugar en su discurso a ser puesto en el segundo lugar, en vez de cualquier otra cosa de las que ha dicho? En cuanto a mí, como no entiendo nada, he tenido la impresión de que, honradamente, las iba diciendo según le llegaban al escritor. ¿Sabes tú de alguna necesidad *logográfica* que le haya obligado a alinear así los elementos uno tras otro?

FEDRO: ¡Eres muy amable juzgándome capaz de discernir con tal precisión sus intenciones!

SÓCRATES: Por lo menos, sí que creo que tú afirmarías esto: que todo discurso (*logon*) debe de estar constituido (*sinestanai*) como un ser animado (*ôesper zôon*): tener un cuerpo que sea suyo, para no resultar sin pies ni cabeza, sino tener un medio y dos extremos, y que hayan sido escritos de forma que se acuerden entre sí y con el todo (264 b c).

Ese organismo engendrado debe de ser bien nacido, de buena raza: «¡guennaia», así es como interpelaba Sócrates, recordemos, a los *logoi*, esas

«nobles criaturas». Eso implica que ese organismo, puesto que es engendrado, tenga un principio y un fin. La exigencia de Sócrates se vuelve aquí precisa e insistente: un discurso debe tener un principio y un fin, empezar por el principio y terminar por el final: «Está muy lejos, me parece, de hacer lo que pretendemos, el hombre que no coge el tema por el principio, sino más bien por el final, intentando recorrerlo nadando de espaldas y hacia atrás, y que empieza por lo que el enamorado diría a su amada cuando ya hubiese terminado» (264 a). Las implicaciones y las consecuencias de semejante norma son enormes, pero lo bastante evidentes como para que no insistamos en ellas. Resulta que el discurso hablado se comporta como una persona asistida en su origen y presente en lo suyo propio. *Logos*: «*Sermo tanquam persona ipse loquens*», dice un *Léxico platónico* ⁽¹⁰⁾. Como toda persona, el *logos-zôon* tiene un padre.

Pero ¿qué es un padre

¿Debe suponersele conocido y con este término —conocido— aclarar el otro término, con lo que nos precipitaríamos a aclarar como una metáfora? Se diría entonces que el origen o la causa del *logos* es comparado a lo que sabemos que es la causa de un hijo vivo, su padre. Se comprendería o imaginaría el nacimiento y el proceso del *logos* a partir de un terreno extraño a él, la transmisión de la vida o las relaciones de generación. Pero el padre no es el engendrador, el procreador «real» antes y fuera de toda relación de lenguaje. ¿En qué se distingue, en efecto, la relación padre/hijo de la relación cau-

⁽¹⁰⁾ FR. AST., *Lexique platonicien*. Cf. también Z. PARAIN, *Essai sur le logos platonicien*, 1942, pág. 211, y P. LOUIS, *Les Métaphores de Platon*, 1945, págs. 43-44.

sa/efecto o engendrador/engendrado, sino por la instancia del *logos*? Sólo un poder de discurso tiene un padre. El padre es siempre el padre de un ser vivo/que habla. Dicho de otro modo, es a partir del *logos* cómo se anuncia y se da a pensar algo como la paternidad. Si hubiese una simple metáfora en la locución «padre del *logos*», la primera palabra, que parecería la más *familiar*, recibiría, sin embargo, de la segunda más significación de la que ella le transmitiría. La primera familiaridad tiene siempre alguna relación de cohabitación con el *logos*. Los seres-vivos, padre e hijo, se nos anuncian, se relacionan mutuamente en la domesticidad del *logos*. De donde no se sale, a pesar de las apariencias, para pasar, por «metáfora», a un dominio extranjero en que se encontrarían padres, hijos, seres vivos, toda suerte de seres perfectamente cómodos para explicar a quien no lo supiera, y por comparación, lo que pasa con el *logos*, esa cosa extraña. Aunque ese *hogar* sea el hogar de toda metaforicidad, «padre del *logos*» no es una simple metáfora. Habría una para enunciar cómo un ser vivo incapaz de lenguaje, si nos obstinamos aún en creer en algo de esa clase, tiene un padre. Hay, pues, que proceder a la inversión general de todas las direcciones metafóricas, no preguntar si un *logos* puede tener un padre, sino comprender que aquello de lo que el padre pretende ser el padre no puede ir sin la posibilidad esencial del *logos*.

El *logos deudor* de un padre, ¿qué quiere decir? ¿Cómo al menos leerlo en la capa del texto platónico que aquí nos interesa?

La figura del padre, es sabido, es igualmente la del bien (*ágazon*). El *logos representa* a aquello de lo que es deudor, el *padre*, que es también un *jefe*,

un *capital* y un *bien*. O más bien *el jefe, el capital, el bien*. *Pater* quiere decir en griego todo eso a la vez. Ni los traductores ni los comentaristas de Platón parecen haberse dado cuenta del juego de esos esquemas. Es muy difícil, reconozcámoslo, respetarlo en una traducción, y así se explica, por lo menos, el hecho de que no se le haya interrogado nunca. Así, en el momento en que, en la *República* (V, 506 e), Sócrates renuncia a hablar del *bien mismo*, propone inmediatamente reemplazarlo por su *ékgonos*, por su hijo, su retoño:

«... dejemos ahí por ahora la investigación del bien tal como es en sí mismo; me parece demasiado elevado para que el impulso que tenemos nos lleve ahora hasta la concepción que yo me formo de él. Pero sí quiero deciros, si os parece, lo que creo que es el retoño (*ékgonos*) del bien y su imagen más parecida; si no, dejemos la cuestión.

Pues bien, dijo, habla; ya te harás perdonar otra vez explicándonos lo que es el padre.

Quieran los dioses, respondí, yo pagar, y vosotros recibir esa explicación que os debo, en lugar de limitarnos, como lo hacemos, a sus intereses (*tokus*). Tomad pues ese fruto, ese retoño del bien en sí (*tókon te kaí ékgonon autú tu agazú*).»

Tokus, que está aquí asociado a *ékgonos*, significa la producción y el producto, el nacimiento y el hijo, etc. Esta palabra funciona con ese sentido de los dominios de la agricultura, de las relaciones de parentesco y de las operaciones fiduciarias. Ninguno de esos dominios escapa, ya lo veremos, a la inversión y a la posibilidad de un *lógos*.

En tanto que producto, el *tókos* es tanto el hijo,

la camada humana o animal, como el fruto de la simiente confiada al campo, como el interés de un capital; es un *rédito*. Se puede seguir en el texto platónico la distribución de todas esas significaciones. El significado de *pater* es incluso en ocasiones inclinado en el sentido exclusivo de capital financiero. En la *República* incluso, y no lejos del pasaje que acabamos de citar. Uno de los defectos de la democracia consiste en el papel que algunos hacen representar en ella al capital: «Y sin embargo esos usureros que van con la cabeza gacha, sin ver aparentemente a esos desdichados, hieren con su aguijón, es decir, con su dinero, a todos los restantes ciudadanos que se exponen a ellos, y, centuplicando los intereses de su capital (*tu patros ekgonus tokus pollaplasius*), multiplican en el Estado los zánganos y los bribones» (555 e).

Ahora, de ese padre, de ese capital, de ese bien, de ese origen del valor y de los seres que aparecen, no se puede hablar simple o directamente. Primero porque no se les puede mirar más al rostro que al sol. Relean aquí, respecto a ese cegamiento ante el rostro del sol, el célebre pasaje de la *República* (VII, 515 c ss.).

Así, pues, Sócrates evocará únicamente al sol sensible, hijo parecido y *análogon* del sol inteligible: «Pues bien, ahora, entérate, dije, es al sol a quien me refería como a hijo del bien (*ton tu agazu ekgonon*), que el bien ha engendrado a semejanza suya (*on tagazon eguene sen analogon*), y que es, en el mundo visible, con relación a la vista y a los objetos visibles, lo que el bien es en el mundo inteligible, en relación a la inteligencia y a los objetos inteligibles» (508 c).

¿Cómo intercede el *logos* en esta analogía entre el padre y el hijo, el *numene* y el *oromene*?

El bien, en la figura visible-invisible del padre, del sol, del capital, es el origen de los *onta*, de su aparición y de su llegada al *logos*, quien a la vez los reúne y los distingue: «Hay gran número de cosas bellas, gran número de cosas buenas, gran número de todo tipo de otras cosas, cuya existencia afirmamos y que distinguimos en el lenguaje» (*einai famen te kai diozizomen tô logô*) (507 b).

El bien (el padre, el sol, el capital) es, pues, la fuente oculta, iluminadora y cegadora, del *logos*. Y como no se puede hablar de lo que permite hablar (prohibiendo que se hable de él o que se le hable cara a cara), se hablará únicamente de lo que habla y de las cosas de que, a excepción de una sola, se habla constantemente. Como no se puede dar cuenta o razón de aquello respecto a lo cual el *logos* (cuenta o razón: *ratio*) es responsable o deudor, como no se puede contar el capital y mirar al jefe a la cara, habrá que, por operación discriminativa y diacrítica, contar el plural de los intereses, de los réditos, de los productos, de los retoños: «Pues bien, dijo, habla (*legue*); otra vez te harás perdonar explicándonos lo que es el padre. Quieran los dioses, respondí, que podamos, yo pagar y vosotros recibir esa explicación que os debo, en lugar de limitarnos, como lo hacemos, a sus intereses. Tomad, pues, este fruto, este retoño del bien en sí; pero tened cuidado no os vaya yo a engañar sin querer, dándoos una cuenta (*ton logon*) equivocada de los intereses (*tu toku*)» (507 a).

De este pasaje retendremos también que con la cuenta (*logos*) de los suplementos (al padre-capital-bien-origen, etc.), con lo que viene después del uno

en el movimiento mismo en que se ausenta y se vuelve invisible, pidiendo así ser suplido, con la diferencia y la diacriticidad, Sócrates presenta o descubre la posibilidad siempre abierta del *kibdelon*, lo que resulta falsificado, alterado, mentiroso, engañador, equívoco. Tened cuidado, dice, de que no os vaya yo a engañar dándoos una cuenta falsificada de los intereses (*kibdelon apodidus ton logon tu toku*). *Kibdeleuma*, es la mercancía falsificada. El verbo correspondiente (*kibdeleuô*) significa «alterar una moneda o una mercancía, y, por extensión, ser de mala fe».

Este recurso al *logos*, ante el miedo a resultar cegado por la intuición directa del rostro del padre, del bien, del capital, del origen del ser en sí, de la forma de las formas, etc., ese recurso al *logos* como a lo que nos mantiene a resguardo del sol, a resguardo bajo él y de él, Sócrates lo propone en otro lugar, en el orden *análogo* de lo sensible o de lo visible; citaremos largamente ese texto. Aparte de su interés propio, tiene, en efecto, en la traducción consagrada, siempre la de Robin, deslizamientos, si se puede decir, muy significativos⁽¹¹⁾. Se trata, en el *Fedón*, de la crítica a los «físicos»:

«¡Pues bien!, repuso Sócrates, éstas fueron después mis reflexiones, y luego que me hube desanimado del estudio del ser (*ta onta*): debía tener mucho cuidado con ese accidente de que son víctimas los espectadores de un eclipse de sol en su observación; puede ocurrir en efecto que algunos de ellos pierdan la vista, por no observar en el agua o con algún procedimiento

(11) Debo a la amistad y a la atención de Francine Markovits el haberlo observado. Desde luego, hay que cotejar este texto con los de los libros VI y VII de la *República*.

análogo la imagen (*eikona*) del astro. Sí, es en algo de ese tipo en lo que yo pensaba por mi parte; temí volverme completamente ciego del alma, fijando así mis ojos en las cosas y esforzándome, con cada uno de mis sentidos, por entrar en contacto con ellas. Me pareció desde entonces indispensable refugiarme *donde las ideas (en logois)* e intentar ver en ellas la verdad de las cosas... Así, después de haber tomado en cada caso como base la idea (*logon*) que resulta a mi juicio más sólida, etc.» (99 d-100 a).

El *logos* es, pues, el *recurso*, hay que *volverse* a él, y no sólo cuando la fuente solar está *presente* y puede quemarnos los ojos si los fijamos en ella; hay que volverse también al *logos* cuando el sol parece ausentarse en su eclipse. Muerto, extinguido u oculto, ese astro resulta más peligroso que nunca.

Dejemos correr esos hilos. No los hemos ido siguiendo más que para dejarnos llevar del *logos* al padre, y unir la palabra al *kirios*, al amo, al señor, otro nombre dado en la *República* al bien-sol-capital-padre (508 a). Más tarde, en el mismo tejido, en los mismos textos, sacaremos otros hilos, y de nuevo los mismos para ver urdirse o desanudarse otros diseños.

3. LA INSCRIPCIÓN DE LOS HIJOS: ZEUZ, HERMES, ZOT, NABU, NEBO

«La historia universal siguió su curso; los dioses demasiado humanos que Jenófanes había atacado fueron destituidos al rango de ficciones poéticas o de demonios, pero se pretendió que uno de ellos,

Hermes Trismegisto, había dictado unos libros, en número variable (42, según Clemente de Alejandría; 20.000, según Yámblico; 36.525, según los sacerdotes de Zot, que también es Hermes): todas las cosas del mundo estaban escritas en ellos. Fragmentos de esa biblioteca imaginaria, compilados o fraguados a partir del III siglo, componen lo que se llama el *Corpus hermeticum*...» (Jorge Luis Borges).

«A sense of fear of the unknown moved in the heart of his weariness, a fear of symbols and portents, of the hawklike man whose name he bore soaring out of his captivity on osier woven wing, of Thoth, the god of writers, writing with a reed upon a tablet and bearing on his narrow ibis head the cusped moon» (*A Portrait of the Artist as a Young Man*).

«Otra escuela declara que ya ha pasado *todo el tiempo* y que nuestra vida apenas es el recuerdo o el reflejo crepuscular, y sin duda falseado y mutilado, de un proceso irrecuperable. Otra, que la historia del universo —y en ella nuestras vidas y el más mínimo detalle de nuestras vidas— es la escritura que produce un dios subalterno para entenderse con un demonio. Otra, que el universo es comparable a esas criptografías en las que todos los símbolos no tienen igual valor...» (Jorge Luis Borges).

Quisiéramos únicamente inducir a pensar que la espontaneidad, la libertad, la fantasía atribuidas a Platón en la leyenda de Zeuz fueron vigiladas y limitadas por rigurosas necesidades. La organización del mito se somete a poderosas exigencias. Estas coordinan en sistema reglas que aparecen ora en el interior de lo que recortamos empíricamente como «obra de Platón» (acabamos de indicar algunas de ellas), como «cultura» o «lengua griega», ora, en el exterior, en la «mitología extranjera». A la cual Platón no sólo ha tomado prestado, y tomado

un elemento simple: la identidad de un personaje, Zot, el dios de la escritura. No se puede, en efecto, hablar, a falta además de saber lo que esa palabra podría querer decir aquí, de un préstamo, es decir, de una suma exterior y contingente. Platón ha debido conformar su relato a leyes de estructura. Las más generales, las que dirigen y articulan las oposiciones habla/escritura, vida/muerte, padre/hijo, amo/servidor, primero/segundo, hijo legítimo/huérfano-bastardo, alma/cuerpo, dentro/fuera, bien/mal, serio/juego, día/noche, sol/luna, etc., dominan igualmente y según las mismas configuraciones las mitologías egipcia, babilónica, asiria. Otras también, sin duda, que no tenemos ni intención ni medios de situar aquí. Interesándonos en el hecho de que Platón no ha *tomado prestado* solamente un elemento *simple*, ponemos, pues, entre paréntesis el problema de la genealogía factual y de la comunicación empírica, efectiva, de las culturas y de las mitologías ⁽¹²⁾. Sólo queremos anunciar la necesidad interna y estructural que pudo hacer posibles tales comunicaciones y todo contagio eventual de los mitemas.

Platón no describe ciertamente el personaje de Zeuz. Ningún carácter concreto le es atribuido, ni en el *Fedro* ni en la brevísima alusión del *Filebo*. Tal es al menos la apariencia. Pero mirándolo con atención, debemos reconocer que su situación, el contenido de su discurso y de sus operaciones, la

⁽¹²⁾ Aquí no podemos más que remitir a todos los trabajos sobre las comunicaciones de Grecia con Oriente y el Oriente Medio. Se sabe que son abundantes. Sobre Platón, sus relaciones con Egipto, la hipótesis de su viaje a Heliópolis, los testimonios de Estrabón y de Diógenes Laercio, se hallarán las referencias y documentos fundamentales en la *Révélation d'Hermès Trismégiste*, de Festugière (t. I); *Platon à Héliopolis d'Égypte*, de R. Godel; *Les Prêtres de l'ancienne Égypte*, de S. Sauneron.

relación de los temas, de los conceptos y de los significantes en que aparecen sus intervenciones, todo ello organiza los rasgos de una figura muy señalada. La analogía estructural que los relaciona con otros dioses de la escritura, y en primer lugar con el Zot egipcio, no puede ser efecto de un préstamo dividido o total, ni de la casualidad o de la imaginación de Platón. Y su inserción simultánea, tan rigurosa y tan estrecha, en la sistemática de los filosofemas de Platón, ese ayuntamiento de lo mitológico y de lo filosófico remite a una necesidad más profunda.

Sin duda, el dios Zot tiene varios rostros, varias épocas, varios hábitats ⁽¹³⁾. El encabalgamiento de los relatos mitológicos en que aparece no debe ser despreciado. No obstante, se distinguen por doquier invariantes que se dibujan con caracteres subrayados, con rasgos realzados. Estaríamos tentados a decir que constituyen la identidad permanente de ese dios en el panteón, si su función, como vamos a ver, no fuese el trabajar justamente por la dislocación subversiva de la identidad en general, empezando por la del principado teológico.

¿Cuáles son los rasgos pertinentes para intentar reconstruir la semejanza estructural entre la figura platónica y otras figuras mitológicas del origen de la escritura? La puesta en evidencia de esos rasgos no debe únicamente servir para determinar cada una de las significaciones en el juego de las oposiciones temáticas, tales como acabamos de ponerlas en serie, o en el discurso platónico, o en una configuración de las mitologías. Debe abrirse sobre la problemática general de las relaciones entre mite-

⁽¹³⁾ Cf.: JACQUES VANDIER, *La Religion égyptienne*, P.U.F., 1949, en especial pág. 64-65.

mas y filosofemas en el origen del *logos* occidental. Es decir, de una historia —o más bien de la historia— que se ha producido por completo en la diferencia *filosófica* entre *mizos* y *logos*, hundándose ciegameamente en ella como en la evidencia natural de su propio elemento.

En el *Fedro*, el dios de la escritura es, pues, un personaje subordinado, un segundo, un tecnócrata sin poder de decisión, un ingeniero, un servidor astuto e ingenioso admitido a audiencia ante el rey de los dioses. Este ha tenido a bien recibirle. Zeuz presenta una *tejné* y un *fármacon* al rey, padre y dios que habla u ordena con voz soleada. Cuando éste haya hecho oír su sentencia, cuando la haya dejado caer desde lo alto, cuando haya *al mismo tiempo* prescrito no prestar atención al *fármacon*, entonces Zeuz no responderá. Las fuerzas en presencia quieren que permanezca en su lugar.

¿No ocupa el mismo lugar en la mitología egipcia? Allí, también, Zeuz es un dios engendrado. A menudo se llama el hijo del dios-rey, del dios-sol, de Amon-Rê: «Soy Zot, hijo mayor de Rê» (14). Re (sol) es el dios creador y engendra por mediación del verbo (15). Su otro nombre, por el que se le designa precisamente en el *Fedro*, es Amón. Sentido transmitido de ese nombre propio: el oculto (16). Tene-

(14) Cf.: S. MORENZ, *La Religion égyptienne*, Payot, 1962, página 58. Esta fórmula es notable, según Morenz, por la presencia de la primera persona. «Esta rareza nos parece notable porque tales fórmulas son frecuentes en los himnos compuestos en griego y que hacen intervenir a la diosa egipcia Isis («Yo soy Isis», etc.); debemos, pues, preguntarnos si no traiciona un origen extraegipcio de estos himnos.»

(15) Cf.: S. SAUNERON, *op. cit.*, pág. 123: «El dios inicial, para crear, no tuvo más que *hablar*, y los seres y las cosas evocados nacieron a su voz», etc.

(16) Cf.: MORENZ, *op. cit.*, pág. 46, y SAUNERON, quien precisa a este respecto: «Lo que significa exactamente su

mos, pues, aquí a un sol oculto, padre de todas las cosas, que se deja representar por el habla.

La unidad configurativa de esas significaciones —el poder del habla, la creación del ser y de la vida, el sol (es decir, también, ya lo veremos, el ojo), el ocultarse— se conjuga en lo que podríamos llamar la historia del huevo o el huevo de la historia. El mundo nació de un huevo. Con más precisión, el creador vivo de la vida del mundo nació de un huevo: el sol, pues, fue primero llevado dentro de la cáscara de un huevo. Lo cual explica varios rasgos de Amon-Rê: es también un ave, un halcón («Soy el gran halcón surgido de su huevo»). Pero en tanto que origen del todo, Amon-Rê es también el origen del huevo. Se le designa ora como pájaro-sol nacido del huevo, ora como pájaro originario, portador del primer huevo. En ese caso, y como el poder del habla forma un todo con el poder creador, algunos textos nombran al «huevo del gran cacareador». No tendría aquí ningún sentido el plantear la cuestión, a la vez trivial y filosófica, de «el huevo y la gallina», de la anterioridad lógica, cronológica u ontológica de la causa sobre el efecto. A esta pre-

nombre, lo ignoramos. Se pronunciaba, sin embargo, de la misma forma que otra palabra que significaba «esconder», «escondarse», y los escribas jugaron con esa asonancia para definir a Ammón como el gran dios que esconde su aspecto real a sus hijos... Pero algunos no dudaron en ir más lejos aún: Hecateo de Abdera recogió una tradición sacerdotal según la cual ese nombre (Ammón) sería el término empleado en Egipto para llamar a alguien... Es exacto que la palabra *amoini* significa «ven», «ven aquí»; es un hecho, por otra parte, que ciertos himnos empiezan por las palabras *Amoini Amun...* «Ven a mí, Ammón». La simple asonancia de esas dos palabras incitó a los sacerdotes a creer en alguna relación íntima entre ellas —en encontrar en ella la explicación del nombre divino: «Así, dirigiéndose al dios primordial... como a un ser invisible y escondido, le invitan y le exhortan, llamándole Amón, a mostrarse a ellos y a descubrirse» (*op. cit.*, pág. 127).

gunta algunos sarcófagos han respondido magníficamente: «Oh, Rê, que te encuentras en tu huevo.» Si añadimos que el huevo es un «huevo escondido» (17) habremos constituido, pero también abierto, el sistema de esas significaciones.

La subordinación de Zot, de ese ibis, hijo mayor del pájaro originario, se señala de varias formas: en la doctrina memfita, por ejemplo, Zot es el ejecutante, por la lengua, del proyecto creador de Horus (18). Lleva los signos del gran dios-sol. Le interpreta como portavoz suyo. E igual que su homólogo griego Hermes, del que, por otra parte, no habla nunca Platón, representa el papel del dios mensajero, del intermediario astuto, ingenioso y sutil que hurta y se oculta siempre. El dios (del) significante. Lo que debe enunciar o informar en palabras, Horus ya lo ha pensado. La lengua de que se le hace depositario y secretario no hace, pues, más que representar, para transmitir su mensaje, un pensamiento divino ya formado, un designio decretado (19). El mensaje no es, representa únicamente al momento absolutamente creador. Es un habla segunda y se-

(17) Cf.: MORENZ, *op. cit.*, págs. 232-233. El párrafo que aquí se cierra habrá notado que esta farmacia de Platón arrastra también al texto de Bataille, inscribiendo en la historia del huevo el sol de la parte maldita. El conjunto de este ensayo no es, por su parte, como se habrá comprendido en seguida, otra cosa que una lectura de *Finnegans Wake*.

(18) Cf.: VANDIER, *op. cit.*, pág. 36: «Esos dioses, Horus y Zot, habrían estado asociados en el acto creador, representando Horus al pensamiento que concibe y Zot al habla que ejecuta (pág. 64). Cf. también: A. ERMAN, *La religion des Egyptiens*, Payot, pág. 118.

(19) Cf.: MORENZ, *op. cit.*, págs. 46-47, y FESTUGIÈRE, *op. cit.*, págs. 70-73. Mensajero, Zot es también, por consiguiente, intérprete, *hermeneus*. Es uno de los rasgos, entre otros, muy numerosos, de esa semejanza con Hermes. Festugière la analiza en el capítulo IV de su libro.

cundaria. Y cuando Zot recurre a la lengua hablada en vez de a la escritura, lo que es más bien raro, no resulta ser el autor o el iniciador absoluto del lenguaje. Introduce, por el contrario, la diferencia en la lengua, y es a él a quien se atribuye el origen de la pluralidad de lenguas (20). (Nos preguntaremos más adelante, volviendo a Platón y al *Filebo*, si la diferenciación es un momento segundo y si esa «secundariedad» no es el surgimiento del *logos* mismo. En el *Filebo*, Zeuz es, en efecto, evocado como autor de la diferencia: de la diferenciación en la lengua y no de la pluralidad de lenguas. Pero nosotros pensamos que ambos problemas son inseparables en sus raíces.)

Dios del lenguaje segundo y de la diferencia lingüística, Zot no puede convertirse en dios de la palabra creadora más que por sustitución metonímica, por desplazamiento histórico y en ocasiones por subversión violenta.

La sustitución pone así a Zot en lugar de Rê como a la luna en lugar del sol. El dios de la escritura se convierte así en suplente de Rê, añadiéndose a él y reemplazándole en su ausencia y esencial desaparición. Tal es el origen de la luna como suple-

(20) J. Cerny cita un himno a Zot que comienza en estos términos: «Salve a ti, Zot-Luna, que hiciste distintas las lenguas de cada país.» Cerny había considerado único a ese documento, pero no tardó en advertir que Boylan (*Thot, the Hermes of Egypt*, Londres, 1922) citaba (página 184) otro papiro análogo («tú que distinguiste o separaste la lengua, de un país a otro»), y otro más (página 179) («tú que distinguiste la lengua de cada país extranjero»). Cf.: CERNY, *Thot as Creator of languages*, en *The Journal of Egyptian Archeology*, Londres, 1948, páginas 121 ss.; S. SAUNERON, *Différenciation des langues d'après la tradition égyptienne*, Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, El Cairo, 1960.

mento del sol, de la luz nocturna como suplemento de la luz del día. La escritura, como suplemento del habla. «Mientras que Rê estaba en el cielo, dijo un día: *Que venga Zot*, y se lo llevaron. La majestad del dios dijo a Zot: *Quédate en el cielo en lugar mío, mientras luzco para los bienaventurados en las regiones inferiores... Estás en lugar mío, me reemplazas, y te llamarán así: Zot, el sustituto de Rê*. Luego surgieron toda clase de cosas, gracias a juegos de palabras de Rê. Dijo a Zot: *Haré que abracez (ionh) a los dos cielos con tu belleza y tus rayos* — y entonces nació la luna (*ioh*). Más adelante, aludiendo al hecho de que Zot ocupe, en tanto que sustituto de Rê, un rango algo subalterno: *Haré que envíes (hób) mayores que tú*. — entonces nació el Ibis (*hib*), el pájaro de Zot» (21).

Esta sustitución, que tiene lugar como un puro juego de huellas y de suplementos o, si se prefiere, en el orden del puro significativo, que ninguna realidad, ninguna referencia absolutamente exterior, ningún significado trascendente vienen a orlar, limitar, controlar, esta sustitución, que se podrá considerar «loca» porque tiene lugar en el infinito en el elemento de la permutación lingüística de sustitutos, y de sustitutos de sustitutos, este encadenamiento desencadenado, no resulta menos violento. No se habría comprendido nada de esa «inmanencia» «lingüística» si se viese en ella el elemento apacible de una guerra ficticia, de un juego de palabras inofensivo, por oposición a alguna *polemos* desencadenada en la «realidad». No es en una realidad ajena a los «juegos de palabras» donde Zot participa tan frecuentemente en conspiraciones, operaciones pérfi-

(21) A. ERMAN, *op. cit.*, págs. 90-91.

das, maniobras de usurpación dirigidas contra el rey. Ayuda a los hijos a desembarazarse del padre, a los hermanos a desembarazarse del hermano cuando éste se ha convertido en rey. Nut, maldita por Rê, no disponía ya de ninguna fecha, de ningún día del calendario para dar a luz a un hijo. Rê le había cortado el tiempo y todo día de parto, todo período de parimiento. Zot, que tiene también poder de cálculo sobre la institución y la marcha del calendario, añade los cinco días epagómenos. Ese tiempo suplementario permite a Nut producir cinco hijos: Haroeris, Sez, Isis, Neftis y Osiris, que más tarde sería rey en lugar de su padre Yeb. Durante el reinado de Osiris (rey-sol), Zot, que era también su hermano, (22) «inició a los hombres en la literatura y en las artes», «creó la escritura jeroglífica para permitirles fijar sus pensamientos» (23). Pero más tarde participa en una conspiración de Sez, hermano envidioso de Osiris. Es conocida la célebre leyenda de la muerte de Osiris: encerrado con engaños en un cofre a su medida, hallado después de muchas peripecias por su mujer, Isis, cuando su cadáver ha sido despedazado y disperso en catorce pedazos, Isis los encuentra todos, excepto el falo, que se había tragado un pez oxirinco (24). Eso no impide a Zot el actuar con el oportunismo más flexible y más olvidadizo. Transformada en buitre, Isis se había tumbado, en efecto, sobre el cadáver de Osiris. Engendra así a Horus, «el niño con-el-dedo-en-la-boca», quien más tarde atacaría al asesino de su padre. Este, Sez, le arrancó el ojo, y él arrancó a Sez los testículos. Cuando Horus puede recobrar

(22) A. ERMAN, *op. cit.*, pág. 96.

(23) J. VANDIER, *op. cit.*, pág. 51.

(24) *Ibid.*, pág. 52.

su ojo, lo ofrece a su padre —y ese ojo fue también la luna: Zot, si se quiere—, que con ello volvió a la vida y recobró su potencia. En el curso del combate, Zot había separado a los combatientes y, como dios-médico-farmacéutico-mago, les había curado su mutilación y cosido las heridas. Más tarde, cuando el ojo y los testículos volvieron a estar en su sitio, tuvo lugar un proceso, en el curso del cual Zot se vuelve contra Sez, de quien, sin embargo, había sido cómplice, y hace valer como cierta la palabra de Osiris ⁽²⁵⁾.

Suplente capaz de doblar al rey, al padre, al sol, al habla, no distinguiéndose más que como su representante, su máscara, su repetición, Zot podía con la misma facilidad suplantarle totalmente y apropiarse todos sus atributos. Se añade como el atributo esencial de aquello a lo que se añade y de lo que apenas se distingue nada. No es más distinto del habla o de la luz divina que lo revelante de lo revelado. Apenas ⁽²⁶⁾.

⁽²⁵⁾ A. ERMAN, *op. cit.*, pág. 101.

⁽²⁶⁾ Así es como el dios de la escritura puede convertirse en el dios del habla creadora. Es una posibilidad estructural que se basa en su estatuto suplementario y en la lógica del suplemento. Es posible también constatarlo como una evolución en la historia de la mitología. Es lo que hace, en concreto, Festugière: «Sin embargo, Zot no se contenta con ese puesto secundario. En la época en que los sacerdotes de Egipto forjaron cosmogonías en las que cada clerecía local quiso otorgar el primer puesto al dios que honraba, los teólogos de Hermópolis, émulo de los del Delta y de Heliópolis, elaboraron una cosmogonía cuyo papel principal era atribuido a Zot. Como Zot era mago, como conocía el poder de los sonidos que, si son emitidos en el tono justo, producen inevitablemente su efecto, es mediante la voz, el habla o, mejor, el ensalmo como Zot debía crear el mundo. La voz de Zot es así creadora: forma y crea, y, condensándose, fijándose en materia, se convierte en un ser. Zot se identifica con su aliento, de cuya emisión nacen sin más todas las cosas. No es imposible que esas especulaciones hermopolitanas hayan ofrecido

Pero antes, si se puede decir, de la actuación entre reemplazamiento y usurpación, Zot es esencialmente el dios de la escritura, el secretario de Rê y de los nueve dioses, jerogámata e hipomnetógrafo ⁽²⁷⁾. Ahora bien, es al mostrar, como veremos, que el fármakon de la escritura era bueno para la *hipomnesis* (re-memoración, recolección, consignación) y no para la *mneme* (memoria viva y conocimiento) como Zamus, en el *Fedro*, denuncia su poco valor.

Luego, en el ciclo osirio, Zot fue también el escriba y el contable de Osiris, a quien se considera entonces, no lo olvidemos, su hermano. Zot es representado como modelo y patrón de los escribas, tan importantes en las cancillerías faraónicas: «Si el dios solar es el amo universal, Zot es su primer funcionario, su visir, que está junto a él en su barca para hacerle los informes» ⁽²⁸⁾. «Amo de los libros», se convierte, al consignarlos, registrarlos, llevar su cuenta y su depósito, en el «amo de las palabras divinas» ⁽²⁹⁾. Su compañera también escribe: su nombre, Seshat, significa, sin duda, *la que escribe*. «Ama de las bibliotecas», registra los hechos de los reyes. Primera diosa capaz de grabar, señala los nombres de los reyes en un árbol en el templo de Heliópolis, en tanto que Zot lleva la cuenta de los años en un bastón con cortaduras. También se conoce la

alguna semejanza con el *Logos* de los griegos —conjuntamente Habla, Razón y Demiurgo— y la *Softa* de los judíos alejandrinos; quizá incluso, desde antes de la era cristiana, los sacerdotes de Zot experimentaron en ese punto la influencia del pensamiento griego, pero no podríamos afirmarlo con seguridad» (*op. cit.*, pág. 68).

⁽²⁷⁾ *Ibid.*, cf. también: VANDIER y ERMAN, *op. cit.*, *passim*.

⁽²⁸⁾ ERMAN, *op. cit.*, pág. 81.

⁽²⁹⁾ *Ibid.*

escena de la titulación regia, reproducida en los bajorrelieves de numerosos templos: el rey está sentado bajo una persea, mientras Zot y Seshat inscriben su nombre en las hojas de un árbol sagrado ⁽³⁰⁾. Y la del juicio de los muertos: en los infiernos, frente a Osiris, Zot consigna el peso del corazón-alma del muerto ⁽³¹⁾.

Pues el dios de la escritura es también, es algo evidente, el dios de la muerte. No olvidemos que, en el *Fedro*, también se le reprochará al invento del *fármacon* el sustituir el habla viva por el signo sin aliento, el pretender prescindir del padre (vivo y fuente de vida) del *logos*, el no poder responder de sí más que una escultura o que una pintura inanimada, etc. En todos los ciclos de la mitología egipcia, Zot preside la organización de la muerte. El amo de la escritura, de los números y del cálculo no inscribe únicamente el peso de las almas muertas, primero habrá contado los días de la vida, habrá *enumerado* la historia. Su aritmética cubre igualmente los acontecimientos de la vida de los dioses (y de los hombres) ⁽³²⁾. Se comporta como un jefe de protocolo funerario y se le encarga en especial el aseo del difunto.

A veces el muerto ocupa el lugar del escriba. Y en el espacio de esta escena, el lugar del muerto recae sobre Zot. Se puede leer en las pirámides la historia celeste de un muerto: «¿Adónde va, pues?, pregunta un gran toro que le amenaza con su cornamenta» (otro nombre de Zot, nocturno representante de Rê, es, digámoslo de paso, el «toro entre

⁽³⁰⁾ VANDIER, *op. cit.*, pág. 182.

⁽³¹⁾ VANDIER, *op. cit.*, págs. 136-137; MORENZ, *op. cit.*, página 173; FESTUGIÈRE, *op. cit.*, pág. 68.

⁽³²⁾ MORENZ, *op. cit.*, págs. 47-48.

las estrellas»). «*Va al cielo pleno de energía vital para ver a su padre, para contemplar a Rê, y la horrible criatura le deja pasar.*» (Los libros de los muertos, puestos en el sarcófago junto al cadáver, contenían en especial fórmulas que debían permitirle «salir a la luz» y ver el sol. El muerto debe ver el sol, la muerte es la condición e incluso la experiencia de ese cara-a-cara. Se pensará en el *Fedón*.) Dios padre le acoge en su barca, y «sucede incluso que deponga a su propio escriba celeste y que ponga al difunto *en su lugar*, de manera que *juzgue, sea árbitro y dé órdenes a uno que es más grande que él*» ⁽³³⁾. El muerto puede también identificarse simplemente con Zot, «se llama sencillamente un dios; es Zot, *el más fuerte de los dioses*» ⁽³⁴⁾.

La oposición jerárquica entre el hijo y el padre, el súbdito y el rey, la muerte y la vida, la escritura y el habla, etc., completa naturalmente su sistema con la de la noche y el día, Occidente y Oriente, la luna y el sol. Zot, el «nocturno representante de Rê, el toro entre las estrellas», ⁽³⁵⁾ está vuelto hacia el oeste. Es el dios de la luna, ora se identifique con ella, ora la proteja ⁽³⁶⁾.

El sistema de estos caracteres pone en acción una lógica original: la figura de Zot se opone a su otro (padre, sol, vida, habla, origen u oriente, etc.), pero supliéndolo. Se añade y se opone repitiéndolo o teniendo su lugar. En el mismo momento toma forma, saca su forma de aquello a lo que resiste a la vez que sustituye. Se opone, por lo tanto, a sí

⁽³³⁾ A. ERMAN, *op. cit.*, pág. 249.

⁽³⁴⁾ *Ibid.*, pág. 250.

⁽³⁵⁾ *Ibid.*, pág. 41.

⁽³⁶⁾ BOYLAN, *op. cit.*, págs. 62-75; VANDIER, *op. cit.*, página 65; MORENZ, *op. cit.*, pág. 54; FESTUGIÈRE, *op. cit.*, página 67.

misma, pasa a su contrario y ese dios-mensajero es ciertamente un dios del paso absoluto entre los opuestos. Si tuviese una identidad —pero justamente es el dios de la no-identidad—, sería esa *coincidentia oppositorum* a la que en seguida recurriríamos. Distinguiéndose de su otro, Zot le imita también, se hace su señal y su representante, le obedece, se *conforma* a él, le reemplaza, si es preciso por la violencia. El es, pues, el otro del padre, el padre y el movimiento subversivo del reemplazo. El dios de la escritura es, pues, a la vez su padre, su hijo y él. No se deja asignar un puesto fijo en el juego de las diferencias. Astuto, inaprehensible, enmascarado, conspirador, bromista, como Hermes, no es un rey ni un esclavo; una especie de *comodín* más bien, un significativo disponible, una carta neutra, que da juego al juego.

Ese dios de la resurrección se interesa menos por la vida o por la muerte que por la muerte como repetición de la vida y por la vida como repetición de la muerte, por el despertar de la vida y por la vuelta a empezar de la muerte. Es lo que significa el *número* cuyo inventor y patrón también es. Zot repite todo en la suma del suplemento: supliendo al sol, es otro que el sol y el mismo que él; otro que el bien y el mismo que él, etc. Ocupando siempre el lugar que no es el suyo, y que por lo tanto podemos llamar el lugar del muerto, no tiene ni puesto ni nombres propios. Su propiedad es la impropiedad, la indeterminación flotante que permite la sustitución y el juego. El *juego*, del que también es el inventor, como recuerda el mismo Platón. Se le debe el juego de dados (*quibéia*) y el trictrac (*petteia*) (274 d). Sería el movimiento mediador de la dialéctica si no le imitase también, impidiéndole con ese

doblaje irónico, indefinidamente, el que se termine en cualquier cumplimiento final o en cualquier reappropriación escatológica. Zot no está nunca presente. En ninguna parte aparece en persona. Ningún estar-allí le pertenece *como propio*.

Todos sus actos estarán marcados por esa ambivalencia inestable. Ese dios del cálculo, de la aritmética y de la ciencia racional ⁽³⁷⁾ gobierna también las ciencias ocultas, la astrología, la alquimia. Es el dios de las fórmulas mágicas que calman el mar de las narraciones secretas, de los textos ocultos: el arquetipo de Hermes, dios del criptograma no menos que de la grafía.

Ciencia y magia, paso entre vida y muerte, suplemento del mal y de la carencia: la medicina debía constituir el dominio por excelencia de Zot. Todos sus poderes se resumían en él y encontraban dónde utilizarse. El dios de la escritura, que sabe poner fin a la vida, cura también a los enfermos. E incluso a los muertos ⁽³⁸⁾. Las estelas de Horus sobre los Cocodrilos narran cómo envía el rey de los dioses a Zot a curar a Harsiesis, a quien ha picado una serpiente en ausencia de su madre ⁽³⁹⁾.

⁽³⁷⁾ MORENZ, *op. cit.*, pág. 95. Otra compañera de Zot, Maât, diosa de la verdad. Es también «la hija de Rê, la dueña del cielo, la que gobierna el doble país, el ojo de Rê que no tiene igual». A. Erman, en la página que le consagra, escribe en particular lo siguiente: «... se le atribuye como insignia, Dios sabe por qué motivo, una pluma de buitres» (pág. 82).

⁽³⁸⁾ VANDIER, *op. cit.*, págs. 71 ss. Cf. en especial: FESTUGIÈRE, *op. cit.*, págs. 287 ss. Numerosos textos sobre Zot inventor de la magia se hallan reunidos en ellas. Uno comienza de la siguiente forma, lo cual nos interesa aquí muy especialmente: «Fórmula para recitar *delante del sol*: "Yo soy Zot, el inventor y el creador de los filtros y de las letras"», etc. (pág. 292).

⁽³⁹⁾ VANDIER, *op. cit.*, pág. 230. La criptografía, la medicina mágica y la figura de la serpiente se hallan además

El dios de la escritura es, pues, un dios de la medicina. De la «medicina»: a la vez ciencia y droga oculta. Del remedio y del veneno. El dios de la escritura es el dios del *fármakon*. Y es la escritura como *fármakon* lo que representa al rey en el *Fedro*, con una humildad inquietante como el desafío.

4. EL FÁRMACON

«A tales vicios, es preciso que el legislador halle en cada caso un *fármakon*. El viejo proverbio que dice que es difícil combatir a la vez a los dos contrarios, es cierto; lo prueban las enfermedades y muchos otros males» (*Leyes* 919 b).

Volvamos al texto de Platón, suponiendo que lo hayamos dejado. La palabra *fármakon* está cogida en él en una cadena de significaciones. El juego de esta cadena parece sistemático. Pero el sistema no es aquí, simplemente, el de las intenciones del autor conocido con el nombre de Platón. Ese sistema no es, en primer lugar, el de un querer-decir. Se establecen comunicaciones reguladas, gracias al juego de la lengua, entre diversas funciones de la palabra y, en ella, entre diversos sedimentos o diversas re-

entrelazadas en un asombroso cuento popular, transcrito por G. MASPÉRO en *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*. Es la aventura de Satni-Jamois con las momias. Satni-Jamois, hijo de un rey, «pasaba el tiempo recorriendo la metrópolis de Menfis para leer los libros de escritura sagrada y los libros de la *Doble casa de vida*. Un día se burló de él un noble. «¿Por qué te ríes de mí?» Dijo el noble: «No me río de ti, pero ¿puedo acaso dejar de reír-

giones de la cultura. Esas comunicaciones, esos pasillos de significado, Platón puede en ocasiones de-clararlos, iluminarlos jugando en ellos «voluntariamente», palabra que ponemos entre comillas porque no designa, siguiendo en el interior de esas opo-

me al verte descifrar escritos que no tienen ningún poder? Si deseas verdaderamente leer un escrito eficaz ven conmigo; te llevaré al sitio donde está el libro que escribió Zot con su propia mano y que te pondrá inmediatamente por debajo de los dioses. De las dos fórmulas que hay escritas en él, si recitas la primera encantarás al cielo, a la tierra, al mundo de la noche, a las montañas, a las aguas; comprenderás lo que los pájaros del cielo y los reptiles dicen, todos ellos; verás a los peces, pues una fuerza divina les hará subir a la superficie del agua. Si lees la segunda fórmula, aunque estés en la tumba, recobrarás la forma que tenías en la tierra; incluso verás al sol elevándose en el cielo, y su ciclo, y a la luna en la forma que tiene cuando aparece.» Satni dijo: «¡Por la vida! ¡Que me digan lo que deseas y te lo haré dar, pero llévame al sitio donde está ese libro!» El noble dijo a Satni: «El libro en cuestión no es mío. Está en medio de la necrópolis, en la tumba de Nenerkeptah, hijo del rey Minebutah... Cuidate mucho de quitarle el libro, porque te obligaría a devolvérselo con una horca y un bastón en las manos y un brasero encendido en la cabeza...» En el fondo de la tumba, salía una luz del libro. Los dobles del rey y de su familia estaban con él, «por la virtud del libro de Zot...». Todo eso se repetía. Nenerkeptah había vivido ya el mismo la historia de Satni. El sacerdote le había dicho: «El libro en cuestión está en medio del mar de Coptos, en un cofre de hierro. El cofre de hierro está en un cofre de bronce; el cofre de bronce, en un cofre de madera de canela; el cofre de madera de canela, en un cofre de marfil y ébano. El cofre de marfil y ébano, en un cofre de plata. El cofre de plata, en un cofre de oro, y el libro está en éste.» [¿Error del escriba? Mi primera versión lo había consignado o reproducido, y una edición ulterior de Maspero lo ha observado en una nota: «El escriba se ha equivocado aquí en la enumeración. Habría debido decir: el cofre de hierro *encierra...*, etc.», pieza dejada a cuenta de una lógica de la inclusión.] «Y hay un xoena [en la época ptolomaica, aproximadamente unos 12.000 codos reales de 0,52 metros] de serpientes, de escorpiones de todo tipo, de reptiles en torno al cofre en que está el libro, y hay una serpiente inmortal enroscada alrededor del cofre en cuestión.» Después de tres intentos, el imprudente mata a la Serpiente, bebe el libro disuelto en cerveza y adquiere así

siciones, más que un modo de «sumisión» a las necesidades de una «lengua» dada. Ninguno de esos conceptos puede traducir la relación a que aquí apuntamos. Igualmente puede Platón, en otros casos, no ver las ligazones, dejarlas en la sombra o interrumpirlas. Y, sin embargo, esas ligazones operan por sí mismas. ¿A pesar de él? ¿Gracias a él? ¿En su texto? ¿Fuera de su texto? Pero entonces, ¿dónde? ¿Entre su texto y la lengua? ¿Para qué lector? ¿En qué momento? Una respuesta de principio y general a todas esas preguntas nos parecerá poco a poco imposible; y ello nos dará que sospechar alguna malformación de la pregunta misma, de cada uno de sus conceptos, de cada una de las oposiciones así acreditadas. Siempre se podrá pensar que si Platón no ha practicado determinados pasajes, los ha incluso interrumpido, es por haberlos percibido, pero dejado en lo impracticable. Formulación que no resulta posible más que evitando recurrir a la diferencia entre consciente e inconscien-

la ciencia ilimitada. Zot se queja de ello ante Rê y provoca los peores castigos.

Notemos, en fin, antes de dejar aquí al personaje egipcio de Zot, que tiene, además del Hermes griego, otro homólogo notable en el personaje de Nabû, hijo de Marduk. En la mitología asiria y babilónica, «Nabû es esencialmente el dios-hijo e, igual que Marduk eclipsa a su padre, Ea, veremos a Nabû usurpar el puesto de Mardk». (*Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, por E. DHORME, P. U. F., 1945, págs. 150 ss.) Marduk, el padre de Nabû, es el dios-sol. Nabû, «señor del cálamo», «creador de la escritura», «portador de las tablillas de los destinos de los dioses», pasa a veces antes que su padre, a quien toma su instrumento simbólico, el *marru*. «Un objeto votivo de cobre, encontrado en Susa y que representa a "una serpiente que tenía en la boca una especie de pala", estaba marcado, observa Dhorme, con la inscripción "marru del dios Nabû"» (página 155). Cf. también *Les Dieux et le Destin en Babylonie*, por M. DAVID, P. U. F., 1949, págs. 86 ss.

Se podrían ir viendo uno a uno todos los rasgos de la semejanza entre Zot y Nabû (bíblico Nebo).

te, voluntario e involuntario, instrumento muy tosco cuando se trata de cuestionar la relación con la lengua. Lo mismo ocurriría con la oposición del habla —o de la escritura— respecto a la lengua, si debiese, como a menudo ocurre, remitir a esas categorías.

Por sí sola, esta razón debía impedirnos reconstruir toda la cadena de significaciones del *fármacon*. Ningún privilegio absoluto nos permite dominar absolutamente su sistema textual. Este límite puede y debe, no obstante, desplazarse en cierta medida. Las posibilidades del desplazamiento, los poderes de desplazamiento son de naturaleza distinta, y más bien que enumerar aquí sus títulos intentaremos producir *sobre la marcha* algunos de sus efectos, a través de la problemática platónica de la escritura ⁽⁴⁰⁾.

Acabamos de seguir la correspondencia entre la figura de Zot en la mitología egipcia y determinada organización de conceptos, filosofemas, metáforas y mitemas detectados a partir de lo que se llama el texto platónico. La palabra *fármacon* nos ha parecido muy apta para anudar en este texto todos los hilos de esa correspondencia. Releamos ahora, también en la traducción de Robin, esta frase del *Fedro*: «He aquí, oh rey, dijo Zeuz, un conocimiento (*macema*) que tendrá como efecto hacer a los egipcios más instruidos (*sofôterus*) y más capaces de acordarse (*mnemonikôterus*): la memoria (*mneme*), así como la instrucción (*sofia*), han hallado su remedio (*fármacon*).»

⁽⁴⁰⁾ Me permito remitir aquí, a título indicativo y preliminar, a la «Cuestión de método» propuesta en *De la gramatología*. Con algunas precauciones, podremos decir que *fármacon* representa un papel *análogo* en esta lectura de Platón al de *suplemento* en la lectura de Rousseau.

La traducción corriente de *fármacon* por *remedio* —droga de efectos benéficos— no es ciertamente inexacta. No sólo *fármacon* podía querer decir *remedio* y borrar, en determinada superficie de su funcionamiento, la ambigüedad de su sentido. Sino que es incluso evidente que, siendo la intención declarada de Zeuz el hacer valer su producto, hace *girar* a la palabra en torno a su extraño e invisible gozne, y le presenta por uno, el más tranquilizador, de sus *polos*. Esta medicina es benéfica, produce y repara, acumula y remedia, aumenta el saber y reduce el olvido. No obstante, la traducción por «remedio» borra, por su salida de la lengua griega, el otro polo guardado en la palabra *fármacon*. Anula la fuente de ambigüedad y hace más difícil, si no imposible, la comprensión del contexto. A diferencia de «droga» e incluso de «medicina», *remedio* explicita la racionalidad transparente de la lengua, de la técnica y de la causalidad terapéutica, excluyendo así del texto la apelación a la virtud mágica de una fuerza cuyos efectos se dominan mal, de una dinámica siempre sorprendente para quien quisiera manejarla como amo y súbdito.

Ahora bien, *por una parte*, Platón tiende a presentar la escritura como un poder oculto y, por consiguiente, sospechoso. Como la pintura, a la que más adelante la comparará, y como el *trompe-l'oeil*, y como las técnicas de la *mimesis* en general. Es conocida también su desconfianza frente a la mánica, los magos, los hechiceros, los maestros en encantamientos ⁽⁴¹⁾. En las *Leyes*, en especial, les re-

⁽⁴¹⁾ Cf. en especial *República*, II, 364 a ss. *Carta 7*, 333 e. El problema es evocado con muy abundantes y preciosas referencias en *La musique dans l'oeuvre de Platon* (páginas 13 ss.), de E. MOUTSOPOULOS, P. U. F., 1959.

serva castigos terribles. Según una operación de la que más tarde nos deberemos acordar, recomienda excluirlos del espacio social, expulsarles o cercenarles de él: incluso las dos cosas a la vez mediante la prisión, en la que ya no recibirán la visita de los hombres libres, sino únicamente del esclavo que les llevará la comida; y luego mediante la privación de sepultura: «Una vez muerto, se le arrojará fuera de los límites del territorio, sin sepultura, y el hombre libre que ayude a su enterramiento podrá ser perseguido por impiedad por quien quiera entablarle proceso» (X, 909 b c).

Por otra parte, la réplica del rey supone que la eficacia del *fármacon* puede invertirse: agravar el mal en lugar de remediarlo. O más bien la respuesta regia significa que Zeuz, por astucia y/o ingenuidad, ha mostrado el reverso del verdadero efecto de la escritura. Para valorizar su invento, Zeuz habría así des-naturalizado el *fármacon*, dicho lo contrario (*tunantion*) de lo que la escritura es capaz. Ha hecho pasar a un veneno por un remedio. De manera que traduciendo *fármacon* por *remedio* se respeta, sin duda, más que el querer-decir de Zeuz e incluso de Platón, lo que el rey dice que ha dicho Zeuz, engañándole o engañándose al hacerlo. Así, pues, dando al texto de Platón la respuesta del rey como la verdad de la producción de Zeuz, y su habla como la verdad de la escritura, la traducción por *remedio* acusa la ingenuidad o la superchería de Zeuz, *desde el punto de vista del sol*. Desde ese punto de vista, Zeuz ha jugado, sin duda, con la palabra, interrumpiendo, en favor de su causa, la comunicación entre los dos valores opuestos. Pero el rey la restituye y la traducción no da cuenta de ello. No obstante, los dos interlocutores siguen estando,

hagan lo que hagan y lo quieran o no, en la unidad del mismo significante. Su discurso tiene un papel en ello, lo que ya no ocurre en la versión francesa. *Remedio*, más de lo que, sin duda, lo harían «medicina» o «droga», anula la referencia virtual, dinámica, a los otros usos de la misma palabra en la lengua griega. Semejante traducción destruye, sobre todo, lo que más tarde denominaremos la escritura anagramática de Platón, interrumpiendo las relaciones que en ella se tejen entre diferentes funciones de la misma palabra en diferentes lugares, relaciones virtual pero necesariamente «citativas». Cuando una palabra se inscribe como la cita de otro sentido de esa misma palabra, cuando el proscenio textual de la palabra *fármaco*, aun significando *remedio*, cita, re-cita y da a leer lo que *en la misma palabra* significa, en otro lugar y a otra altura de la escena, *veneno* (por ejemplo, pues *fármaco* quiere decir aún más cosas), la elección de una sola de esas palabras francesas por el traductor tiene como primer efecto neutralizar el juego citativo, el «anagrama», y en último término sencillamente la textualidad del texto traducido. Sin duda se podría mostrar, y nosotros intentaremos hacerlo en su momento, que esta interrupción del paso entre valores contrarios es ya un efecto propio del «platonismo», la consecuencia de un trabajo que ya empezó en el texto traducido, en la relación de «Platón» con su «lengua». No existe ninguna contradicción entre esta proposición y la anterior. Estando constituida la textualidad de diferencias y de diferencias de diferencias, es por naturaleza absolutamente heterogénea y transige sin cesar con las fuerzas que tienden a anularla.

Habrà, pues, que aceptar, seguir y analizar la

composición de esas dos fuerzas o de esos dos gestos. Esta composición es incluso en cierto sentido el único tema de este ensayo. Por una parte, Platón propone la decisión de una lógica intolerante a ese paso entre los dos sentidos contrarios de una misma palabra, tanto más que semejante paso aparecerà como algo muy distinto de una simple confusión, alternancia o dialéctica de los contrarios. Y sin embargo, por otra parte, el *fármaco*, si se confirma nuestra lectura, constituye el medio originario de esta decisión, el elemento que la precede, la comprende, la desborda, no se deja jamás reducir a ella y no se separa de una palabra (o de un aparato significante) única, que opera en el texto griego y platónico. Todas las traducciones a las lenguas herederas y depositarias de la metafísica occidental tienen, pues, sobre el *fármaco* un *efecto de análisis* que lo destruye violentamente, lo reduce a uno de sus elementos simples interpretándolo, paradójicamente, a partir del ulterior que lo ha hecho posible. Semejante traducción interpretativa es, pues, tan violenta como impotente: destruye al *fármaco*, pero al mismo tiempo se prohíbe a sí misma el alcanzarlo y le deja intocado en su reserva.

La traducción por «remedio» no podría, pues, ser ni aceptada ni simplemente rechazada. Incluso si se creyera salvar así al polo «racional» y a la intención laudatoria, la idea de un *buen* uso de la *ciencia* o del *arte* del médico, aún se tendrían todas las posibilidades de dejarse engañar por la lengua. La escritura no vale más, según Platón, como remedio que como veneno. Antes incluso de que Zamus deje caer su sentencia peyorativa, el remedio es inquietante en sí. Hay que saber, en efecto, que Platón desconfía del *fármaco* en general, incluso.

cuando se trata de drogas utilizadas para fines exclusivamente terapéuticos, incluso si se las maneja con buenas intenciones e incluso si son como tales eficaces. No existe remedio inofensivo. El *fármakon* no puede nunca ser simplemente benéfico.

Por dos razones y a dos profundidades distintas. En primer lugar, porque la esencia o la virtud benéficas de un *fármakon* no le impiden ser doloroso. El *Protágoras* clasifica a los *fármaca* entre las cosas que pueden ser al mismo tiempo buenas (*ágaza*) y lamentables (*aniara*) (354 a). El *fármakon* se encuentra siempre cogido en la mezcla (*simmeikton*) de que habla también el *Filebo* (46 a), por ejemplo esa *hibris*, ese exceso violento y desmesurado en el placer que hace gritar a los intemperantes como a locos (45 e), y «el alivio que proporcionan a los sarnosos la fricción y todos los tratamientos similares sin que haya necesidad de otros remedios (*uk ales deomena farmakeôs*)». Ese doloroso goce, ligado a la enfermedad tanto como a su apaciguamiento, es un *fármakon* en sí. Participa a la vez del bien y del mal, de lo agradable y de lo desagradable. O más bien es en su masa donde se dibujan esas oposiciones.

Luego, más profundamente, más allá del dolor, el remedio farmacéutico es esencialmente perjudicial porque es artificial. En eso Platón sigue la tradición griega y con más precisión a los médicos de Cos. El *fármakon* contraría a la vida natural: no sólo a la vida cuando ningún mal le afecta, sino incluso a la vida enferma o más bien a la vida de la enfermedad. Pues Platón cree en la vida natural y en el desarrollo normal, si se puede decir así, de la enfermedad. En el *Timeo*, la enfermedad natural es comparada, como el *logos* en el *Fedro*, nos acor-

daremos, a un organismo vivo al que hay que dejar desarrollarse de acuerdo con sus normas y formas propias, sus ritmos y articulaciones específicas. Desviando el despliegue normal y natural de la enfermedad, el *fármakon* es, pues, enemigo de lo vivo en general, sea sano o enfermo. Debemos recordarlo, y Platón nos invita a ello, cuando la escritura es propuesta como *fármakon*. Contraria a la vida, la escritura —o, si se quiere, el *fármakon*— no hace más que *desplazar* e incluso *irritar* el mal. Tal será, en su esquema lógico, la objeción del rey a la escritura: con pretexto de suplir a la memoria, la escritura nos hace más olvidadizos; lejos de acrecentar el saber, lo reduce. No responde a la necesidad de la memoria, apunta a un lado, no consolida la *mneme*, sino únicamente la *hipomnesis*. Actúa, pues, como todo *fármakon*. Y si la estructura formal de la argumentación resulta la misma, en los dos textos que ahora vamos a mirar; si en los dos casos, lo que se supone que debe producir lo positivo y anular lo negativo no hace más que *desplazar* y a la vez *multiplicar* los efectos de lo negativo, llevando a la proliferación la carencia que fue su causa, esa necesidad está inscrita en el *signo fármakon*, que Robin (por ejemplo) desmembra, ora en remedio, ora en droga. Decimos el *signo fármakon*, queriendo señalar con ello que se trata *indisociablemente* de un significante y de un concepto significado.

A) En el *Timeo*, que se separa, desde sus primeras páginas, en la distancia entre Egipto y Grecia, como entre la escritura y el habla («Vosotros, griegos, sois siempre niños: un griego no es nunca viejo», mientras que en Egipto, «desde la antigüedad, todo está escrito»: *panta guegrámmena*), Platón demuestra que entre los movimientos del cuerpo, el

mejor es el movimiento natural, el que, espontáneamente, desde el interior, «nace en él por su propia acción»:

«Ahora, entre los movimientos del cuerpo, el mejor es el que nace en él por su propia acción, pues es el más conforme a los movimientos de la Inteligencia y al del Todo. El que es provocado por otra causa es peor; pero el peor de todos es el que mueve parcialmente, por la acción de una causa *ajena*, a un cuerpo que yace y descansa. En consecuencia, de todos los medios de purificar y disponer al cuerpo; el mejor es el que se obtiene mediante los ejercicios gimnásticos. El segundo después de éste consiste en el balanceo rítmico que nos imprime un barco, o cuando nos hacemos llevar de cualquier forma, sin fatigarnos. La tercera forma, que en ocasiones puede resultar muy útil cuando uno se ve obligado a utilizarla, pero que ningún hombre de buen sentido debe utilizar sin necesidad, es la medicación mediante drogas depurativas (*tes farmakeu-aikes kazarseôs*). Pues no hay que irritar a las enfermedades con remedios (*uk erecisteon farmakeias*), si no ofrecen grandes peligros. En efecto, la composición (*sístasis*) de las enfermedades se parece, en cierto sentido, a la naturaleza de lo vivo (*te tôn zoôn físei*). Y la composición del ser vivo comporta, para cada especie, ciertos plazos de vida definidos. Cada ser vivo nace, con determinada duración de existencia en sí asignada por el destino, dejando aparte los accidentes debidos a la necesidad... Lo mismo ocurre con la composición de las enfermedades. Si mediante la acción de drogas (*farmakeiais*) se pone fin a la enfermedad antes del término fijado, de enfermedades leves nacen entonces, de ordinario, enfermedades más graves, y, de enfermedades en pequeño número, enfermedades más numerosas. Por eso es por lo que todas las cosas de ese tipo

deben de ser gobernadas por un régimen, en la medida en que se disponga de tiempo para ello, pero no hay que, drogándose (*farmakéuonta*), irritar a un mal caprichoso» (89 a d).

Se habrá observado que:

1. La nocividad del fármaco es acusada en el momento preciso en que todo el contexto parece autorizar su traducción por «remedio» más que por veneno.

2. La enfermedad natural del ser vivo es definida en su esencia como *alergia*, reacción a la agresión de un elemento extraño. Y es necesario que el concepto más general de la enfermedad sea la *alergia* desde el momento en que la vida natural del cuerpo no debe obedecer más que a sus movimientos propios y endógenos.

3. Igual que la salud es autó-noma y autó-mata, la enfermedad «normal» manifiesta su autarquía oponiendo a las agresiones farmacéuticas reacciones metastáticas que desplazan el lugar del mal, eventualmente para reforzar y multiplicar los puntos de resistencia. La enfermedad «normal» se defiende. Escapando así a las exigencias suplementarias, a la patogenia añadida del *fármaco*, la enfermedad sigue su curso.

4. Este esquema implica que el ser vivo sea acabado (y también su enfermedad): que pueda, pues, relacionarse con su otro en el mal de *alergia* y que tenga una duración limitada, que la muerte esté ya inscrita, prescrita en su estructura, en sus «triángulos constitutivos». («En efecto, desde el principio, los triángulos constitutivos de cada especie han sido formados con la propiedad de poder bastar hasta un término de tiempo dado, más allá del

cual término la vida no podría prolongarse.» *Ibid.*) La inmortalidad y la perfección de un ser vivo consisten en no tener relación con ningún exterior. Es el caso de Dios (cf.: *República*, II, 381, b c). Dios no tiene alergia. La salud y la virtud (*uigueia kai areté*), que se hallan a menudo asociadas cuando se trata del cuerpo y, analógicamente, del alma (cf.: *Gorgias*, 479 b), proceden siempre del exterior, actuando como el exterior mismo, no tendrá nunca virtud propia y definible. Pero ¿cómo excluir a ese parásito suplementario manteniendo el límite, digamos el triángulo?

B) El sistema de esos cuatro rasgos se reconstituye cuando, en el *Fedro*, el rey rebaja y desprecia al *fármakon* de la escritura, palabra que no habrá, pues, que apresurarse, tampoco ahí, a considerar como una metáfora, salvo si se deja a la posibilidad metafórica todo su poder de enigma.

Quizá podamos leer ahora la respuesta de Zamus:

«Y el rey replicó: «Incomparable maestro de artes, oh Zeuz (*O tejnîkôtate Zeuz*), uno es el hombre capaz de dar a luz a la institución de un arte; otro el que es capaz de apreciar lo que ese arte comporta de perjuicio o de utilidad para los hombres que deberán utilizarlo. Ahora, tú, en tu calidad de padre de los caracteres de la escritura (*pater ôn grammatôn*), les has, por complacencia hacia ellos, atribuido todo lo contrario (*tunantion*) de sus verdaderos efectos. Pues este conocimiento tendrá como resultado, en los que lo hayan adquirido, el volver olvidadizas a sus almas, pues dejarán de ejercitar su memoria (*lecen men en psijais parexei mnemes ameletesiâ*): confiando en efecto en lo escrito, será desde fuera, gracias a huellas exteriores (*dia pistin*

grafes exocen ip'alotriôn tipôn), y no desde el interior y gracias a ellos mismos, como se acordarán de las cosas (*uk endocen autus if'autôn anamimneskomenus*). No es pues para la memoria, sino para la rememoración para lo que tú has descubierto un remedio (*ukun mnemes, ala ipomneseôs, farmakon eures*). En cuanto a la instrucción (*Sofias de*), es la apariencia (*doxan*) lo que tú procuras a tus discípulos, y no en absoluto la realidad (*aleceian*): cuando en efecto con tu ayuda rebosen de conocimientos sin haber recibido enseñanza, parecerán buenos para juzgar de mil cosas, y la mayor parte del tiempo resultarán carentes de todo juicio; y serán además insoportables porque serán apariencias de hombres instruidos (*doxofoi*) en vez de ser hombres instruidos (*anti sófoi*)» (274 e-275 b).

El rey, el padre del habla, ha afirmado así su autoridad sobre el padre de la escritura. Y lo ha hecho con severidad, sin manifestar respecto a quien ocupa la posición de hijo suyo, esa indulgencia complaciente que unía a Zeuz con sus hijos, con sus «caracteres». Zamus se apresura, multiplica las reservas y no quiere visiblemente dejar a Zeuz ninguna esperanza.

Para que la escritura produzca, como dice él, el efecto «inverso» del que se podía esperar de ella, para que ese farmacón resulte, al usarlo, nocivo, es preciso que su eficacia, su poder, su *dinamis* sea ambigua. Como se dice del *fármakon* en el *Protágoras*, el *Filebo*, el *Timeo*. Ahora bien, esta ambigüedad, Platón, por boca del rey, quiere dominarla, dominar su definición en la oposición simple y tajante: del bien y del mal, de lo interior y de lo exterior, de lo verdadero y de lo falso, de la esencia y de la apariencia. Si se releen las conclusiones del

juicio real se encuentra esa serie de oposiciones. Y colocada de tal suerte que el *fármakon*, o, si se quiere, la escritura no tenga otra salida que desaparecer: es en apariencia como la escritura resulta benéfica para la memoria, ayudándola desde el interior, por su movimiento propio, a conocer lo verdadero. Pero, en realidad, la escritura es esencialmente mala, exterior a la memoria, productora no de ciencia, sino de opinión; no de verdad, sino de apariencia. El *fármakon* produce el juego de la apariencia a favor del cual se hace pasar por la verdad, etc.

Pero mientras que en el *Filebo* y el *Protágoras* el *fármakon*, porque es doloroso, parece malo y en cambio es benéfico, aquí, en el *Fedro*, así como en el *Timeo*, se hace pasar por un remedio bienhechor y, en cambio, resulta en verdad perjudicial. Una mala ambigüedad es, pues, opuesta a una buena ambigüedad, una intención de mentira a una simple apariencia. El caso de la escritura es grave.

No basta con decir que la escritura está pensada a partir de tales o tales otras oposiciones puestas en serie. Platón la piensa, e intenta comprenderla, dominarla a partir de la *oposición* misma. Para que esos valores contrarios (bien/mal, verdadero/falso, esencia/apariencia, dentro/fuera, etc.) puedan oponerse es preciso que cada uno de los términos resulte simplemente *exterior* al otro, es decir, que una de las oposiciones (dentro/fuera) esté ya acreditada como matriz de toda oposición posible. Es preciso que uno de los elementos del sistema (o de la serie) valga también como posibilidad general de la sistematicidad o de la serialidad. Y si se llegase a pensar que algo como el *fármakon* —o la escritura—, lejos de ser dominado por esas oposiciones, inaugura su posibilidad sin dejarse comprender en

ellas; si se llegase a pensar que es sólo a partir de algo semejante a la escritura —o al *fármakon*— como puede anunciarse la extraña diferencia entre el interior y el exterior; si, por consiguiente, se llegase a pensar que la escritura como *fármakon* no se deja asignar simplemente un lugar en lo que ella sitúa, no se deja subsumir bajo los conceptos que a partir de ella se deciden, no abandona más que su fantasma a la lógica, que no puede querer dominarla más que para proceder aún de ella misma, habría entonces que *plegar* a extraños movimientos lo que ni siquiera podría llamarse ya la lógica o el discurso. Tanto más cuanto que lo que imprudentemente acabamos de llamar fantasma no puede ser ya, con la misma certeza, distinguido de la verdad, de la realidad, de la carne viva, etc. Hay que aceptar que, en cierto modo, el dejar a su fantasma sea por una vez no salvar nada.

Este pequeño ejercicio habrá servido, sin duda, para advertir al lector: la explicación con Platón, tal como se esboza en este texto, ya ha sido sustraída a los modelos reconocidos del comentario, de la reconstitución genealógica o estructural de un sistema que pretende corroborar o refutar, confirmar o «derrocar», llevar a cabo una vuelta —a— Platón o «mandarle a paseo» a la manera aún platónica del *jairein*. Se trata de otra cosa muy distinta. Releáse, si no se cree, el párrafo anterior. Todos los modelos de lectura clásica son en él excedidos en un punto, justamente en el punto de su pertenencia al interior de la serie. Entendiendo que el exceso no es una *simple salida fuera* de la serie, puesto que sabemos que ese gesto entra en una categoría de la serie. El exceso —¿pero se le puede seguir denominando así?— no es más que *cierto* desplazamiento

de la serie. Y cierto *repliegue* —lo denominaremos más tarde *observación*— a la serie de la oposición e incluso a su dialéctica. No podemos aún calificarlo, denominarlo, comprenderlo bajo un simple concepto sin errarlo de inmediato. Ese desplazamiento funcional que afecta menos a entidades conceptuales significadas que a diferencias (y ya lo veremos, a «simulacros») hay que hacerlo. Se escribe. Es preciso, pues, en primer lugar leerlo.

Si la escritura produce, según el rey y bajo el sol, el efecto inverso al que se le atribuye, si el *fármakon* es nefasto, es que, como el del *Timeo*, no es de aquí. Viene de allá abajo, es exterior o extranjero: al ser vivo, que es el aquí mismo del interior, al *logos* como *zôon* al que pretende socorrer o suplir. Las huellas (*típoi*) de la escritura no se inscriben esta vez, como en la hipótesis del *Teeteto* (191 ss.), en hueco sobre la cera del alma, respondiendo así a los movimientos espontáneos, autóctonos, de la vida psíquica. Sabiendo que puede abandonar o confiar sus pensamientos al exterior, a la consigna, a las señales físicas, espaciales y superficiales que se dejan sobre una tablilla, quien disponga de la *tejné* de la escritura descansará en ella. Sabrá que puede ausentarse sin que los *típoi* dejen de estar allí, que puede olvidarlos sin que abandonen su servicio. Le representarán incluso si él los olvida, llevarán su palabra incluso si él no está ya allí para animarlos. Incluso si está muerto, y sólo un *fármakon* puede detentar semejante poder, sobre la muerte sin duda, pero también en conclusión con ella. El *fármakon* y la escritura se trata, pues, efectivamente siempre de una cuestión de vida o muerte.

¿Se puede decir sin un anacronismo conceptual

—y por lo tanto sin cometer una falta grave de lectura— que los *típoi* son los representantes, los suplentes *físicos* de lo *psíquico* ausente? Más bien habría que pensar que las huellas escritas no atañen ni siquiera al orden de la *físis* porque no están vivas. No crecen; no más de lo que se habrá inseminado, como dirá Sócrates dentro de un instante, con una caña (*cálamos*). Violentan la organización natural y autónoma de la *mneme*, en la que no se oponen *físis* y *psiqué*. Si la escritura pertenece a la *físis*, ¿no es a ese momento de la *físis*, a ese movimiento necesario mediante el cual su verdad, la producción de su aparecer, gusta, dice Heráclito, de refugiarse en su cripta? «Criptograma» condensa en una sola palabra la proposición de un pleonasma.

Si creemos, pues, al rey fiándonos de su palabra, es a esa vida de la memoria a lo que el *fármakon* de la escritura vendría a hipnotizar: fascinándola, haciéndola salirse entonces de sí y adormeciéndola en el monumento. Confiando en la permanencia e independencia de sus *tipos* (*típoi*), la memoria se dormirá, no se mantendrá más, no se afanará ya por mantenerse tensa, presente, lo más próxima posible de la verdad de los seres. Fascinada por sus guardianes, por sus propios signos, por los tipos encargados de la guardia y vigilancia del saber, se dejará tragar por *Lecé*, invadir por el olvido y el no-saber ⁽⁴²⁾. No hay que separar aquí memoria y verdad. El movimiento de la *aleceia* es de un ex-

(42) Remitimos aquí en especial al texto tan rico de JEAN-PIERRE VERNANT (que aborda estos problemas con intenciones muy distintas), «*Aspects mythiques de la mémoire et du temps*», en *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Maspéro, 1965. Sobre la palabra *Tipos*, sus relaciones con *perigrafe* y *paradeigma*, cf.: A. VON BLUMENTHAL, *Tupos und Paradeigma*, citado por P. M. SCHUHL en *Platon et l'art de son temps*, P. U. F., 1952, pág. 18, núm. 4.

tremo a otro despliegue de *mneme*. De la memoria viva, de la memoria como la vida psíquica en tanto que se presenta a sí misma. Los poderes de la Lecé aumentan simultáneamente los dominios de la muerte, de la no-verdad, del no-saber. Por eso la escritura, al menos en tanto que vuelve «olvidadizas a las almas», nos lleva del lado de lo inanimado y del no-saber. Pero no se puede decir que su esencia la confunda simple y *presentemente* con la muerte y la no-verdad. Pues la escritura no tiene esencia o valor propio. Mima en su tipo a la memoria, el saber, la verdad, etc. Por eso los hombres de escritura aparecen, bajo la mirada de dios, no como sabios (*sófoi*), sino en realidad como pretendidos o supuestos sabios (*doxosófoi*).

Es la definición del sofista según Platón. Pues esa requisitoria contra la escritura acusa en primer lugar a la sofística; se puede inscribirla en el interminable proceso entablado por Platón, con el nombre de filosofía, contra los sofistas. El hombre que se apoya en la escritura, que se pavonea de los poderes y de los saberes que ésta le asegura, ese simulador desenmascarado por Zamus tiene todos los rasgos del sofista: «imitador del que sabe», dice el *Sofista* (*mimetés tu sófu*, 268 c). El que podríamos llamar grafócrata se parece como un hermano al sofista Hippias tal como aparece en el *Hippias menor*: vanagloriándose de saber y de hacer todo. Y ante todo —lo que Sócrates, por dos veces, en dos diálogos, finge irónicamente haber olvidado en su enumeración— de saber más que nadie de mnemónica o de mnemotecnia. Es incluso el poder que más aprecia:

SÓCRATES: Por consiguiente, también en astrono-

mía es el mismo hombre quien dice la verdad y quien engaña.

HIPPIAS: Parece que sí.

SÓCRATES: Pues bien, Hippias, examina del mismo modo todas las ciencias y ya verás si no ocurre lo mismo con todas. Precisamente, tú eres el más hábil (*sofôtatos*) de los hombres en todas por igual. ¿Acaso no te he oído yo jactarte, cuando enumerabas la variedad verdaderamente envidiable de tus aptitudes en la plaza, junto a los puestos de los banqueros? [...] Además, decías que llevabas poemas, epopeyas, tragedias, diti-rambos, ¿qué sé yo qué más?, muchos discursos en prosa de todo tipo. Y añadías, a propósito de las ciencias de que hablaba yo hace un instante, que tú sabías más de ellas que nadie, igual que de ritmos, modos musicales, gramática, y montones de otras cosas, si recuerdo bien. ¡Ah! Y me parece que me olvidaba de la mnemotecnia, de la que te glorias: ¡y muchas otras cosas. seguro, que ahora no recuerdo! Y esto es lo que quiero decir: en todas las ciencias que tu dominas —¡y son muchas!— y en las demás, dime, según lo que acabamos de constatar juntos, ¿sabes de una sola en la que quien dice la verdad sea distinto de quien engaña o no se trate de un único e idéntico hombre? Mira, considera todas las formas de habilidades, todas las astucias, todo lo que quieras; no la hallarás, amigo mío, porque no existe. Si hay una, di cuál es.

HIPPIAS: No veo ninguna, Sócrates, ahora mismo.

SÓCRATES: Y no la encontrarás nunca, en mi opinión. Si por lo tanto, estoy yo en lo cierto, ¿recuerdas, Hippias, lo que se deduce de nuestro examen?

HIPPIAS: No me doy cuenta del todo de lo que quieres decir, Sócrates.

SÓCRATES: Debe de ser que no utilizas tu mnemotecnia... (368 a d).

El sofista vende, pues, los signos y las enseñanzas

de la ciencia: no la memoria (*mneme*), únicamente los monumentos (*hipomnémata*), los inventarios, los archivos, las citas, las copias, los relatos, las listas, las notas, los dobles, las crónicas, las genealogías, las referencias. No la memoria, sino las memorias. Responde así a la petición de los jóvenes ricos y es entre ellos donde es más aplaudido. Después de haber confesado que los jóvenes admiradores no aguantan el oírle hablar de la parte más hermosa de su ciencia (*Hippias mayor*, 285 d), el sofista debe decir todo a Sócrates:

SÓCRATES: Entonces dime pues tú mismo cuáles son esos temas acerca de los cuáles te escuchan con placer y aplauso, pues no consigo adivinarlos.

HIPPIAS: Las genealogías, Sócrates; las de los héroes y las de los hombres; los relatos que se refieren a la antigua fundación de las ciudades; y, de manera general, todo lo que tiene que ver con la antigüedad; de tal manera que me he visto obligado, por su causa, a estudiar y trabajar todas esas cuestiones.

SÓCRATES: Tienes suerte, Hippias, de que no deseen conocer la lista de los arcontes desde Solón: pues habrías tenido que esforzarte bien para metértela en la cabeza.

HIPPIAS: ¿Por qué, Sócrates? A mí me basta con oír una lista de cincuenta nombres para retenerlos.

SÓCRATES: Es cierto; me olvidaba de que la mnemónica la dominas... (285 d e).

En realidad, el sofista aparenta saber todo, su «polimatía» (*Sofista*, 232 a) no es nunca más que una apariencia. En tanto que *ayuda* a la hipomnesis y no a la memoria viva, la escritura resulta, pues, tan ajena a la verdadera ciencia, a la anam-

nesis en su movimiento propiamente psíquico, a la verdad en el proceso de su (de la) presentación, a la dialéctica. La escritura puede únicamente *imitarlas*. (Podríamos mostrar, pero haremos aquí la economía de tal desarrollo, que la problemática que vincula actualmente, y aquí mismo, a la escritura con la (puesta en) cuestión de la verdad, así como del pensamiento y el habla a ella ordenados, debe necesariamente exhumar, pero sin limitarse a ellos, los monumentos conceptuales, los vestigios del campo de batalla, las referencias que señalan los lugares de enfrentamiento entre la sofística y la filosofía, y, de una manera más general, todos los contrafuertes alzados por el platonismo. En muchos respectos, y desde un punto de vista que no cubre todo el campo, estamos en la actualidad en vísperas del platonismo. Que podemos pensar igual de naturalmente como al día siguiente del hegelianismo. En ese punto, la *filosofía*, la *episteme* no son «derrocadas», «rechazadas», «frenadas», etc., en nombre de algo como la escritura; muy al contrario. Pero son, según una relación que la filosofía denominaría *simulacro*, según un exceso más sutil de la verdad, asumidas y al mismo tiempo desplazadas a un campo muy distinto, donde aún se podrá, pero únicamente, «imitar al saber absoluto» según la expresión de Bataille, cuyo nombre nos evitará aquí toda una red de referencias.)

La línea del frente que se inscribe violentamente entre el platonismo y su otro más próximo, en la especie de la sofística, está muy lejos de resultar unida, continua, como tendida entre dos espacios homogéneos. Su diseño es tal que, por una indecisión sistemática, las partes y los partidos intercambian frecuentemente sus respectivos lugares, imitan

las formas y adoptan los caminos del adversario. Esas permutaciones resultan, pues, posibles y si deben inscribirse en un terreno común, la disensión es interna y se apoya en una sombra absoluta muy distinta de la sofística y del platonismo, una resistencia sin medida común con toda esa conmutación.

Contrariamente a lo que más arriba habíamos dejado creer, tendremos también buenas razones para pensar que la requisitoria contra la escritura no apunta en primer lugar a la sofística. Al contrario, parece en ocasiones proceder de ella. Ejercitar la memoria, en lugar de confiar huellas al exterior, ¿no es la recomendación imperiosa y clásica de los sofistas? Platón se apropiaría, pues, una vez más, como hace a menudo, de una argumentación de los sofistas. Y aquí, una vez más, la volvería en contra de ellos. Y más adelante, después del juicio del rey, todo el discurso de Sócrates, ya lo analizaremos punto por punto, está tejido con esquemas y conceptos salidos de la sofística.

Habrà, pues, que reconocer minuciosamente el paso de la frontera. Y comprender bien que esta lectura de Platón no está animada en ningún momento por ningún slogan o consigna del tipo de «vuelta a los sofistas».

Así, en los dos casos, por ambos lados, se sospecha de la escritura y se prescribe la vigilia ejercitada de la memoria. A lo que Platón apunta, pues, en la sofística no es al recurso a la memoria, sino, en tal recurso, a la sustitución de la memoria viva por el resumen ayuda-memoria, del órgano por la prótesis, a la perversión consistente en reemplazar un miembro por una cosa, aquí en sustituir la reanimación activa del saber, su reproducción presente, por la «memoria» mecánica y pasiva. El límite (en-

tre el interior y el exterior, lo vivo y lo no-vivo) no separa simplemente al habla y la escritura, sino a la memoria como desvelamiento que (re-) produce la presencia y la re-memoración como repetición del monumento: la verdad y su signo, el ser y el tipo. El «exterior» no comienza en la juntura de lo que en la actualidad denominamos lo psíquico y lo físico, sino en el punto en que la *mneme*, en lugar de estar presente en sí en su vida, como movimiento de la verdad, se deja suplantar por el archivo, se deja expulsar por un signo de re-memoración y de con-memoración. El espacio de la escritura, el espacio como escritura se abre en el movimiento violento de esa suplencia, en la diferencia entre *mneme* e *hipomnesis*. El exterior está ya en el trabajo de la memoria. La enfermedad se insinúa en la relación consigo de la memoria, en la organización general de la actividad mnésica. La memoria es por esencia finita. Platón lo reconoce atribuyéndole la vida. Como a todo organismo vivo, ya lo hemos visto, le asigna límites. Una memoria sin límite no sería además una memoria, sino la infinidad de una presencia en sí. Siempre tiene, pues, la memoria, necesidad de signos para acordarse de lo no presente con lo que necesariamente tiene relación. El movimiento de la dialéctica lo testimonia. La memoria se deja así contaminar por su primer exterior, por su primer suplente: la *hipomnesis*. Pero con lo que sueña Platón es con una memoria sin signo. Es decir, sin suplemento. *Mneme* sin *hipomnesis*, sin *fármakon*. Y eso en el momento mismo, y por la misma razón que llama sueño a la confusión entre lo hipotético y lo anhipotético en el orden de la inteligibilidad matemática (*República*, VII, 533 b).

¿Por qué es peligroso el suplemento? No lo es,

si se puede decir así, en sí, sino en lo que podría presentarse como una cosa, como un ser-presente. Sería entonces tranquilizador El suplemento aquí, no es, no es un ser (*on*). Pero no es tampoco un simple no-ser (*mê on*). Su deslizamiento le hurta a la alternativa simple de la presencia y la ausencia. Ese es el peligro. Y lo que permite al tipo hacerse pasar por el original. Desde el momento en que el exterior de un suplemento se ha abierto, su estructura implica que pueda hacerse «tipar», reemplazar por su doble, y que un suplemento de suplemento resulte posible y necesario. Necesario porque ese movimiento no es un accidente sensible y «empírico», está ligado a la idealidad del *eidos*, como posibilidad de la repetición del mismo. Y la escritura se le aparece a Platón (y después de él a toda la filosofía que se constituye como tal en ese gesto) como ese *arrastramiento* fatal del redoblamiento: suplemento de suplemento, significante de un significante, representante de un representante. (Serie, pues, de la que no resulta aún necesario —pero lo haremos más tarde— hacer *saltar* el primer término o más bien de la primera estructura y hacer aparecer su irreductibilidad.) Es evidente por sí mismo que la estructura y la historia de la escritura fonética han representado un papel decisivo en la determinación de la escritura como redoblamiento del signo, como signo de signo. Significante del significante fónico. Mientras que este último se mantendría en la posibilidad animada, en la presencia viva de *mne* o de *psiqué*, el significante gráfico, que le reproduce o imita, se aleja de él un grado, cae fuera de la vida, arrastra a ésta fuera de sí misma y la pone a dormir en su doble «tipado». De donde los dos efectos negativos de ese *fármakon*: embota

la memoria y si resulta caritativo, no es para *mne*, sino para *hipomnesis*. En lugar de despertar a la vida en su originalidad «en persona», puede todo lo más restaurar los monumentos. Veneno debilitador para la memoria, remedio o reconstituyente para sus signos exteriores, esos *síntomas*, con todo lo que esa palabra puede connotar en griego: acontecimiento empírico, contingente, superficial, generalmente de caída o de hundimiento, que se distingue, como un índice, de aquello a lo que remite. Tu escritura no cura más que el síntoma, decía ya el rey, con lo que nos enteramos de la diferencia infranqueable entre la esencia del síntoma y la esencia del significado; y de que la escritura pertenece al orden y a la exterioridad del síntoma.

Así, aunque la escritura sea exterior a la memoria (interior), y aunque la hipomnesis no sea la memoria, le afecta y le hipnotiza en su interior. Tal es el efecto de ese *fármakon*. Exterior, la escritura no debería, sin embargo, afectar a la intimidad o a la integridad de la memoria psíquica. Y, sin embargo, como lo harán Rousseau y Saussure, cediendo a la misma necesidad, pero sin leer en ello otras relaciones entre lo íntimo y lo extranjero, Platón mantiene tanto la exterioridad de la escritura como su poder de penetración maléfica, capaz de afectar o de infectar a lo más profundo. El *fármakon* es ese suplemento peligroso que penetra por efracción en aquello mismo de lo que hubiese querido prescindir y que *a la vez* se deja asustar, violentar, colmar y reemplazar, completar por la huella misma cuyo presente se aumenta desapareciendo en él.

Si, en lugar de meditar, la estructura que hace posible semejante suplementariedad, si en lugar sobre todo de meditar la reducción mediante la cual

«Platón-Rousseau-Saussure» intenta inútilmente dominarla en un extraño «razonamiento», nos contentásemos con hacer aparecer la «contradicción lógica», habría que reconocer en ella al famoso «razonamiento del caldero», ese mismo que Freud recuerda en la *Traumdeutung* para ilustrar con él la lógica del sueño. Queriendo que todas las posibilidades estén de su parte, el litigante acumula los argumentos contradictorios: 1. el caldero que os devuelvo está nuevo; 2. los agujeros ya los tenía cuando me lo prestasteis; 3. además, no me habéis prestado ningún caldero. Igualmente: 1. La escritura es rigurosamente exterior e inferior a la memoria y al habla vivas, a quienes, por lo tanto, no les afecta. 2. Les es perjudicial porque las adormece y las infecta en su propia vida, que sin ella estaría intacta. No habría vicios de memoria ni de habla sin la escritura. 3. Además, si se apela a la hipomnesis y a la escritura, no es por su valor propio, es porque la memoria viva es finita, porque ya tenía huecos antes incluso de que la escritura dejase en ella sus huellas. La escritura no surte ningún efecto en la memoria.

La oposición entre *mneme* e *hipomnesis* regiría, pues, el sentido de la escritura. Veremos que esta oposición forma sistema con todas las grandes oposiciones estructurales del platonismo. Lo que en último término se juega entre estos dos conceptos es, por consiguiente, algo como la decisión principal de la filosofía, aquella por la que se instituye, se mantiene y contiene su fondo adverso.

Ahora, entre *mneme* e *hipomnesis*, entre la memoria y su suplemento, el límite resulta más que sutil, apenas perceptible. De una y otra parte de ese límite, se trata de *repetición*. La memoria viva repite la presencia del *eidós* y la verdad es también la po-

sibilidad de la repetición en el recuerdo. La verdad desvela al *eidós* o al *ontós on*, es decir, a lo que puede ser imitado, reproducido, repetido en su identidad. Pero en el movimiento anamnésico de la verdad, lo que es repetido debe presentarse como tal, como lo que es, en la repetición. Lo verdadero es repetido, es lo repetido de la repetición, lo representado presente en la representación. No es el repetidor de la repetición, el significante de la significación. Lo verdadero es la presencia del *eidós* significado.

Y al igual que la dialéctica, despliegue de la anámnesis, la sofística, despliegue de la hipomnesis, supone la posibilidad de la repetición. Pero esta vez se mantiene en el otro lado, en la otra cara, se podría decir, de la repetición. Y de la significación. Lo que se repite es el repetidor, el imitador, el significante, el representante, eventualmente en ausencia de *la cosa misma* que parecen reeditar, y sin la animación psíquica o mnésica, sin la tensión viva de la dialéctica. Ahora bien, la escritura sería la posibilidad para el significante de repetirse solo, maquinalmente, sin alma que viva para sostenerle y ayudarle en su repetición, es decir, sin que la verdad se presente en ninguna parte. La sofística, la hipomnesis, la escritura no estarían, pues, separadas de la filosofía, de la dialéctica, de la anámnesis y del habla viva más que por el espesor invisible, casi nulo, de una *hoja* entre el significante y el significado; la «hoja»: metáfora significante, advirtámoslo, o más bien tomada a la cara significante, puesto que implicando un haz y un envés la hoja se anuncia en primer lugar como superficie y soporte de escritura. Pero al mismo tiempo la unidad de esta hoja, del sistema de esta diferencia entre significado y signi-

ficante, ¿no es también la inseparabilidad entre la sofística y la filosofía. La diferencia entre significado y significante es, sin duda, el esquema rector a partir del cual el platonismo se instituye y determina su oposición a la sofística. Inaugurándose así, la filosofía y la dialéctica se determinan determinando a su otro .

Esta complicidad profunda en la ruptura tiene una primera consecuencia: la argumentación del *Fedro* contra la escritura puede tomar prestados todos sus recursos a Isócrates o a Alcidas desde el momento en que, «transponiéndolos» (48), vuelve sus armas contra la sofística. Platón imita a los imitadores para restaurar la verdad de lo que imitan: la misma verdad. Sólo en efecto la verdad como presencia (*usía*) del presente (*on*) resulta aquí discriminante. Y su poder de discriminación, que rige o, si se prefiere, es regido por la diferencia entre significado y significante, queda en todo caso sistemáticamente inseparable de ello. Ahora bien, esta discriminación se sustrae hasta no separar ya, en última instancia, más que al mismo de sí, de su doble perfecto y casi indiscernible. Movimiento que se produce por entero en la estructura de ambigüedad y de reversibilidad del *fármakon*.

¿Cómo simula en efecto el dialéctico al que denuncia como simulador, como hombre del simulacro? Por una parte, los sofistas aconsejaban, como Platón, ejercitar la memoria. Pero era, ya lo hemos visto, para poder hablar sin saber, para recitar sin juicio, sin cuidado por la verdad, para dar signos.

(1) Utilizamos aquí la palabra de Diès y remitimos a su estudio sobre *La Transposition platonicienne*, sobre todo a su capítulo I, «La Transposition de la rhétorique», en *Autour de Platon*, t. II, pág. 400.

O más bien para venderlos. Mediante esa economía de los signos, los sofistas resultan efectivamente hombres de escritura en el momento en que se lo prohíben. ¿Pero es que no lo es también Platón, por un efecto de cambio simétrico? No sólo porque es escritor (argumento fútil que especificaremos más adelante) y porque no puede, de hecho ni de derecho, explicar lo que es la dialéctica sin apelar a la escritura; no sólo porque juzga que la representación de lo mismo es necesario en la anámnesis, sino también porque la juzga indispensable como inscripción en el tipo. (Es notable que *tipos* se aplique con idéntica pertinencia a la marca gráfica y al *eidos como modelo*. Entre otros muchos ejemplos, cf. *República*, III, 402 d). Esta necesidad pertenece en primer lugar al orden de la ley y es planteada por las *Leyes*. En ese caso, la identidad inmutable y petrificada de la escritura no se añade a la ley significada o a la regla prescrita como un simulacro mudo y estúpido: asegura su permanencia e identidad con la vigilancia de un guardián. Otro guardián de las leyes, la escritura nos asegura el modo de volver cuando lo deseemos, tantas veces como sea preciso, a ese objeto ideal que es la ley. Podremos así escrutarla, interrogarla, consultarla, hacerla hablar sin alterar su identidad. Es justamente, con las mismas palabras (*boeceia* en especial), el envés, la otra cara del discurso de Sócrates en el *Fedro*:

CLINIAS: No se podría además encontrar, para una legislación (*nomocesia*) inteligente, una ayuda (*boeceia*) mayor, ya que las prescripciones (*prostagmata*) de la ley, una vez confiadas a la escritura (*en grammasi tecenta*), se hallan de ese modo, para todo el tiempo futuro, dispuestas a dar razón, ya que no se mueven en absoluto. Así,

aunque al principio fuesen difíciles de entender, no hay por qué asustarse, pues incluso el que sea torpe de mente puede volver y escrutarlas varias veces, y no es tampoco con su longitud, si son útiles, como se puede en absoluto justificar lo que a mí me parecería una impiedad en cualquier hombre: el hurtarse a prestar a esa demostración toda la asistencia (*to me u boecein tu-tois tois logois*) de que es capaz (X, 891 a. Cito siempre la traducción más autorizada, aquí la de Diès, añadiendo, cuando nos interesa, las palabras griegas que es preciso, y dejando al lector que aprecie los habituales efectos de traducción. Sobre las relaciones entre leyes no-escritas y leyes escritas, ver en especial VII, 793 b c).

Las palabras griegas subrayadas lo muestran con claridad: las prostagmas de la ley no pueden ser *planteadas* más que en la escritura (*en grammasi té-centa*). La nomotesis es engramática. El legislador es un escritor. Y el juez es un lector. Pasemos al libro XII: «En todas ellas debe de tener fija la vista el juez que quiera observar una justicia imparcial; debe procurarse la letra escrita (*grámmata*) para estudiarlas; de todas las ciencias en efecto, la que educa más al espíritu que a ellas se aplica es la ciencia de las leyes, a condición de que las leyes estén bien hechas» (957 c).

A la inversa, simétricamente, los retores no habían esperado a Platón para *traducir la escritura en juicio*. Para Isócrates ⁽⁴¹⁾, para Alcidas, el *logos*

⁽⁴¹⁾ Si se piensa, como Robin, que el *Fedro* es, a pesar de ciertas apariencias en contra, «una requisitoria contra la retórica de Isócrates» (Introducción al *Fedro*, ed. Budé, pág. CLXXIII), y que este último está más preocupado, diga lo que diga, por la *doxa* que por la *episteme*, no habrá que asombrarse por el título de su discurso «Contra los sofistas». Ni por encontrar en él, por ejemplo, lo siguiente, cuya semejanza formal con la argumentación socrática

es también un ser vivo (*zôon*) cuya riqueza, vigor, ductilidad, agilidad están limitadas y apremiadas por la rigidez cadavérica del signo escrito, El tipo no se adapta con toda la sutileza requerida a los datos cambiantes de la situación presente, a lo que ésta puede tener cada vez de único y de irremplazable.

es cegadora: «No es sólo a ellos, sino a los que prometen enseñar la elocuencia pública (*tus politikus logus*) a quienes hay que criticar. Pues estos últimos, sin cuidarse lo más mínimo de la verdad, piensan que la ciencia consiste en atraer al mayor número posible de gentes mediante la poquedad de la paga... [Hay que saber que Isócrates practicaba tarifas muy elevadas y a qué precio salía la verdad cuando hablaba por su boca] ... Siendo ellos mismos faltos de inteligencia, creen que los demás también lo son, hasta el punto de que escribiendo sus discursos incluso peor que otros los improvisan, prometen, sin embargo, hacer a sus alumnos oradores lo bastante hábiles como para no dejar escapar en sus asuntos ninguno de los argumentos posibles. En ese poder no atribuyen ningún papel ni a la experiencia ni a las cualidades naturales del discípulo y pretenden transmitirle la ciencia del discurso (*ten tôn logôn epistemen*) de la misma forma que la de la escritura... Me asombro de que se juzgue dignas de tener discípulos a personas que, sin darse cuenta de ello, han dado como ejemplo procedimientos fijos para un arte creador. En efecto, a excepción de ellos, ¿quién ignora que las letras son fijas y mantienen el mismo valor, de manera que empleamos siempre las mismas letras para el mismo objeto, mientras que ocurre todo lo contrario con las palabras habladas? Lo que un hombre ha dicho no tiene la misma utilidad para quien habla en segundo lugar; y el más hábil en este arte es quien se expresa como lo pide el tema, pero pudiendo encontrar expresiones totalmente distintas de las de los demás. Y esto es lo que prueba mejor que nada la disimilitud de estas dos cosas: los discursos no pueden ser hermosos si no están de acuerdo con las circunstancias, son adecuados al tema y resultan llenos de novedad; pero las letras no han precisado nunca de nada de ello.» Conclusión: hay que pagar para escribir. Los hombres de escritura no deberían ser pagados nunca. El ideal: que lo sean siempre, incluso de su bolsillo. Que paguen, puesto que tienen necesidad de recibir los cuidados de los dueños del *logos*. «Así, las personas que utilizan tales ejemplos (*paradeigmasin*: las letras) deberían más bien pagar en vez de recibir dinero, pues teniendo ellos mismos necesidad de cuidados se ponen a educar a otros.» (*Kata tôn sofistôn*, XIII, 9, 10, 12, 13.)

Si la *presencia* es la forma general del ser, el *presente* es siempre otro. Ahora bien, lo escrito, en tanto que se repite y permanece idéntico a sí en el tipo, no se pliega en todos los sentidos, no se pliega a las diferencias entre los presentes, a las necesidades variables, fluidas, furtivas de la psicagogía. Quien habla, por el contrario, no se somete a ningún esquema preestablecido; conduce mejor sus signos; está allí para acentuarlos, doblarlos, retenerlos o soltarlos según las exigencias del momento, la naturaleza del efecto buscado, la ocasión que ofrezca el interlocutor. Asistiendo a sus signos en su operación, quien actúa con la voz penetra más fácilmente en el alma del discípulo para producir en ella efectos siempre singulares, llevándola, como si estuviese aposentado en ella, adonde pretende. No es, pues, su violencia maléfica, sino su impotencia sin aliento, lo que reprochan los sofistas a la escritura. A ese servidor ciego, a sus movimientos torpes y errantes, la escuela ática (Gorgias, Isócrates, Alcidas) opone la fuerza del *logos vivo*, el gran maestro, el gran poder: *logos dinastes megas estin*, dice Gorgias en la *Egloga de Elena*. La dinastía del habla puede ser más violenta que la de la escritura, su efracción es más profunda, más penetrante, más diversa, más segura. Sólo se refugia en la escritura quien no sabe hablar mejor que cualquier pelanas. Alcidas lo recuerda en su tratado «sobre los que escriben discursos» y «sobre los sofistas». La escritura como consolución, como compensación, como remedio para el habla débil.

A pesar de estas semejanzas, la condena de la escritura no tiene lugar en los retos como en el *Fedro*. Si lo escrito resulta menospreciado, no lo es en tanto que *fármakon* que viene a corromper la memo-

ria y la verdad. Es porque el *logos* es un *fármakon* más eficaz. Así lo denomina Gorgias. En tanto que *fármakon*, el *logos* es a la vez bueno y malo; no es regido en primer lugar por el bien y la verdad. Es sólo en el interior de esa ambivalencia y de esa indeterminación misteriosa del *logos*, y cuando haya sido reconocida, donde Gorgias *determina* la verdad como *mundo*, estructura u orden, añadidura (*cosmos*) del *logos*. Con eso anuncia sin duda el gesto platónico. Pero antes de semejante determinación estamos en el espacio ambivalente e indeterminado del *fármakon*, de lo que en el *logos* permanece como poder, en potencia, no es aún lenguaje transparente del saber. Si pudiésemos recobrarlo en categorías ulteriores y justamente dependientes de la historia así abierta, categorías *según la decisión*, habría que hablar aquí de la «irracionalidad» del *logos vivo*, de su poder de hechizamiento, de fascinación aterrizadora, de transformación alquímica que le emparenta con la brujería y la magia. Brujería (*goeteia*), psicagogía, tales son los «hechos y gestos» del habla, del más temible *fármakon*. En su *Elogio de Elena*, Gorgias se sirve de estas palabras para calificar el poder del discurso:

«Los encantamientos inspirados por los dioses a través de las palabras (*ai gar enceoi dia logôn epoidai*) traen el placer, se llevan la tristeza. Formando de inmediato un todo con lo que el alma piensa, el poder del encantamiento la seduce (*écelxe*) y persuade y cambia mediante una fascinación (*goeteiai*). Dos artes de magia y de fascinación han sido descubiertos para extraviar al alma y engañar a la opinión [...] ¿Qué es lo que impide pues que un encanto (*imnos*) haya podido sorprender a Elena, que no era joven, con

la misma violencia que un rapto?... El habla, la que persuade al alma, cuando le ha persuadido le obliga tanto a obedecer a las cosas dichas como a consentir a las cosas que suceden. Persuadirla en tanto que está obligada es un error, y respecto a la persuadida, en tanto que ha sido obligada de palabra, lo malo que se dice de ella no se basa en nada» (45).

La elocuencia persuasiva (*peizô*) es el poder de efracción, de rapto, de seducción interior, de rapto invisible. La propia fuerza furtiva. Pero mostrando que Elena cedió a la violencia de un habla (¿habría cedido ante unas letras?), declarando inocente a esa víctima, Gorgias acusa al *logos* de su poder de mentir. Quiere, «dando lógica (*loguismon*) al discurso (*toi logoi*), al mismo tiempo acabar con la acusación contra una mujer tan mal afamada, y, demostrando que sus acusadores están equivocados, es decir, mostrando la verdad, poner término a la ignorancia».

Pero antes de ser dominado, domado por el *cosmos* y el orden de la verdad, el *logos* es un ser vivo salvaje, una animalidad ambigua. Su fuerza mágica, «farmacéutica», se basa en esta ambivalencia, y eso explica que resulte desproporcionada a lo poco que es un habla:

«Si es el habla quien le persuadió y engañó a su alma, no es tampoco difícil a este respecto el defenderla y acabar con la acusación, de este modo: el habla ejerce un gran poder, el habla que, siendo muy poca cosa y no viéndosela en

(45) Cito la traducción publicada en la *Revue de poésie* («*La Parole dite*», núm. 90, octubre 1964). Sobre este pasaje del *Elogio*, sobre las relaciones entre *celgô* y *peizô*, del encanto y la persuasión, sobre su uso en Homero, Esquilo y Platón, cf.: *Diés, op. cit.*, págs. 116-117.

absoluto, realiza obras muy divinas. Pues puede apaciguar el terror y alejar la tristeza, hace nacer la alegría y aumenta la piedad...».

«La persuasión que entra en el alma mediante el discurso», tal es el *fármacon* y tal es el nombre que utiliza Gorgias:

«El poder del discurso (*tu logu dinamis*) tiene la misma relación (*ton autôn de logon*) con la disposición del alma (*pros ten tes psijés taxin*) que la disposición de las drogas (*tôn farmacôn taxis*) con la naturaleza de los cuerpos (*ten tôn somatôn fisin*). Igual que ciertas drogas evacúan del cuerpo determinados humores, cada cual el suyo, y unas detienen la enfermedad, otras la vida; igual ciertos discursos afligen y otros regocijan; unos aterrizan y otros enardecen a sus oyentes; otros mediante una mala persuasión drogan el alma y la embrujan (*ten psijen efarmakeusan kai exegeteusan*).»

Se habrá reflexionado, al pasar, en que la relación (analogía) entre la relación *logos*/alma y la relación *fármacon*/cuerpo es designada como *logos*. El nombre de la relación es el mismo que el de uno de sus términos. El *fármacon* está *comprendido* en la estructura del *logos*. Esta comprensión es un *dominio* y una *decisión*.

5. EL FARMAKEUS

«En efecto, si ningún mal nos hiriese, ya no tendríamos necesidad de socorros y con eso se vería con toda evidencia que

era el mal quien nos convertía el bien (*tágon*) en falso, precioso y querido, porque éste era el remedio (*fármacon*) de la enfermedad que era el mal: pero suprimida la enfermedad, el remedio ya no tiene objeto (*uden dei farmacu*). ¿Ocurre lo mismo con el bien?... —Parece, repuso, que así sea en verdad.»

Lisis, 220 c d.

Pero a este respecto, y si el *logos* es ya un suplemento que penetra, Sócrates, «el que no escribe», ¿no resulta también un dueño del *fármacon*? Y con eso, ¿no se parece hasta la confusión a un sofista?, ¿a un *farmakeus*?, ¿a un mago, a un brujo y aun a un envenenador? ¿E incluso a esos impostores denunciados por Gorgias? Los hilos de esas complicidades son casi inextrincables.

Sócrates tiene a menudo en los diálogos de Platón el rostro del *farmakeus*. Ese nombre se lo da Diotimo a Eros. Pero bajo el retrato de Eros no se pueden dejar de reconocer los rasgos de Sócrates, como si Diotimo, mirándole, propusiera a Sócrates el retrato de Sócrates (203 c d e). Eros, que no es ni rico, ni hermoso ni delicado, pasa su vida filosofando (*filosofôn dia pantos tu biu*); es un temible brujo (*deinos goes*), mago (*farmakeus*), sofista (*sofistes*). Individuo al que ninguna «lógica» puede retener en una definición no-contradictoria, individuo de la especie demoníaca, ni dios ni hombre, ni inmortal ni mortal, ni vivo ni muerto, tiene por virtud «fomentar tanto la adivinación completa (*mantiké pasa*) como el arte de los sacerdotes en lo que respecta a sacrificios e iniciaciones, así como a ensalmos, vaticinios en general y magia (*cisias-téletas-epôdas-manteian*)» (202 e).

Y en el mismo diálogo, Agazón acusaba a Sócrates

de querer embrujarle, de haberle echado un sortilegio (*Farmattein bulei me, ô Sôkrates*, 194 a). El retrato de Eros por Diotimo está situado entre esta apóstrofe y el retrato de Sócrates por Alcibiades.

El cual recuerda que la magia socrática actúa mediante el *logos* sin instrumento, mediante una voz sin accesorios, sin la flauta del sátiro Marsias:

«¡Pero yo no soy flautista!, me dirás. Lo eres, e infinitamente más maravilloso que aquél de quien hablamos. El, tenía necesidad de instrumentos para hechizar a los hombres con la virtud que emanaba de su boca [...] sus melodías [...] son las únicas que ponen en estado de trance y con las que se revelan los hombres que tienen necesidad de dioses o de iniciaciones, porque esas melodías son divinas. Pero tú, tú no te diferencias de él, excepto en que, sin instrumentos (*aneu organôn*), con palabras sin acompañamiento (*psilois logos* ⁴⁶), produces ese mismo efecto... (215 c d).

Esta voz desnuda y sin órgano no podemos impedir que penetre más que tapándonos los oídos, como Ulises cuando escapó a las Sirenas (216 a).

El *fármacon* socrático actúa también como un veneno, como una ponzoña, como una mordedura de víbora (217-218). Y la mordedura socrática es peor que la de las víboras, pues su huella invade el alma. Lo que hay de común, en todo caso, entre el habla socrática y la poción venenosa es que penetran, para apoderarse de ella, en la interioridad más oculta del alma y del cuerpo. El habla demoníaca de ese taumaturgo arrastra a la *mania* filosófica y a transpor-

(⁴⁶) «Voz desusada, desvalida, etc.»; *psilois logos* tiene también el sentido de argumento abstracto o de afirmación simple y sin pruebas (cf.: *Teeteto*, 165 a).

tes dionisiacos (218 b). Y cuando no actúa como el veneno de la víbora, el sortilegio farmacéutico de Sócrates provoca una especie de *narcosis*, embota y paraliza en la aporía, como la descarga del pez-torpedo (*narké*):

MENON: Sócrates, me había enterado de oídas, antes de conocerte, de que no hacías otra cosa que encontrar por doquier las dificultades y hacérselas descubrir a los demás. En este mismo momento veo perfectamente, por no sé qué magia ni qué drogas, por tus hechizos, que me has embrujado tan perfectamente que tengo la cabeza llena de dudas (*goeteueis me kai farmatteis kai atejnôs katepadeis, ôste meston aporias gegonenai*). [Se habrá advertido que acabamos de citar la traducción Budé]. Me atrevería a decir, si me permites la broma, que me recuerdas, tanto por el aspecto (*eidos*) como por todo lo demás, a ese ancho pez que se llama torpedo (*narké*). Que entumece de inmediato a quienquiera que se le acerque y le toque; tú me has hecho experimentar un efecto semejante, [me has aturdido]. Sí, estoy verdaderamente aturdido en cuerpo y alma, y soy incapaz de replicarte [...] Tienes toda la razón, créeme, en no querer ni navegar fuera de aquí: en una ciudad extranjera, con semejante conducta, no tardarías en ser detenido como un brujo (*goes*) (80 a b).

Sócrates detenido como brujo (*goes* o *farmakeus*): tengamos paciencia.

¿Qué ocurre con esta *analogía* que incesantemente relaciona el *fármakon* socrático con el *fármakon* sofístico y, proporcionándoles mutuamente, nos hace pasar indefinidamente de uno a otro? ¿Cómo distinguirlos?

La ironía no consiste en deshacer un encanta-

miento sofístico, en deshacer una sustancia o un poder ocultos por el análisis y la pregunta. No consiste en desmontar la seguridad charlatanesca de un *farmakeus* desde la instancia obstinada de una razón transparente y de un *logos* inocente. La ironía socrática precipita un *fármakon* en contacto con otro *fármakon*. Más bien, invierte su poder y vuelve la superficie de un *fármakon* ⁽⁴⁷⁾. Tomando así nota, acta y fecha, clasificándolo, de que lo propio del *fármakon* consiste en cierta inconsistencia, en cierta impropiedad, y de que esa no-identidad consigo le permite siempre el ser vuelto contra sí mismo.

En esa vuelta hay ciencia y hay muerte. Que se consignan en un solo y mismo tipo en la estructura del *fármakon*: nombre único de esa poción que hay que esperar. Y que hay incluso que, como Sócrates, merecer.

⁽⁴⁷⁾ A la vez y/o una cosa tras otra, el *fármakon* socrático petrifica y despierta, anestesia y sensibiliza, tranquiliza y angustia. Sócrates es el torpedo narcótico, pero también el animal con aguijón: recordemos la abeja del *Fedón* (91 c); más adelante abriremos la Apología en el momento en que Sócrates se compara precisamente al tábano. Toda esta configuración de Sócrates compone, pues, un bestiario. ¿Es extraño que lo demoníaco se muestre en un bestiario? Es a partir de esa ambivalencia zofarmacéutica y de esa otra *analogía* socrática como se determinan los límites del *ántropos*.

II

La utilización socrática del *fármakon* no iría dirigida a asegurar el poder del *farmakeus*. La técnica de efracción o de parálisis puede incluso, eventualmente, volverse contra él, aunque debamos siempre, a la manera sintomatológica de Nietzsche, diagnosticar la *economía*, la inversión y el beneficio diferido bajo el signo puro de la renuncia, bajo la *puesta* del sacrificio desinteresado.

La desnudez del fármakon, la voz desguarnecida (*psilos logos*), confiere cierto dominio en el diálogo, a condición de que Sócrates declare que renuncia a sus beneficios, al saber como poder, a la pasión, al goce. A condición de que en una palabra consienta en recibir la muerte. La del cuerpo en todo caso: la *aleceia* y la *episteme*, que son también poderes, se pagan a ese precio.

El temor a la muerte da lugar a todos los encantamientos, a todas las medicinas ocultas. El *farmakeus* apuesta sobre ese temor. A partir de ello, trabajando por liberarnos de ello, la farmacia socrática corresponde a la operación del exorcismo, tal como puede ser considerada y dirigida del lado, desde el punto de vista de dios. Después de haberse preguntado si había dado un dios a los hombres una droga para producir el temor (*fóbu farmakon*), el atenien-

se de las Leyes desecha la hipótesis: «Volvamos, pues, a nuestro legislador para decirle: ¡Pues bien!, legislador, sin duda que para producir el temor ningún dios dio a los hombres semejante droga (*fármakon*) y tampoco hemos inventado nosotros nada parecido, —pues los brujos (*goetas*) no forman parte de nuestros invitados; pero para producir la ausencia de temor (*afobias*) y una audacia exagerada e intempestiva, allí donde no resulta necesaria, ¿existe un brebaje o somos de otra opinión?» (649 a).

En nosotros es el niño quien tiene miedo. Ya no habrá más charlatanes cuando el niño que se «mantiene dentro de nosotros» deje de tener miedo a la muerte como a un *mormolikeion*, un espantajo para asustar a los niños, un Coco. Y habrá que multiplicar diariamente los ensalmos para librar al niño de ese fantasma: «CEBES: ¡Pues entonces procura que ese niño, disuadido por ti, ya no tenga miedo de la muerte como del Coco! —Pero entonces, lo que le hace falta, dijo Sócrates, es un ensalmo diario hasta que gracias a él se lo haya quitado de encima. —¿De dónde sacaremos, Sócrates, contra ese tipo de terrores, un encantador (*epôdon*) que sirva, ya que, dijo, tú nos vas a dejar?» (*Fedón*, 77 e). En el *Critón*, Sócrates se niega también a ceder a la multitud que intenta «asustarnos como a niños multiplicando sus espantajos, evocando las prisiones, los suplicios, las confiscaciones» (46 c).

El contra-hechizo, el exorcismo, el antídoto es la dialéctica. A la pregunta de Cebes, Sócrates responde que no hay que buscar sólo un mago, sino también —y es el ensalmo más seguro— aprender dialéctica: «... en la búsqueda de semejante encantador no ahorréis ni bienes ni esfuerzo, pensando que no hay nada en lo que pudierais, con más acier-

to, gastar vuestros bienes. Pero someteros a vosotros mismos, es preciso, a una búsqueda mutua; pues quizá os sea difícil encontrar personas que sean más aptas que vosotras para realizar ese oficio» (Fedón, 78 a b).

Someterse a la búsqueda mutua, buscar el conocerse a sí mismo mediante el rodeo y el lenguaje del otro, tal es la operación que Sócrates, recordando lo que el traductor llama «el precepto de Delfos» (*tu Delfiku grammatos*), presenta a Alcibiades como antídoto (*alexifármacon*), contra-veneno (*Alcibiades*, 132 b). En el texto de las *Leyes* cuya cita hemos interrumpido antes, cuando la necesidad de la letra haya sido firmemente planteada, la introyección, la interiorización de los *grámmata* en el alma del juez, como lugar de residencia más seguro para ellos, es entonces recetada como antídoto. Volvamos al texto:

«En todas ellas debe tener fija su mirada el juez que quiera observar una justicia imparcial; debe procurarse su letra escrita para estudiarlas; de todas las ciencias, en efecto, la que educa más al espíritu que a ellas se aplica es la ciencia de las leyes, a condición de que las leyes estén bien hechas; si no tuviese esa virtud, sería pues en vano como habríamos dado, a la divina y admirable ley, un nombre que se parece al del espíritu [*nomos/nus*]. Además, todo el resto, sean poemas que tienen por objeto el elogio o la censura, sea simplemente prosa, discursos escritos, libres conversaciones cotidianas en que se suceden las testarudeces de la controversia y las adhesiones dadas en ocasiones con gran ligereza, todo eso tendría su segura piedra de toque en los escritos del legislador (*ta tu nomocétu grámmata*). Es en su alma donde debe guardarlas (*a dei kektémenon en autô*) el buen juez, como antído-

tos (alexifármaca) contra los demás discursos; así asegura su propia rectitud y la de la ciudad, procurando a las personas honradas la salvaguarda y el acrecentamiento de sus derechos, a los malvados toda la ayuda posible para que renuncien a su locura, a su intemperancia, a su cobardía, en una palabra a toda su injusticia, en la medida en que sus errores tienen cura; en cuanto a aquellos en quienes son verdaderamente la trama de su destino, si, a almas así formadas administran, como remedio (*iama*) la muerte, entonces es cuando, podemos repetirlo con toda justicia, tales jueces o directores de los jueces merecerán el ser alabados en toda la ciudad» (XII, 957 c-958 a. Los subrayados son míos).

La dialéctica anamnésica, como repetición del *eidos*, no puede distinguirse del saber y del dominio de sí. Son los mejores exorcismos que se pueden oponer al terror del niño ante la muerte y la charlatanería de los Cocos. La filosofía consiste en tranquilizar a los niños. Es decir, si se prefiere, en hacerles escapar de la infancia, olvidar al niño, o a la inversa, pero también, al mismo tiempo, en hablar primero por él, en enseñarle a hablar, a dialogar, desplazando su miedo o su deseo.

Se podría jugar, en la trama de la *Política* (280 a ss.) a clasificar esta especie de protección (*aminterion*) denominada dialéctica y aprehendida como contra-veneno. Entre los seres que se podrían llamar artificiales (fabricados o adquiridos), el *Extranjero* distingue los medios de acción (para el *poiein*) y las protecciones (*aminteria*) que evitan sufrir o padecer (*tu me pasjein*) Entre estas últimas se distinguirá entre: 1) Los *antídotos (alexifármaca)*, que pueden ser o humanos o divinos (y la dialéctica es desde ese punto de vista el ser-antídoto

del antídoto en general, antes de que resulte posible distribuirlo entre las regiones de lo divino o de lo humano. La dialéctica es el paso entre esas dos regiones); y 2) Los *problemas (problémata)*: lo que uno tiene ante sí —obstáculo, refugio, armadura, escudo, defensa—. Dejando la vía de los antídotos, el *Extranjero* busca la división de los *problémata* que pueden funcionar como armaduras o cierres. Los *cierres (frágmata)* son colgaduras o protecciones (*alexeteria*) contra el frío y el calor; las *protecciones* son techumbres o cubiertas; *cubiertas* que pueden ser extendidas (como alfombras) o envolventes, etc. La división se prosigue así a través de las distintas técnicas de fabricación de las coberturas envolventes y llega finalmente al vestido tejido y al arte del telar: especie *problemática* de la protección. Este arte excluye, pues, si seguimos la división al pie de la letra, el recurso a los antídotos; y por consiguiente a esa especie de antídoto o de *fármakon* invertido que constituye la dialéctica. El texto excluye la dialéctica. Y sin embargo, habrá que distinguir más adelante entre dos texturas, cuando se reflexione en que la dialéctica es igualmente un arte de tejer, una ciencia de la *simploké*.

La inversión dialéctica del *fármakon* o del peligroso suplemento hace, pues, a la muerte aceptable y nula. Aceptable por anulada. Acogiéndola bien, la inmortalidad del alma, actuando como un anticuerpo, disipa su fantasma espantoso. El *fármakon* invertido, que hace huir a todos los espantajos, no es otro que el origen de la *episteme*, la apertura a la verdad como posibilidad de la repetición y sumisión del «turor de vivir» (*epicimein zên, Critón*, 53 e) a la ley (al bien, al padre, al rey, al jefe, al capital, al sol invisibles). Son las propias leyes que

nes, en el *Critón*, invitan a no «manifestar ese furor de vivir con menosprecio de las leyes más importantes».

¿Qué dice, efectivamente, Sócrates cuando Cebes y Simmias le piden que les proporcione un encantador? Les llama al diálogo filosófico y a su objeto más digno: la verdad del *eidos* como de lo que es idéntico a sí, siempre el mismo que sí y por lo tanto simple, no compuesto (*asinceton*), indescomponible, inalterable (78 c, e). El *eidos* es lo que puede siempre ser repetido como *lo mismo*. La idealidad y la invisibilidad del *eidos*, es su poder-ser-repetido. Y la ley es siempre la ley de una repetición, y la repetición es siempre el sometimiento a una ley. La muerte abre, pues, al *eidos* como a la ley-repetición. En la prosopopeya de las Leyes del *Critón*, Sócrates es llamado a aceptar *a la vez* la muerte y la ley. Debe reconocerse como retoño, hijo o representante (*ekgonos*) e incluso esclavo (*dulos*) de la ley que, uniéndose a su padre y a su madre, hizo posible su nacimiento. La violencia es, pues, aún más impía cuando se ejerce contra la ley de la madre/patria que cuando hiere a padre y madre (51 c). Por eso, le recuerdan las Leyes, Sócrates debe morir de acuerdo con la ley y dentro del recinto de esta ciudad, él que (apenas) quiso salir nunca de ella:

¡Ah! Tu cordura te permite pues ignorar que hay que honrar más a la patria que a la madre, que al padre, que a todos los antepasados, que es más respetable, más sagrada, que goza de un rango más elevado en el juicio de los dioses y de los hombres sensatos [...] En cuanto a la violencia, ¿no resulta impía dirigida contra la madre, contra el padre, y mucho más aún contra la patria? [...] Sócrates, hay pruebas concluyentes que de-

muestran que te agradamos, nosotros y el Estado (*polis*). No te habrías mantenido encerrado más que ningún otro ateniense en esta ciudad (*polis*) si no te hubiese convenido más que a ningún otro, siempre unido a ella hasta llegar a no salir ni para asistir a una fiesta, salvo al Istmo, una sola vez, y sin haber ido a ningún país extranjero, excepto en expedición militar, sin haber viajado nunca a ningún sitio como hacen los demás, sin ni siquiera haber concedido nunca el deseo de conocer otra ciudad y otras leyes, plenamente satisfecho con nosotros y con este Estado (*polis*). Y en tanto nos preferías a todo, consentías formalmente en vivir bajo nuestra autoridad (51 a c-52 b c).

La palabra socrática es mantenida en reposo, en su morada, en guardia: en la autoctonía, en la ciudad, en la ley, bajo la vigilancia de su lengua. Lo cual resultará más tarde plenamente significativo cuando la escritura sea descrita como el vagar mismo, y la vulnerabilidad muda a todas las agresiones. La escritura no reside en nada.

El *eidos*, la verdad, la ley o la *episteme*, la dialéctica, la filosofía, tales son los otros nombres del *fármacon* que hay que oponer al temor hechizante a la muerte. *Farmakeus* contra *farmakeus*, *fármacon* sonoro, pues, fónico más bien, es decir, que penetra en el alma y arrebató el fuero interno. «Entérate, queridísimo Critón, de lo que yo creo oír, como los iniciados a los misterios de los Coribantes creen oír flautas; sí, el sonido de esas palabras (*e eke tutôn tôn logôn*) resuena en mí y me impide escuchar cualquier otra cosa» (54 d). Los Coribantes, la flauta, Alcibíades los evocaba en el *Banquete* para dar una idea de los efectos del habla socrática: «Pues en

efecto cuando lo oigo, el corazón me late mucho más que a los coribantes en sus trances» (215 e).

El orden filosófico y epistémico del *logos* como antídoto, como *fuerza inscrita en la economía general y a-lógica del fáрмаcon*, no aducimos esta proposición como una interpretación arriesgada del platonismo. Leamos mejor la oración que abre el *Critias*: «Roguemos, pues, al dios que nos dé él mismo el filtro más perfecto (*fármacon teleôtatôn*) y el mejor de todos los filtros (*ariston farmakôn*), el conocimiento (*epistemen*)». Y podríamos considerar también en el *Cármido* la asombrosa puesta en escena del primer acto. Habría que seguirla segundo a segundo. Deslumbrado por la belleza de Cármido, Sócrates desea en primer lugar desnudar el alma de ese joven que ama la filosofía. Van, pues, a buscar a Cármido para presentarle a un médico (Sócrates) que puede curarle de sus dolores de cabeza y de su astenia. Sócrates acepta en efecto hacerse pasar por un hombre que dispondría de un remedio contra el dolor de cabeza. Como en el *Fedro*, recordémoslo, escena del «manto» y de cierto fáрмаcon:

Luego, Critias le dijo que yo era poseedor del remedio (*o to fáрмаcon epistemenos*), cuando volvió la cabeza hacia mí con una mirada que no sabría decir e hizo un movimiento como para interrogarme, cuando todos los asistentes vinieron a ponerse en círculo en torno nuestro, entonces, oh noble amigo mío, vi en la abertura de su manto una belleza que me inflamó, perdí la cabeza [...] Sin embargo, cuando me preguntó si conocía el remedio contra el dolor de cabeza (*to tes kefales fáрмаcon*)... le respondí que era cierta planta a la que se añadía un conjuro (*epode de tis epi tô fármakô*), y que el conjuro unido al remedio le hacía extraordinario, pero que sin

él no servía. «Voy a escribir, me dijo, el conjuro tal como me lo dictes» (155 d-156 a. Cf. también: 175-176 ⁴⁸).

Pero no se puede curar la cabeza por separado. Los buenos médicos curan «el todo» y es «curando el todo como se aplican a curar y a cuidar la parte enferma». Luego, pretendiendo inspirarse en un médico tracio, «uno de esos discípulos de Zalmoxis que, cuentan, saben hacer inmortales a las gentes», Sócrates muestra que el todo del cuerpo no puede ser curado más que en la fuente —el alma— de todos sus bienes y males. «Ahora, el remedio del alma son ciertos conjuros (*epodais tisin*). Estos consisten en los hermosos discursos que hacen nacer en el alma la cordura (*sofrosinen*). Cuando el alma posee una vez la cordura y la conserva, es fácil entonces dar la salud a la cabeza y al cuerpo entero» (157 a). Y se pasa entonces al diálogo sobre la esencia de la cordura, el mejor *fármakon*, el remedio capital.

La filosofía opone, pues, a su otro esa transmutación de la droga en remedio, del veneno en contra-

(⁴⁸) Se habrá observado que esta escena es una extraña réplica, invertida y simétrica, de la escena del *Fedro*. La inversión: la unidad que a hurtadillas hacía pasar a lo uno en lo otro, un texto y un *fármakon*, está *pre-escrita* en el *Fedro* (el *fármakon* es el texto ya escrito por el «más hábil de los actuales escritores») y *sólo* prescrita en el *Cármido* (la receta del *fármakon* prescrito por Sócrates debe de ser tomada a dictado suyo). La prescripción socrática es aquí oral y el discurso acompaña al *fármakon* como condición de su eficacia. En el espesor y la profundidad de esta escena hay que releer, en el centro del *Político*, la crítica de la receta médica escrita, de los «*hipomnemata grafein*», cuya rigidez no se adapta a la singularidad y a la evolución de la enfermedad: ilustración del problema político de las leyes escritas. Como el médico que vuelve a visitar a su enfermo, el legislador debe poder modificar sus primeras prescripciones (294 a-297 b; ver también: 298 d e).

veneno. Semejante operación no resultaría posible si el *fármaco-logos* no cobijase en sí mismo esa complicidad de valores contrarios, y si el *fármakon* en general no fuese, antes de toda discriminación, lo que, dándose como remedio, puede corromper (se) en veneno, o lo que dándose como veneno puede resultar ser remedio, puede aparecer después de administrado en su verdad de remedio. La «esencia» del *fármakon* es que, no teniendo esencia estable, ni carácter «propio», no es, en ningún sentido de esa palabra (metafísico, físico, químico, alquímico) una sustancia. El *fármakon* no tiene ninguna identidad ideal, es aneidético, y en primer lugar porque no es monoeidético (en el sentido en que el *Fedón* habla del *eidós* como de un simple: *monoeides*). Esta «medicina» no es un simple. Pero no es por ello un compuesto, un *sínceton* sensible o empírico que participe de varias esencias simples. Es más bien el medio anterior en que se produce la diferenciación en general, y la oposición entre el *eidós* y su otro; ese medio es *análogo* al que más tarde, después y según la decisión filosófica, será reservado a la imaginación transcendental, ese «arte escondido en las profundidades del alma», que no depende simplemente ni de lo sensible ni de lo inteligible, ni de la pasividad ni de la actividad. El medio-elemento será siempre análogo al medio-mixto. De cierta manera, Platón ha pensado e incluso formulado esa ambivalencia. Pero lo ha hecho de paso, incidentalmente, discretamente: a propósito de la unidad de los contrarios en la virtud y no de la unidad de la virtud y de su contrario:

EL EXTRANJERO: Es sólo en los caracteres en que la nobleza resulta innata y mantenida por la

educación donde las leyes podrán hacerla nacer; es para ellos para quienes ha creado el arte ese remedio (*fármakon*); es, como decíamos, el vínculo verdaderamente divino, que une entre sí a las partes de la virtud, por desemejantes que sean por naturaleza y por contrarias que puedan ser sus tendencias. (*Poltico* 310 a).

Esta no-sustancia farmacéutica no se deja manejar con toda seguridad, ni en su ser, puesto que no lo tiene, ni en sus efectos, que pueden incesantemente cambiar de sentido. Así, la escritura, anunciada por Zeuz como un remedio, como una droga benéfica, es a continuación devuelta y denunciada por el rey, y luego, en lugar del rey, por Sócrates, como sustancia maléfica y fruto de olvido. A la inversa, y aunque su legibilidad no resulte inmediata, la cicuta, esa poción que no ha tenido nunca en el *Fedón* otro nombre que el de *fármakon* ⁽⁴⁹⁾, es presentada a Sócrates como un veneno, pero se transforma, por efecto del *logos* socrático y la demostración filosófica del *Fedón*, en medio de liberación, posibilidad de salvación y virtud catártica. La cicuta tiene un efecto *ontológico*: iniciar a la contemplación del *eidos* y a la inmortalidad del alma ⁽⁵⁰⁾. *Sócrates la toma como tal*.

⁽⁴⁹⁾ Principio del diálogo: «ECHECRATES: ¿Estabas tú en persona, Fedón, junto a Sócrates el día que bebió el veneno (*fármakon*) en su prisión?» (57 a).

Final del diálogo: «SÓCRATES: ... más vale, en efecto, en mi opinión, que me lave yo mismo antes de beber el veneno (*fármakon*) y no que las mujeres tengan que lavar un cadáver» (115 a). Ver también: 117 a.

⁽⁵⁰⁾ Podríamos, pues, considerar a la cicuta como una especie de *fármakon* de inmortalidad. Nos veríamos invitados a ello ya por la forma ritual y ceremonial que cierra el *Fedón* (116 b c). En *Le festin d'immortalité (Esquisse d'une étude de mythologie comparée indo-européenne*, 1924), G. Dumézil alude a «huellas, en Atenas, de un ciclo teseo en correlación con las Targuelias» (hablaremos más

¿Hay juego o artificio en esa aproximación cruzada? Es que hay, sobre todo, *el juego* en semejante movimiento y ese quiasmo es autorizado, y aun prescrito, por la ambivalencia del *fármakon*. No sólo por la polaridad bien/mal, sino por la doble participación en las regiones distintas del alma y del cuerpo, de lo invisible y de lo visible. Esta doble participación, una vez más, no mezcla dos elementos previamente separados, remite a lo mismo que no es lo idéntico, al elemento común, al *medium* de toda disociación posible. Así, la escritura es *dada* como suplenente sensible, visible, espacial de la *mneme*: se revela a continuación perjudicial y embotadora para el interior invisible del alma, la memoria y la verdad. A la inversa, la cicuta es *dada* como veneno perjudicial y embotador para el cuerpo. Se revela luego como benéfica para el alma, que libra del cuerpo y despierta a la verdad del *eidos*. Si el *fármakon* es «ambivalente», es, por lo tanto, por constituir el medio en que se oponen los opuestos, el movimiento y el juego que los relacionan mutuamente, los vuelve y los hace pasar una o otro (alma/cuerpo, bien/mal, interior/exterior, memoria/olvido, habla/escritura, etc.). Es a partir de ese juego o de ese movimiento como los opuestos o los diferentes son *detenidos* por Platón. El *fármakon* es el movimiento, el lugar y el juego (la producción de) la diferencia. Es la diferencia de la diferencia. Tiene en reserva, en su sombra y vigilia indecisas, a los diferentes y

adelante de cierta relación entre las Targuelias, el nacimiento y la muerte de Sócrates) y observa: «Ni Ferecidas ni Apolodoro han consignado los ritos que debían corresponder, en determinado cantón de Grecia, a la historia del *fármakon* de inmortalidad codiciado por los Gigantes ni a la de la «Diosa artificial», Atenea, que hizo perder a los Gigantes su inmortalidad» (pág. 89).

a las desavenencias que la discriminación vendrá a recortar. Las contradicciones y las parejas de opuestos se levantan sobre el fondo de esa reserva diacrítica y diferente. Ya diferente, esa reserva, para «preceder» a la oposición de los efectos diferentes, para preceder a las diferencias como efectos, no tiene, pues, la simplicidad puntual de una *coincidentia oppositorum*. De ese fondo viene la dialéctica a extraer sus filosofemas. El *fármakon*, sin ser nada por sí mismo, los excede siempre como su fondo sin fondo. Se mantiene siempre en reserva aunque no tenga profundidad fundamental ni última localidad. Vamos a verle prometerse al infinito y escaparse siempre por puertas ocultas, brillantes como espejos y abiertas a un laberinto. Es también esa reserva de trastienda a lo que llamamos la *farmacia*.

6. EL FARMACOS

Forma parte de la regla de este juego el que *parezca detenerse*. Entonces el *fármakon*, más antiguo que los dos opuestos, es «cogido» por la filosofía, por el «platonismo» que se constituye en esa aprehensión, como mezcla de dos términos puros y heterogéneos. Y podríamos seguir a la palabra *fármakon* como a un hilo conductor por toda la problemática platónica de los mixtos. Aprehendiendo como mezcla e impureza, el *fármakon* actúa también como la efracción y la agresión, amenaza a una pureza y una seguridad interiores. Esta definición es absolu-

tamente general y se verifica incluso en el caso de que tal poder resulte valorizado: el buen remedio, la ironía socrática vienen a turbar a la organización intestinal de la complacencia en sí. La pureza del interior no puede desde entonces ser restaurada más que *acusando* a la exterioridad bajo la categoría de un suplemento inesencial y con todo perjudicial para la esencia, de un sobrante que habría debido no venir a añadirse a la plenitud intacta del interior. La restauración de la pureza interior debe, pues, reconstituir, *recitar* —y es el mito mismo, la mitología, por ejemplo, de un *logos* que narra su origen y se remonta a la víspera de una agresión farmacográfica— aquello a lo que el *fármakon* habría debido no sobreañadirse, viniendo así a resultarle *literalmente parásito*: letra que se instala en el interior de un organismo vivo para quitarle su *aliento* y *estorbar* la pura audibilidad de una voz. Tales son las relaciones entre el suplemento de escritura y el *logos-zóon*. Para curar a este último del *fármakon* y expulsar al parásito, resulta necesario, pues, volver al exterior a su lugar. Mantener al exterior fuera. Lo que es el gesto inaugural de la «lógica» misma, del buen «sentido» tal como se concilia con la identidad en sí de *lo que es*: el ser es lo que es, lo exterior está fuera y lo interior dentro. La escritura, pues, debe volver a convertirse en lo que *no habría nunca debido* dejar de ser: un accesorio, un accidente, un excedente.

La cura mediante el *logos*, el exorcismo, la catarsis anularán, pues, el excedente. Pero siendo esta anulación de naturaleza terapéutica, debe apelar a lo mismo que expulsa, y al sobrante que *pone fuera*. Es necesario que la operación farmacéutica se excluya *de sí misma*.

¿Qué quiere decir? ¿Qué escribir?

Platón no exhibe la cadena de significaciones que nosotros intentamos progresivamente exhumar. Si tuviese sentido plantear aquí semejante cuestión, lo que no creemos, resultaría imposible decir hasta qué punto la maneja él voluntaria o conscientemente y hasta qué punto está sometido a exigencias, tales como pesan sobre su discurso a partir de la «lengua». La palabra «lengua», por lo que le une a todo lo que aquí ponemos en cuestión, no nos sirve de ayuda pertinente alguna, y el seguir las exigencias de una lengua no excluiría que Platón jugase con ella, incluso si ese juego no es representativo y voluntario. Es en la trastienda, en la penumbra de la farmacia, antes de las oposiciones entre conciencia e inconsciente, libertad y obligación, voluntario e involuntario, discurso y lengua, donde se producen esas «operaciones» textuales.

Platón parece no acentuar la palabra *fármakon* en el momento en que el efecto de la escritura pasa de lo positivo a lo negativo, cuando aparece el veneno, bajo la mirada del rey, como la verdad del remedio. No dice que el *fármakon* es el lugar, el soporte y el operador de esta mutación. Más adelante ya llegaremos a ello, comparando expresamente la escritura a la pintura, Platón no pondrá explícitamente ese juicio en relación con el hecho de que llame en otro lugar *fármakon* a la pintura. Pues en griego, *fármakon* significa también pintura, no color natural, sino tinte artificial, tintura química que imita la cromática dada de las cosas.

A pesar de todas esas significaciones, y, con más precisión, todas esas palabras aparecen en el texto de «Platón». Sólo está oculta la cadena, y por una

parte inapreciable para el propio autor, si algo así existe. Se puede decir en todo caso que todas las palabras «farmacéuticas» que hemos señalado hacían efectivamente, si se puede decir, «acto de presencia» en el texto de los diálogos. Pero hay otra palabra que, que nosotros sepamos, no es utilizada nunca por Platón. Si la ponemos en comunicación con la serie *farmakeia* — *fármakon* — *farmakeus*, no podemos contentarnos ya con reconstituir una cadena que, por resultar secreta, y aún desapercibida a Platón, no dejaba de pasar por ciertos *puntos de presencia* detectables en el texto. La palabra a que vamos a hacer referencia ahora, presente en la lengua, que remite a una experiencia presente en la cultura griega y aun del tiempo de Platón, parece, sin embargo, ausente del «texto platónico».

¿Pero qué quiere decir aquí *ausente* o *presente*? Como todo texto, el de «Platón» no podía dejar de estar en relación, de manera al menos virtual, dinámica, lateral, con todas las palabras que componen el sistema de la lengua griega. Fuerzas de asociación unen, a distancia, con una fuerza y según vías distintas, a las palabras «efectivamente presentes» en un discurso con todas las demás palabras del sistema léxico, aparezcan o no como «palabras», es decir, como unidades verbales relativas en determinado discurso. Comunican con la totalidad del léxico mediante el juego sintáctico y al menos mediante las sub-unidades que componen lo que se denomina una palabra. Por ejemplo, «*fármakon*» comunica ya, pero no sólo, con todas las palabras de la misma familia, con todas las significaciones construidas a partir de la misma raíz. La cadena textual que debemos así volver a poner en su sitio no es, pues, ya simplemente «interior» al léxico platónico. Pero al des-

bordar ese léxico, queremos menos exceder, equivocados o no, ciertos límites, que levantar la sospecha sobre el derecho a plantear tales límites. En una palabra, no creemos que exista rigurosamente un texto platónico, cerrado sobre sí mismo, con su interior y su exterior. No es que entonces haya que considerar que hace agua por todas partes y que se le puede ahogar confusamente en la generalidad indiferenciada de su elemento. Simplemente, y a condición de que las articulaciones sean rigurosa y prudentemente reconocidas, debe de resultar posible separar fuerzas de atracción ocultas uniendo una palabra presente y una palabra ausente en el texto de Platón. Tal fuerza, dado el sistema de la lengua, no ha podido dejar de pesar sobre la escritura y sobre la lectura de ese texto. Respecto a ese paso, la mencionada «presencia» de una unidad verbal muy relativa —la palabra—, sin ser un accidente contingente que no merece ninguna atención, no constituye, sin embargo, el último criterio y la última pertinencia.

El circuito que proponemos es además tanto más fácil y legítimo cuanto que conduce a una palabra que se puede considerar, en una de sus caras, como el sinónimo, casi el homónimo, de una palabra de la que Platón se ha «efectivamente» servido. Se trata de la palabra «*fármacos*» (brujo, mago, envenenador), sinónimo de *farmakeus* (utilizado por Platón), que tiene la originalidad de haber sido sobredeterminada, sobrecargada por la cultura griega con otra función. Con otro papel, y formidable.

Se ha comparado al personaje del *fármacos* con un chivo expiatorio. La enfermedad y el exterior, la expulsión de la enfermedad, su exclusión fuera del cuerpo (y fuera) de la ciudad, tales son las dos sig-

nificaciones principales del personaje y de la práctica ritual.

Harpocración las describe así, comentando la palabra *fármacos*: «En Atenas se expulsaba a dos hombres a fin de purificar la ciudad. Y en las Targuelias, lo que ocurría era que los hombres expulsaban a un hombre y las mujeres a otro (61)». En general, los

(61) Las principales fuentes que permiten describir el ritual del *fármacos* están reunidas en los *Mythologische Forschungen* (1884), de W. MANNHARDT, y recordadas en particular por J. G. FRAZER en *La rama dorada* (ed. española F. C. E.), por J. E. HARRISON, *Prolegomena to the study of greek religion* (1903, págs. 95 ss.), *Themis, a study of the social origins of greek religion* (1912, pág. 416); por NILSSON, *History of greek religion* (1925, pág. 27); por P. M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque* (1934, págs. 36-37). Se podrá consultar igualmente el capítulo que MARIE DELCOURT consagra a Edipo en sus *Légendes et culte des héros en Grèce* (1942, pág. 101); del mismo autor, *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques* (1965, pág. 29), y sobre todo, *Oedipe ou la légende du conquérant* (1944, páginas 29-65).

Ha llegado, sin duda, el momento de observar, a propósito de la aproximación tan necesaria entre el personaje de Edipo y el personaje del *fármacos*, que, a pesar de las apariencias, el discurso que mantenemos aquí no es, *stricto sensu*, psicoanalítico. Y ello al menos en la medida en que tocamos el fondo textual (cultura, lengua, tragedia, filosofía griegas, etc.) en que Freud debió empezar a extraer y no pudo dejar de referirse. Es a ese fondo a lo que nosotros nos proponemos interrogar. Eso no significa que la distancia así señalada con relación a un discurso psicoanalítico que evolucionaría ingenuamente en un texto griego insuficientemente descifrado, etc., sea del mismo tipo que en la que se mantienen, por ejemplo, M. DELCOURT (*Légendes*, págs. 109, 113, etc.) y J. P. VERNANT (*Oedipe sans complexe*, en *Raison présente*, 1967).

Después de la primera publicación de este texto ha aparecido el notable ensayo de J. P. VERNANT, *Ambigüité et renversement sur la structure énigmatique d'Oedipe-Roi*, en *Echanges et Communications, mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss* (Mouton, 1970). Se puede leer en él, en especial, esto que parece confirmar nuestra hipótesis (cf. nota 47): «¿Cómo puede la Ciudad admitir en su seno a quien, como Edipo, "ha lanzado su flecha más lejos que nadie" y se ha convertido en *isoceos*? Cuando funda el

fármacoi eran muertos. Pero no era ese, al parecer ⁽⁵²⁾, la finalidad esencial de la operación. La muerte sobrevénia la mayoría de las veces como efecto secundario de una enérgica fustigación. Que

ostracismo, crea una institución cuyo papel resulta simétrico e inverso del ritual de las Targuelias. En la persona del ostraciado, la Ciudad expulsa a lo que en ella hay de demasiado elevado y encarna el mal que le puede sobrevenir de lo alto. En la del *fármakos* expulsa a lo que implica de más vil y que encarna el mal que comienza por abajo. Mediante ese doble y complementario rechazo se delimita a sí misma con relación a un más-allá y a un más-acá. Toma la medida propia de lo humano en oposición, por un lado, a lo divino y a lo heroico; por el otro, a lo bestial y a lo monstruoso» (pág. 1275). De VERNANT y DÉTIENNE, cf. también (en especial sobre el *poikilon*, del que hablamos en otro lugar, pág. 197) *La metis d'Antiloque*, en *Revue des Etudes Grecques* (enero-diciembre 1967), y *La metis du renard et du poulpe*, *ibid.* (julio-diciembre 1969). Otra confirmación: en 1969 aparecen las *Obras* de MAUSS. Se puede leer en ellas lo siguiente:

«Además, todas estas ideas tienen dos caras. En otras lenguas indo-europeas es la noción de veneno la que resulta incierta. Kluge y los etimologistas tienen derecho a comparar la serie *potio* «veneno» y *gift*, *gift*. Se puede además leer con interés la bonita discusión de Aulu-Gelle¹² sobre la ambigüedad del griego *fármakon* y del latín *venenum*. Pues la *Lex Cornelia de Sicariis et veneficis*, cuya «recitación» misma nos ha conservado felizmente Cicerón, especifica aún *venenum malum*¹³. El brebaje mágico, el encanto delicioso¹⁴, puede ser bueno o malo. *Filtron* griego no es tampoco un término necesariamente siniestro, y la bebida de amistad, de amor, no resulta peligrosa más que si lo quiere el ensalmista.»

¹² 12, 9, quien cita muy oportunamente a Homero.

¹³ *Pro Cluentio*, 148. En el *Digesto* se prescribe aún el especificar de qué «venenum», «bonum sive malum», se trata.

¹⁴ Si la etimología que aproxima *venenum* (v. WALDE, *Lat. etym. Wört.*, ad. verb.) a *Venus* y al sánscrito *van*, *vanati* es exacta, como resulta verosímil.

(*Gift-gift* (1924), extracto de las *Mélanges offerts à Charles par ses amis et élèves*, Istra, Estrasburgo, en *Obras*, 3, página 50, ed. de Minuit, 1969.)

Lo que vuelve a llevarnos al *Essai sur le don* que remitía ya a este artículo:

«*Gift, gift*. *Mélanges Ch. Andler*, Estrasburgo, 1924. Se nos ha preguntado por qué no hemos examinado la etimo-

apuntaba en primer lugar a los órganos genitales ⁽⁵³⁾. Una vez alejados del espacio de la ciudad, los *fármacos*, los golpes ⁽⁵⁴⁾ debían expulsar o atraer al mal

logía *gift*, traducción del latín *dosis*, a su vez transcripción del griego *dósis*, dosis, dosis de veneno. Esa etimología supone que los dialectos alto y bajo alemanes habrían reservado un nombre culto a una cosa de utilización vulgar, lo cual no es la ley semántica habitual. Y, además, habría que explicar aún la elección de la palagra *gift* para esa traducción y el tabú lingüístico inverso que ha pesado sobre el sentido «don» de esa palabra en ciertas lenguas germánicas. En fin, el empleo latino y, sobre todo, griego de la palabra *dosis* en el sentido de veneno prueba que también entre los antiguos hubo asociaciones de ideas y de reglas morales del tipo de las que describimos.

Hemos acercado la incertidumbre del sentido de *gift* a la del latín *venenum*, a la de *filtron* y *fármakon*; habría que añadir la aproximación (BRÉAL, *Mélanges de la société linguistique*, t. III, pág. 410) *venia*, *venus*, *venenum*, de *vanati* (sánscrito, agradar), y *gewinnen*, *win* (ganar). Hay que corregir también un error de cita. Aulu-Gelle sí que disertó sobre estas palabras, pero no era él quien citaba a Homero (*Odisea*, IV, pág. 226); es Gaius, el propio jurista, en su libro sobre las *Doce Tablas* (*Digesto*, L. XVI, *De verb. signif.*, 236.)» (*Sociologie et anthropologie*, P. U. F., página 255, núm. 1.)

⁽⁵²⁾ Cf. HARRISON, *op. cit.*, pág. 104.

⁽⁵³⁾ «Del mismo modo, la intención de quienes golpeaban al chivo expiatorio en los órganos genitales con escilas [planta herbácea bulbosa, en ocasiones cultivada por sus virtudes farmacéuticas, en especial diuréticas] era seguramente librar a sus poderes de reproducción de un encanto o de una exigencia impuesta por demonios u otras criaturas malélicas...» (FRAZER, *Le Bouc émissaire*, pág. 230).

⁽⁵⁴⁾ Recordemos la etimología supuesta de *fármakon/fármacos*. Citemos a E. BOISACQ, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. «*Fármakon*: Encanto, filtro, droga, remedio, veneno. *Fármacos*: Mago, brujo, envenenador; aquel a quien se inmola en expiación de las faltas de una ciudad (cf.: Hipponax: Aristófanes), de donde foragido (*), *Farmasso*: at. *tto.*: trabajar o alterar con ayuda de una droga.

(*) HAVERS, *IF*, XXV, 375-392, partiendo de *paremfarktos: parakekommenos*, deriva *fármakon* de *farma*: «golpe», y éste de *R. bher*: golpear. Cf. lit. *buriiu*, de suerte que *fármakon* habría significado: «Lo que se refiere a un golpe demoníaco o que es empleado como medio curativo contra semejante golpe», dada la creencia popular muy extendida de que las enfermedades son causadas por golpes

fuera de sus cuerpos. ¿Se les quemaba también a modo de purificación (*kazármos*)? En sus *Mil historias*, refiriéndose a ciertos fragmentos del poeta satírico Hipponax, Zezes describe así la ceremonia: «El (ritual del) *fármacos* era una de esas antiguas prácticas de purificación. Si se abatía una calamidad sobre la ciudad, que expresara el enojo de dios, hambre, peste o cualquier otra catástrofe, llevaban como a un sacrificio al hombre más feo de todos a modo de purificación y como remedio a los sufrimientos de la ciudad. Procedían al sacrificio en un lugar convenido y daban [al *fármacos*], con sus manos, queso, un pastel de cebada e higos, luego se le golpeaba siete veces con puerros, higueras silvestres y otras plantas silvestres. Finalmente le prendían fuego con ramas de árboles silvestres y esparcían

del demonio y curadas del mismo modo. KRETSCHMER, *Glotta*, III, 388 ss., objeta que *fármacon* en la epopeya designa siempre una sustancia, hierba, unguento, bebida u otra materia, pero no la acción de curar, de encantar, de envenenar; la etimología de Havers no añade más que una posibilidad frente a otras, por ejemplo, la derivación de *ferô*, *ferma*, «*quod terra fert*».

Cf. también HARRISON, pág. 108: «... *fármacos* significa simplemente "hombre-mágico". El término emparentado, en lituano, en *burin*, mágico; nuestro «formulario» conserva algún vestigio de su connotación primitiva. *Fármacon* quiere decir en griego droga curativa, veneno, tintura, pero siempre, para lo bueno o para lo malo, en un sentido mágico.»

En su *Anatomy of criticism*, Northrop Frye reconoce en la figura del *fármacos* una estructura arquetípica y permanente de la literatura occidental. La exclusión del *fármacos*, que no es, dice Frye, «ni inocente ni culpable» (página 41) se repite en Aristófanes o Shakespeare, opera lo mismo sobre Shylock que sobre Falstaff, sobre Tartufo no menos que sobre Charlot. «Encontramos una figura de *fármacos* en la Hester Prynne de Hawthorne, el Billy Budd de Melville, la Tess de Hardy, el Septimus de *Mrs. Dalloway*, en las historias de judíos y de negros perseguidos, en las historias de artistas cuyo genio les transforma en Ismaeles de la sociedad burguesa» (pág. 41; cf. también páginas 148-149).

sus cenizas en el mar y al viento, a modo de purificación, como he dicho, de los sufrimientos de la ciudad.»

El cuerpo *propio* de la ciudad reconstituye, pues, su unidad, se encierra en la seguridad de su fuero interno, se devuelve el habla que la vincula a sí misma dentro de los límites del ágora excluyendo violentamente de su territorio al representante de la amenaza o de la agresión exterior. El representante representa, sin duda, la alteridad del mal que viene a afectar e infectar al interior, irrumpiendo imprevisiblemente en él. Pero el representante del exterior no resulta en menor medida *constituido*, regularmente situado por la comunidad, escogido, si se puede decir, de su seno, mantenido, alimentado por ella, etc. Los parásitos eran, como es natural, domesticados por el organismo vivo que los alberga a sus propias expensas. «Los atenienses mantenían regularmente, a expensas del Estado, cierto número de individuos degradados e inútiles; y cuando una calamidad como la peste, la sequía o el hambre se abatía sobre la ciudad, sacrificaban a dos de esos rechazados, como chivos expiatorios» (55).

La ceremonia del *fármacos* se representa, pues, en el límite entre el interior y el exterior que ella tiene como función marcar sin tregua. *Intra muros/extra muros*. Origen de la diferencia y de la partición, el *fármacos* representa al mal introyectado y proyectado. Benéfico en tanto que cura —y por eso venerado, rodeado de cuidados—, maléfico en tanto que encarna los poderes del mal, y por eso temido, rodeado de precauciones. Angustioso y apaciguador.

(55) FRAZER, *Le Bouc émissaire*, pág. 228. Cf. también HARRISON, pág. 102.

Sagrado y maldito. La conjunción, la *coincidentia oppositorum*, se deshace sin cesar mediante el paso, la decisión, la crisis. La expulsión del mal y de la locura restaura la *sofrosine*.

La exclusión tenía lugar en los momentos críticos (sequía, peste, hambruna). La *decisión* era entonces *repetida*. Pero el dominio de la instancia crítica requiere que se soslaye la sorpresa: mediante la regla, la ley, la regularidad de la repetición, la fecha fija. La práctica ritual, que tenía lugar en Abdera, en Tracia, en Marsella, etc., se reproducía *todos los años* en Atenas. Y aun en el siglo V, Aristófanes y Lisias aluden claramente a ello. Platón no podía desconocerlo.

La fecha de la ceremonia es notable: el sexto día de las Targuelias. Es el día en que nació aquel cuya condena a muerte —y no sólo porque su causa próxima fue un *fármacon*— se parece a la de un *fármacos* del interior: Sócrates.

Sócrates, apodado el *farmakeus* en los diálogos de Platón, Sócrates, que ante la acusación (*grafé*) lanzada en contra suya, se negó a defenderse, declinó la oferta logográfica de Lisias, «el más hábil de los actuales escritores», quien le había propuesto prepararle una defensa escrita, Sócrates nació el sexto día de las Targuelias. Diógenes Laercio lo testimonia: «Nació el sexto día de las Targuelias, el día en que los atenienses purifican su ciudad».

7. LOS INGREDIENTES: EL AFEITE, EL FANTASMA, LA FIESTA

El rito del *fármacos*: la enfermedad y la muerte, la repetición y la exclusión.

Sócrates une en un sistema todas esas acusaciones contra el fármacos de la escritura en el momento en que toma de nuevo en provecho suyo, para sostenerla, explicitarla, interpretarla, al habla divina, regia, paternal y solar, la sentencia capital de Zamus. Los peores efectos de la escritura, ese habla los precedía únicamente. Habla no demostrativa, no pronunciaba un saber, se pronunciaba. Anunciando, presagiando, decidiendo. Es una *manteia*, lo ha dicho Sócrates (275 c). Cuyo discurso va a dedicarse desde entonces a traducir esa *manteia* en filosofía, a amonedar ese capital, a hacerle valer, a dar cuenta, a dar cuentas y razones, a dar razón a ese denominado basileo-patrohelio-teológico. A transformar el *mitos* en *logos*.

¿Cuál puede ser el primer reproche dirigido por un dios desdeñoso a lo que parece sustraído a su eficacia? La ineficacia, desde luego, la improductividad, la productividad únicamente aparente que no hace más que repetir lo que en realidad está allí ya. Por eso es por lo que —primer argumento de Sócrates— la escritura no es una buena *tejné*, entendamos un arte capaz de engendar, de producir, de hacer aparecer: lo claro, lo seguro, lo estable (*safes kai bebaion*). Es decir, la *aleceia* del *eidos*, la verdad del ser en su figura, en su «idea» en su visibilidad no-sensible, en su invisibilidad inteligible. La verdad de lo que es: la escritura en la letra no tiene nada que ver. Debe más bien cegar (se) en ella. Y quien

creyera que con un grafema había producido la verdad daría muestras de la mayor estupidez (*eueceia*). Mientras que el sabio socrático sabe que no sabe nada, ese estúpido no sabe que sabe ya lo que cree aprender con la escritura, y que no hace más que reponerse en memoria con los tipos. No acordarse, por anámnese, del *eidós* contemplado antes de la caída del alma en el cuerpo, sino rememorarse, al modo hipomnésico, de lo que ya posee el saber mnésico. El logos escrito no es más que un medio para quien sabe ya (*ton eidota*) rememorarse (*hipomnesai*) las cosas a propósito de las cuales hay escritura (*ta guegrámmena*) (275 d). La escritura no interviene, pues, más que en el momento en que el sujeto de un saber dispone ya de los significados que entonces la escritura se limita a consignar.

Sócrates retoma así la oposición principal y decisiva que surcaba la manteia de Zamus: *mneme/hipomnesis*. Oposición sutil entre un saber como memoria y un no-saber como rememoración, entre dos formas y dos momentos de la repetición. Una repetición de verdad (*aleceia*) que muestra y presenta al *eidós*; y una repetición de muerte y olvido (*lece*) que vela y desvía porque no presenta al *eidós*, sino que re-presenta la presentación, repite la repetición (56).

La hipomnesis, a partir de la cual se anuncia y se hace pensar aquí la escritura, no sólo no coincide con la memoria, sino que no se construye más que

(56) Podríamos mostrar que toda la fenomenología husserliana está sistemáticamente organizada en torno a una oposición análoga entre presentación y re-presentación (*Gegenwärtigung/Vergegenwärtigung*), y luego entre recuerdo primario (que forma parte de lo originario «en sentido amplio») y recuerdo secundario. Cf. *La Voix et le Phénomène*.

como una dependencia de la memoria. Y, por consiguiente, de la presentación de la verdad. En el momento en que es llamada a comparecer ante la instancia paterna, la escritura se halla determinada en el interior de una problemática del saber-memoria; se halla, pues, desprovista de todos sus atributos y de todos sus poderes de desbrozamiento. Su fuerza de penetración es cortada no por la repetición, sino por la enfermedad de la repetición, por lo que en la repetición se desdobra, se redobra, repite la repetición y haciéndolo, separado de la «buena» repetición (la que presenta y reúne al ser en la memoria viva), puede siempre, abandonado a sí, no repetirse más. La escritura sería una pura repetición y, por lo tanto, una repetición muerta, que puede siempre no repetir nada o no poder *espontáneamente* repetirse a sí misma: es decir, igualmente no repetirse más que a sí misma, la repetición hueca y abandonada.

Esta pura repetición, esta «mala» reedición sería, pues, tautológica. Los *logoi* escritos, «se creería que el pensamiento anima lo que dicen; pero si se le dirige la palabra con la intención de aclararse sobre uno de sus dichos, es algo único que se contentan con significar, lo mismo siempre (*en ti semainei monon tauton aei*)» (275 d). Repetición pura, repetición absoluta de sí, pero de sí ya como cita y repetición, repetición del significante, repetición nula o anuladora, repetición de muerte, es todo uno. La escritura no es la repetición viva del ser vivo.

Lo cual la emparenta con la pintura. Y lo mismo que la *República*, en el momento en que condena a las artes de imitación, junta pintura y poesía, lo mismo que la *Poética* de Aristóteles las asociará igualmente bajo el concepto de *mimesis*, Sócrates compara aquí lo escrito al retrato, el *grafema* al zo-

grafema. «Lo que hay de terrible (*deinon*), en efecto, creo, en la escritura, es también, Fedro, que tenga en verdad tanta semejanza con la pintura (*homoion zographiâ*). Y así, los hijos que engendra ésta parecen seres vivos (*ôs zônta*), pero que se les haga alguna pregunta, ¡que, llenos de dignidad (*semnôs*) no dicen ni palabra! Lo mismo ocurre con los escritos...» (275 d).

La impotencia para responder de sí mismo, la irresponsabilidad de la escritura, son acusadas por Sócrates en el *Protágoras*. Los malos oradores políticos, los que no saben responder a «una pregunta suplementaria», «son como los libros, que no pueden ni contestar ni preguntar» (329 a). Por eso es por lo que, dice además la *Carta VII*, «ningún hombre razonable se arriesgará a confiar sus pensamientos a ese vehículo en especial cuando resulta tan fijado como los caracteres escritos» (343 a; cf. también *Leyes*, XII, 968 d).

¿Cuáles son en profundidad, bajo los enunciados de Sócrates, los rasgos de semejanza que hacen de la escritura un homólogo de la pintura? ¿A partir de qué horizonte se anuncian su silencio común, ese mutismo testarudo, esa máscara de gravedad solemne y prohibida que disimula tan mal una incurable afasia, una sordera de piedra, una cerrazón irremediablemente débil a la petición del *logos*? Si escritura y pintura son convocadas juntas, llamadas a comparecer con las manos atadas ante el tribunal del *logos*, a responder allí, es simplemente porque ambas son interrogadas: como representantes supuestas de un habla, como capaces de un discurso, depositarias e incluso encubridoras de las palabras que se les quiere hacer decir entonces. Que no se muestren a la altura de ese proceso verbal, que se

muestrén impotentes para representar dignamente a un habla viva, para ser su intérprete o portavoz, para sostener una conversación, para responder a las preguntas orales, y entonces no valdrán nada. Son estatuillas, máscaras, simulacros.

No olvidemos que pintura se dice aquí *zôgrafia*, representación inscrita, dibujo *de lo vivo*, retrato de un modelo animado. El modelo de esta pintura es la pintura representativa, conforme a un modelo vivo. La palabra *zôgrafia* se abrevia incluso en ocasiones en *gramma* (*Cratilo*, 430 e y 431 c). Igual, la escritura debería pintar al habla viva. Se parece, pues, a la pintura en la medida en que es pensada —en toda esa problemática platónica se puede enunciar con una palabra esa determinación maciza y fundamental— a partir de ese modelo particular que es la escritura fonética tal como reinaba sobre la cultura griega. Los signos de la escritura funcionaban en ella en un sistema en que debían representar a los signos de la voz. Signos de signos.

Así, igual que el modelo de la pintura o de la escritura es la fidelidad al modelo, igualmente la semejanza entre pintura y escritura consiste en *la propia semejanza*: es que esas dos operaciones deben tender ante todo a asemejar. Son las dos, en efecto, aprehendidas como técnicas miméticas, siendo el arte determinado en primer lugar como *mímesis*.

A pesar de esa semejanza de semejanzas, el caso de la escritura es más grave. Como todo arte imitativo, la pintura y la poesía se hallan ciertamente alejadas de la verdad (*República*, X, 603 b). Pero ambas tienen circunstancias atenuantes. La poesía imita, pero a la voz, de viva voz. La pintura, como la escultura, es silenciosa, pero su modelo no habla.

Pintura y escultura son artes del silencio, lo sabe bien Sócrates, él, ese hijo de escultor que al principio quiso seguir el oficio de su padre. Lo sabe y lo dice en el *Gorgias* (405 c d). El silencio del espacio pictórico o escultórico es, si se puede decir, normal. No lo es ya en el orden de la escritura, puesto que la escritura se da como imagen del habla. Desnaturaliza, pues, más gravemente lo que pretende imitar. No sustituye siquiera una imagen por su modelo, inscribe en el espacio del silencio y en el silencio del espacio el tiempo vivo de la voz. Desplaza a su modelo, no da ninguna imagen de él, arranca violentamente a su elemento la interioridad animada del habla. Haciéndolo, la escritura se aleja inmensamente de la verdad de la cosa misma, de la verdad del habla y de la verdad que se abre al habla.

Y por lo tanto del rey.

Recordemos en efecto la famosa requisitoria contra la mimética pictórica en la *República* (X, 597⁵⁷). Se trata primero de expulsar a la poesía de la ciudad, y esta vez, a diferencia de lo que ocurre en los *Libros II y III*, por razones que se refieren exclusivamente a su naturaleza mimética. Los poetas trágicos, cuando practican la imitación, dañan al entendimiento de quienes les escuchan (*tes tôn akuontôn dianoiás*), si estos últimos no disponen de un antídoto (*farmakon*, 595 a). Y ese contraveneno es «el conocimiento de lo que las cosas son realmente» (*to eidenai auta oia tinkenai onta*). Si se piensa en que más adelante los imitadores y los sueños de encantamientos serán presentados como charlatanes y taumaturgos (602 d), es decir, especies del género *farmakeus*, el saber ontológico resulta una

(57) Estudiaré este pasaje, desde otro punto de vista, en un texto aún por publicar, «*Entre deux coups de dés*».

vez más una fuerza farmacéutica opuesta a una fuerza farmacéutica. El orden del saber no es el orden transparente de las formas o de las ideas, tal como podría interpretársele por retrospectión, es el antídoto. Mucho antes de ser dividido en violencia oculta y en saber justo, el elemento del *farmakon* es el lugar de combate entre la filosofía y su otro. Elemento *en sí mismo*, si se puede decir aún, *indecidible*.

Pero para definir la poesía de imitación hay que saber lo que es la imitación en general. Y es el ejemplo entre todos *familiar* del origen del lecho. Tendremos todo el tiempo para preguntarnos en otro lugar sobre la necesidad que hace escoger este ejemplo y sobre el deslizamiento que en el texto hace pasar insensiblemente de la mesa al lecho. Al lecho ya hecho. En todo caso, Dios es el verdadero padre del lecho, del *eidos* clínico. El carpintero es su «demiurgo». El pintor, al que aquí se le llama aún zoógrafo, no es ni el generador (*fiturgos*: autor de la *fisis* —como verdad— del lecho), ni el demiurgo. Sólo el imitador. Se ha alejado tres pasos de la verdad original, de la *fisis* del lecho.

Y por lo tanto del rey.

«Es lo que será también, pues, el poeta trágico, ya que es imitador: estará naturalmente tres puestos detrás del rey y la verdad, y todos los demás imitadores también» (597 e).

En cuanto a inscribir por escrito a ese *eidolon*, a esa imagen que es ya la imitación poética, equivaldría a alejarla del rey un cuarto paso, o más bien, por cambio de orden o de elemento, a distraerla desmesuradamente, si no dijese ya el propio Platón en otro lugar, hablando del poeta imitador en general, «que está siempre a una distancia infinita de

la verdad» (*tu de alezus porrô pani afestôta*) (605 c). Pues a diferencia de la pintura, la escritura no crea ni siquiera un fantasma. El pintor, es sabido, no produce el ser-verdadero, sino la apariencia, el *fantasma* (598 b), es decir, lo que ya simula la copia (*el Sofista*, 236 b). Se traduce en general *fantasma* (copia de copia) por simulacro⁽⁵⁸⁾. El que escribe en el alfabeto ni siquiera imita ya. Sin duda también porque imita, en cierto sentido, perfectamente. Tiene más posibilidades de reproducir la voz, puesto que la escritura fonética la descompone mejor y la transforma en elementos abstractos y espaciales. Esta *des-composición* de la voz es aquí a la vez lo que la conserva y lo que la corrompe más. La imita perfectamente porque no la imita del todo. Pues la imitación afirma y agudiza su esencia al desaparecer. Su esencia es su no-esencia. Y ninguna dialéctica puede resumir esa inadecuación consigo. Una imitación perfecta no es ya una imitación. Suprimiendo

(58) Sobre el lugar y la evolución del concepto de *mimesis* en el pensamiento de Platón remitimos, ante todo, al *Essai sur le Cratyle* (1940), de V. GOLDSCHMIDT (en especial págs. 165 y ss.). En él se ve en particular que Platón no condenó siempre y en todas partes a la *mimesis*. De ello se puede deducir al menos lo siguiente: condene o no la imitación, Platón plantea la cuestión de la poesía determinándola como *mimesis*, abriendo así el campo en el que la *Poética* de Aristóteles, regida toda por esa categoría, producirá el concepto de la literatura que reinará hasta el siglo XIX, hasta Kant y Hegel excluidos (excluidos al menos si se traduce *mimesis* por *imitación*).

Por otra parte, Platón condena bajo el nombre de *fantasma* o de *simulacro* a lo que se presenta en la actualidad, en su más radical exigencia, como escritura. Al menos se puede denominar así en el interior de la filosofía y de la «mimetología» a lo que excede a las oposiciones de conceptos en que Platón define al fantasma. Más allá de esas oposiciones, más allá de los valores de verdad, no-verdad, ese excedente de escritura ya no puede, claro está, dejarse simplemente calificar por el simulacro o el fantasma. Ni, sobre todo, por el concepto clásico de escritura.

la pequeña diferencia que, separándole de lo imitado, remite con eso a ello, se hace a lo imitante absolutamente diferente: otro ser que ya no hace referencia a lo imitado⁽⁵⁹⁾. La imitación no responde a su esencia, no es lo que es —imitación— más que resultando culpada o más bien defectuosa en algún punto. Es mala por esencia. No es buena más que siendo mala. Estando inscrito en ella el fracaso, no tiene naturaleza, no tiene nada propio. Ambivalente, jugando consigo, escapando de sí misma, no realizándose más que ahucándose, bien y mal a la vez, indecidiblemente la *mimesis* se emparenta con el *fármakon*. Ninguna «lógica», ninguna «dialéctica» puede consumir su reserva en tanto ella debe sin tregua extraer de ella y asegurarse con ella.

Y de hecho, la técnica de la imitación, igual que la producción del simulacro, ha sido siempre, en opinión de Platón, manifestación mágica, taumatúrgica:

«Y los mismos objetos parecen torcidos o derechos según que se les mire en el agua o fuera del agua, cóncavos o convexos según otra ilusión visual producida por los colores, y es evidente que todo ello turba nuestra alma. Es a esa enfermedad de nuestra naturaleza a lo que la pintura sombreada (*skiagrafia*), el arte del charlatán (*goeteia*) y otras cien invenciones del mismo tipo

(59) «¿No existirían dos objetos (*pragmata*), tales como Cratilo y la imagen de Cratilo, si un dios, no contento con reproducir tu color y tu forma, como los pintores, figurase además, tal como es, todo el interior de tu persona, dando exactamente sus caracteres de blandura y de calor, y poniendo el movimiento, el alma y el pensamiento tales como son en ti; en una palabra, si todos los rasgos de tu persona los colocase junto a ti en una copia fiel? ¿Habría entonces Cratilo y una imagen de Cratilo o bien dos Cratilos?» «CRATILO: Dos Cratilos, Sócrates, en mi opinión» (432 b c).

se dirigen y aplican todos los sortilegios de la magia (*zaumatopoiá*)» (*República*, X, 602 c, d; cf. también 607 c⁶⁰).

El antídoto es una vez más la *episteme*. Y como la hbris no es en el fondo más que ese arrebatado desmesurado que lleva al ser al simulacro, la máscara y la fiesta, no habrá otro antídoto que el que permite *guardar la medida*. El *alexi-fármakon* será la ciencia de la medida, en todos los sentidos de esa palabra. Continuación del mismo texto:

«¿No se han descubierto contra esa ilusión muy hermosos remedios en la medida (*metrein*), el cálculo (*arithmein*) y el pesaje (*instanai*), de manera que lo que prevalezca en nosotros no sea la apariencia (*fainómenon*) variable de tamaño, de cantidad o de peso, sino la facultad que ha contado, pesado, medido?... Ahora bien, se pueden considerar a todas esas operaciones como obra de la razón (*tu loguistikú ergon*) que está en nuestra alma». (Lo que Chambry traduce aquí por «remedios», es la palabra que califica en el *Fedro* a la asistencia, el socorro (*boeceia*) que el padre del habla viva deberá prestar siempre a la escritura, quien por sí sola se halla desguarnecida).

El ilusionista, el técnico del *trompe l'oeil*, el pintor, el escritor, el *farmakeus*. No ha faltado quien lo observe: «... la palabra *fármakon*, que significa color, ¿no es la misma que se aplica a las drogas de los brujos o de los médicos? Los echadores de conjuros, ¿no recurrían para sus maleficios a figuritas de cera?»⁽⁶¹⁾. El *encantamiento* es siempre efecto

⁽⁶⁰⁾ Sobre estos temas, cf. sobre todo: P. M. SCHUHL, *Platon et l'Art de son temps*.

⁽⁶¹⁾ P. M. SCHUHL, *op. cit.*, pág. 22. Cf. también el *Essai sur la formation de la pensée grecque*, págs. 39 ss.

de una *representación*, pictórica o escultórica, que captura, cautiva la forma del otro, en especial en su rostro, su cara, habla y mirada, boca y ojo, nariz y orejas: *vultus*.

La palabra *fármakon* designa, pues, también el color pictórico, la materia en que se inscribe el *zografema*. Veamos el *Cratilo*: en su conversación con Hermógenes, Sócrates examina la hipótesis según la cual los nombres imitan a la esencia de las cosas. Compara, para distinguirlas, la imitación musical o pictórica, por una parte, y la imitación nominal, por otra. Su gesto no nos interesa sólo porque apela al *fármakon*, sino también porque otra necesidad se le impone, que a partir de ahora intentaremos elucidar progresivamente: en el momento de abordar a los elementos diferenciales de la lengua de nombres debe, como más tarde lo hará Saussure, suspender la instancia de la voz como sonoridad imitativa de sonidos (música imitativa). Si la voz nombra, es por la diferencia y la relación que se introducen entre los *stoijeia*, los elementos o las letras (*grámmata*). La misma palabra (*stoijeia*) designa a los elementos y a las letras. Y deberemos reflexionar en lo que aparece aquí como necesidad convencional o pedagógica: se designa a los fonemas en general, vocales —*foneenta* ⁽⁶²⁾— y consonantes, por las letras que los inscriben.

SÓCRATES: ¿Pero cómo distinguir lo que sirve de punto de partida a la imitación del imitador? Puesto que es con sílabas y letras como se hace la imitación de la esencia, ¿no resulta el procedimiento más justo el distinguir primero los elementos? Así hacen los que se dedican a los ritmos; comienzan por distinguir el valor de los

⁽⁶²⁾ Cf. también el *Filebo*, 18 a b.

elementos (*stoijeiôn*), luego el de las sílabas, y entonces, pero sólo entonces, abordan el estudio de los ritmos.

HERMÓGENES: Sí.

SÓCRATES: ¿No debemos pues, también nosotros, distinguir primero las vocales (*foneenta*); luego, en el resto, clasificar por especies a los elementos que no comportan ni sonido ni ruido (*afona kai aftonga*) —así es como los llaman los entendidos en estas materias—; luego pasar a los elementos que, sin ser vocales, no son, sin embargo, mudos y, en las vocales mismas, distinguir las diferentes especies? Cuando hayamos hecho esas diferenciaciones, entonces deberemos distinguir correctamente todos los seres que deben recibir los nombres, investigando si existen categorías a las que se refieren todos, como los elementos, y según los cuales se pueda a la vez verlos y reconocer si existen en ellos especies como en los elementos. Una vez bien examinados a fondo todos esos problemas, deberemos atribuir cada elemento de acuerdo con su semejanza, haya que atribuir uno de ellos a cada objeto, o bien mezclar varios para un solo objeto. Los pintores, para obtener el parecido, ponen una simple tinta de púrpura, y ora algún otro color (*allo tôn farmacôn*); a veces también mezclan varios, como cuando preparan un tono de carne u otro del mismo tipo, según, me imagino, que cada retrato parece pedir un color (*fármacu*) particular. Del mismo modo, nosotros aplicaremos, también, los elementos a las cosas, a una sola el elemento único que parecerá necesario, o varios a la vez formando lo que se llaman sílabas; reuniremos a su vez las sílabas, que sirven para componer los nombres y los verbos; y de nuevo, con los nombres y los verbos nos pondremos a constituir un gran conjunto, como el ser vivo (*zoôn*) reproducido por la pintura (*te grafike*) (424 b-425 a).

Más adelante:

SÓCRATES: Tienes razón. Así pues, para que el hombre sea semejante al objeto, ¿los elementos con que se constituirán los nombres primitivos deben, necesariamente, ser naturalmente semejantes a los objetos? Me explico: ¿se habría compuesto el cuadro de que hablábamos antes a semejanza de la realidad, si la naturaleza no proporcionase, para componer los cuadros, colores (*farmakeia*) semejantes a los objetos que imita la pintura? ¿No resultaría imposible? (434 a b).

La *República* llama también *fármaca* a los colores del pintor (420 c). La magia de la escritura y de la pintura es, pues, la de un afeitte que disimula la muerte bajo la apariencia de lo vivo. El *fármakon* presenta y oculta a la muerte. Da buen aspecto al cadáver, lo enmascara y pinta. Lo perfuma con su esencia, como se dice en Esquilo. El *fármakon* designa también al perfume. Perfume sin esencia, como antes decíamos droga sin sustancia. Transforma el orden en atavío, el cosmos en cosmética. La muerte, la máscara, el afeitte, es la fiesta que subvierte el orden de la ciudad, tal como debería ser regulado por el dialéctico y por la ciencia del ser. Platón, ya lo veremos, no tardará en identificar la escritura y la fiesta. Y el juego. Cierta fiesta y cierto juego.

8. LA HERENCIA DEL FÁRMACON: LA ESCENA DE FAMILIA

Henos introducidos a otra profundidad de la reserva platónica. Esta farmacia es también, lo hemos sentido, un teatro. El teatro no se deja resumir en ella en un habla: existen fuerzas, existe un espacio, existe la ley, existe el parentesco, lo humano y lo divino, el juego, la muerte, la fiesta. Así, la profundidad que se nos descubre será necesariamente otra escena, o más bien otro cuadro en la pieza de la escritura. Después de la presentación del *fármakon* al padre, después de la humillación de Zeuz, Sócrates, pues, retoma el habla por su cuenta. Parece querer sustituir el mito por el *logos*, el teatro por el discurso, la ilustración por la demostración. Y, sin embargo, a través de sus demostraciones, otra escena se adelanta lentamente hacia la luz, menos inmediatamente visible que la precedente, pero con una sorda latencia, tan tensa, tan violenta como la otra, componiendo con ella, en el recinto farmacéutico, una organización sabia y viva de figuras, de desplazamientos y de repeticiones.

Esta escena no ha sido leída nunca por lo que es en primer lugar, ocultándose y manifestándose a la vez en sus metáforas: de familia. Es cuestión de padre e hijo, de bastardo que no es ni siquiera socorrido por la asistencia pública, de hijo legítimo y glorioso, de herencia, de esperma y de esterilidad. La madre es relegada al silencio, pero no presentará

ninguna objeción. Y si se la busca bien, como en esas imágenes-advinanzas, se verá quizá su imagen inestable, dibujada al revés, entre la maleza, al fondo de un jardín *eis Adônidos kepus*. En los jardines de Adonis (276 b).

Sócrates acaba de comparar los retoños (*ekgona*) de la pintura y los de la escritura. Ha ridiculizado su suficiente insuficiencia, la monótona y solemne tautología de las respuestas que nos significan cada vez que les interrogamos. Y prosigue:

Otra cosa: cuando de una vez por todas ha sido escrito, cada discurso se va a correr a derecha o izquierda, indistintamente, junto a quienes entienden de ello, y lo mismo junto a quienes no saben nada, y no sabe a quiénes debe o no dirigirse. Y si se elevan sobre él voces discordantes y es injustamente desdeñado, tiene siempre necesidad de la asistencia de su padre: por sí solo, en efecto, no es capaz ni de defenderse ni de asistirse (275 e).

La metáfora antropomórfica, e incluso animista, se explica sin duda por el hecho de que lo escrito es un *discurso* escrito (*lógos guegrámmenos*). En tanto que vivo, el *logos* ha surgido de un padre. No existe, pues, para Platón cosa escrita. Existe un *logos* más o menos vivo, más o menos cerca de sí. La escritura no es un orden de significación independiente, es un habla debilitada, no en absoluto una cosa muerta: un muerto-vivo, un muerto en receso, una vida diferida, una apariencia de aliento; el fantasma, el simulacro (*eidolon*, 276 a) del discurso vivo no es inanimado, no es insignificante, simplemente significa poco y siempre idénticamente. Ese significante de poco, ese discurso sin gran fiador, es como

todos los fantasmas: errante. Rueda (*kilindeitai*) aquí y allá como alguien que no sabe adónde va, habiendo perdido el camino correcto, la buena dirección, la regla de rectitud, la norma; pero también como alguien que ha perdido sus derechos, como un fuera-de-la-ley, un desviado, un mal muchacho, un granuja o un aventurero. Recorriendo las calles, no sabe ni siquiera quién es, cuál es su identidad, si es que tiene una, y un nombre, el de su padre. Repite la misma cosa cuando se le interroga en todas las esquinas de la calle, pero ya no sabe repetir su origen. No saber de dónde se viene ni adónde se va, para un discurso sin fiador, es no saber hablar, es el estado de infancia. Desarraigado, anónimo, sin vínculos con su país y su misión, ese significante casi insignificante está a disposición de todo el mundo ⁽⁶⁸⁾, lo mismo de los competentes que de los in-

⁽⁶⁸⁾ J. P. Vernant señala semejante «democratización» de y por la escritura en la Grecia clásica. «A esa importancia que toma entonces el habla, convertida desde entonces en el instrumento por excelencia de la vida política, corresponde también un cambio en la significación social de la escritura. En los reinos del Oriente Próximo la escritura constituía la especialidad y el privilegio de los escribas. Permitía a la administración regia controlar, contabilizándola, la vida económica y social del Estado. Tendía a constituir archivos mantenidos siempre más o menos secretos en el interior del palacio...» En la Grecia clásica, «en lugar de ser el privilegio de una casta, el secreto de una clase de escribas que trabajaba para el palacio del rey, la escritura se convierte en "cosa común" a todos los ciudadanos, un instrumento de publicidad... Las leyes deben estar escritas... Las consecuencias de esta transformación del estatuto social de la escritura resultarán fundamentales para la historia intelectual. *Op. cit.*, pág. 151-2 (cf. también página 52, pág. 78 y *les Origines de la pensée grecque*, pág. 43-4). Ahora bien, ¿no se puede decir que Platón siga pensando a la escritura desde el puesto del rey, presentándola en el interior de las estructuras ya periclitadas de la *basileia*? Sin duda, en los mitemas que informan aquí su pensamiento. Pero, por otra parte, Platón cree en la necesidad de escribir las leyes; y la desconfianza de las virtudes ocultas de la

competentes, de los que entienden y saben del asunto (*tois epaiusin*) que de aquellos a quienes no les interesa en absoluto y que, no sabiendo nada, pueden afligirle con todo tipo de impertinencias.

Disponible para todos y cada uno, ofrecida en las aceras, ¿no es la escritura esencialmente democrática? Se podría comparar el proceso de la escritura al proceso de la democracia, tal como es instruido en la *República*. En la sociedad democrática, ninguna preocupación por la competencia, las responsabilidades son confiadas a cualquiera. Las magistraturas son sacadas a suertes (557 a). Lo igual es igualmente dispensado a lo igual y a lo desigual (558 c). Desmesura, anarquía; el hombre democrático, sin ninguna preocupación por la jerarquía, «establece entre los placeres una especie de igualdad» y entrega el gobierno de su alma al primero que llega, «como si lo decidiese la suerte, hasta que está saciado, y luego se abandona a otro, y, sin rechazar a ninguno, los trata en pie de igualdad... En cuanto a la razón (*logon*) y a la verdad (*alecé*), continúe, las rechaza y no les deja entrar en la guarnición. Que se le diga que tales placeres vienen de deseos nobles y buenos, y tales otros de deseos perversos, que hay que cultivar y honrar a los primeros, reprimir y domar a los segundos, a todo eso responde con una señal de desdén, sostiene que todos son de igual naturaleza y que hay que honrarles por igual» (561 b, c).

Ese demócrata errante como un deseo o como un significante exento del *logos*, ese individuo que no es ni siquiera regularmente perverso, que está dis-

—
escritura apuntaría más bien a una política no «democrática» de la escritura. Hay que separar todos estos hilos y respetar todos estos niveles o todos estos desplazamientos. El desarrollo de la escritura fonética es en todo caso inseparable del movimiento de «democratización».

puesto a todo, que se presta a todos, que se entrega por igual a todos los placeres, a todas las actividades, eventualmente incluso a la política y a la filosofía («a veces se le creería sumergido en la filosofía; a menudo es hombre de Estado, y, saltando a la tribuna, dice y hace lo que se le ocurre»; 561 *d*), ese aventurero, como el del *Fedro*, simula todo al azar y no es verdaderamente nada. Entregado a todas las corrientes, está en la masa, no tiene esencia, ni verdad, ni patronímico, ni constitución propia. La democracia no es, por otra parte, una constitución en mayor medida que el hombre democrático tiene un carácter propio: «He mostrado también, creo, seguí, que reúne formas de todo tipo y caracteres de cien especies, y que es el hombre bueno y abigarrado (*poikilon*) que se parece al Estado democrático. Así, muchas personas de los dos sexos envidian ese tipo de existencia en que se encuentran casi todos los modelos de gobierno y de costumbres» (561 *e*). La democracia es la orgía, el libertinaje, el bazar, el mercado de objetos usados, la «feria» (*pantopolion*) de las constituciones donde se puede ir a elegir el modelo que se quiere reproducir» (557 *d*).

Se considere como gráfica o política, o mejor —lo que hará todo el siglo XVIII francés y, sobre todo, Rousseau— como político-gráfica, semejante degradación puede explicarse siempre a partir de una mala relación del padre con su hijo (cf. 559 *a*-560 *b*). Los deseos, dice Platón, deben educarse como a hijos.

La escritura es el hijo *miserable*. El miserable. El tono de Sócrates es ora acusador y *categorico*, denunciando a un hijo desviado y rebelde, una desmesura y una perversión, ora compadecido y condescendiente, apiadándose de un ser desvalido, un

hijo abandonado por su padre. De cualquier forma, un hijo *perdido*. Cuya impotencia es la de un huérfano (⁶⁴), tanto como de un parricida perseguido, y a veces injustamente. En la conmiseración, Sócrates se deja arrastrar bastante lejos: si hay discursos vivos perseguidos y desprovistos de la ayuda de un logógrafo (ese fue el caso del habla socrática), hay también discursos medio muertos —escritos— perseguidos porque les falta el habla del padre muerto. Se puede entonces atacar a la escritura, dirigirle reproches injustos (*uk en dikê loidoreceis*) que sólo el padre podría levantar —asistiendo así a su hijo— si justamente no le hubiese matado su hijo.

Es que la muerte del padre abre el reino de la violencia. Escogiendo la violencia —y es de eso de lo que se trata desde el principio— y la violencia contra el padre, el hijo —o la escritura parricida— no puede dejar de exponerse. Todo eso se hace para

(⁶⁴) El huérfano es siempre, en el texto de Platón —y en otros lugares—, el modelo del perseguido. Insistíamos para empezar en la afinidad de la escritura y del *mitos*, en su oposición común al *logos*. La orfandad es quizá otro rasgo de parentesco. El *logos* tiene un padre; el padre del mito resulta casi siempre inhallable: de donde la necesidad de la asistencia (*boeceia*) de que habla el *Fedro* respecto de la escritura como huérfano. Aparece también en otros lugares:

SÓCRATES: ... Así resultaban aniquilados tanto el mito de Protágoras como el tuyo, al mismo tiempo que se identifican ciencia y sensación.

TEETETO: Aparentemente.

SÓCRATES: Pero no realmente, creo, querido, si por lo menos el padre del primer mito viviera, pues le habría parado muchos golpes: pero ahí no hay más que un huérfano, y le arrastramos por el barro. Con más motivo aún porque los tutores que Protágoras le dejó le niegan todo socorro (*boecein*), empezando por nuestro Teodoro. Nosotros, pues, nos aventuraremos, por espíritu de justicia, a ayudarlo (*boecein*).

TEODORO: ... te lo agradeceremos mucho, si quieres ayudarlo (*boeces*).

SÓCRATES: Bien hablado, Teodoro. Considera, pues, mi ayuda (*boeceian*), tal como la aportó... (*Teeteto*, 164 *d*-165 *a*).

que el padre muerto, primera víctima y último recurso, no esté ya más allí. El estar-allí es siempre el de un habla paterna. Y el lugar de una patria.

La escritura, el fuera-de-la-ley, el hijo perdido. Debemos recordarlo aquí, Platón asocia siempre el habla y la ley, *logos* y *nomos*. Las leyes hablan. En la prosopopeya del *Critón* se dirigen a Sócrates. Y en el décimo libro de la *República*, hablan justamente al padre que ha perdido a su hijo, le consuelan, le piden que resista:

Decíamos pues, seguí, que un hombre de carácter moderado al que le ha sucedido alguna desgracia, como la pérdida de un hijo o de algún otro objeto muy querido, llevaría esta pena con más facilidad que cualquier otro [...] Y lo que le pide que resista, ¿no es la razón y la ley (*logos kai nomos*), y lo que le lleva a afligirse no es el sufrimiento mismo (*auto to pathos*)? [...] La ley dice (*Leguei pu o nomos*) que no hay nada más hermoso que conservar la mayor calma posible en la desgracia... (603 e-604 a b).

¿Qué es el padre?, preguntábamos más arriba. El padre es. El padre es (el hijo perdido). La escritura, el hijo perdido, no responde a esa pregunta, (se) escribe: (que) el padre *no está*, es decir, no está presente. Cuando ya no es un habla descolgada del padre, suspende la pregunta *qué es*, que es siempre tautológicamente la pregunta «¿qué es el padre?» y la respuesta «el padre es lo que es». Entonces se produce una avanzada que ya no se deja pensar en la oposición corriente del padre y del hijo, del habla y de la escritura.

Ha llegado el momento de recordar que Sócrates representa en los diálogos el papel del padre, *repre-*

senta al padre. O al hermano mayor. Dentro de poco hablaremos de éste. Y Sócrates recuerda a los atenienses, como un padre a sus hijos, que matándole, es a ellos mismos a quienes primero perjudicarán. Escuchémosle en su prisión. Su astucia es infinita y, por lo tanto, ingenua o nula (Conservadme con vida —puesto que estoy muerto ya— para vosotros):

Y ahora, atenienses, no vayáis a interrumpirme [...] Os lo declaro; si me condenáis a muerte, siendo lo que soy, no es a mí a quien más perjudicaréis, sino a vosotros mismos [...] Pensadlo: si me hacéis morir, no encontraréis fácilmente otro hombre —lo digo a riesgo de prestarme a burlas—, un hombre ligado a vosotros por la voluntad de los dioses para estimularlos como un tábano agujonearía a un caballo grande y de buena raza, pero algo flojo en razón justamente de su tamaño, y que tendría necesidad de que le estimulen. Este oficio es para lo que el dios parece haberme ligado a vuestra ciudad, y por eso no dejo de estimularos, de exhortaros, de vituperaros a todos vosotros, con obsesión y por doquier, de la mañana a la noche. No, jueces, no encontraréis fácilmente a alguien como yo; y, por consiguiente, si me hacéis caso, me guardaréis con todo cuidado. Pero es muy posible que os impacientéis, como personas dormidas a las que se despierta, y que entonces, en un arrebató de cólera, escuchéis a Anitos y me hagáis morir por atolondramiento. Después de lo cual pasaríais el resto de vuestras vidas durmiendo; a menos que el dios, preocupándose de vosotros, no os enviase a alguien para suplirme (*epipempseie*). En todo caso, podéis estar bien seguros de que yo soy un hombre dado a la ciudad por la divinidad: preguntaros si es humanamente posible el descuidar, como yo, todos los intereses personales, sufrir las consecuencias de ello desde hace ya tantos años, y eso para poder

ocuparme exclusivamente de vosotros, representando junto a cada cual el papel de un padre o de un hermano mayor (*osper patera e adelfon presbiteron*), incitándoos a procurar ser mejores (*Apología*, 30 c-31 b).

Y lo que impulsa a Sócrates a suplir al padre o al hermano mayor junto a los atenienses —papel en el que considera también la posibilidad de ser suplido—, es cierta voz. Que prohíbe, además, más que dicta, y a la cual obedece espontáneamente, como el buen caballo del *Fedro*, al que bastan las órdenes de la voz, del *logos*:

Eso se debe —como a menudo me lo habéis oído declarar y en muchos lugares— a cierta manifestación de un dios o de un espíritu divino, que se produce en mí, y del que Meletos ha hecho tema de su acusación, burlándose de ello ([*fone*] *o de kai en te grafe epikômôdôn Meletos egrapsato*). Es algo que ha comenzado desde mi infancia, cierta voz (*fone*), que, cuando se hace oír, me aparta siempre de lo que iba a hacer, sin empujarme nunca a obrar (31 c d).

Portador de ese signo del dios (*to tu ceu semeion*, 40 b; *to daimonion semeion*, *República*, VI, 496 c), Sócrates tiene, pues, la voz del padre, es el portavoz del padre. Y Platón *escribe a partir de su muerte*. Toda la escritura platónica —y no hablamos ahora de lo que quiere decir, de su contenido significado: la reparación del padre contra la *grafe* que decidió su muerte— es, pues, *leída a partir de la muerte de Sócrates*, en la situación de la escritura acusada en el *Fedro*. El encajamiento de las escenas resulta abismal. La farmacia no tiene fondo.

¿Y qué hay de esta acusada? Hasta ahora la es-

critura —el discurso escrito— no tenía otro estatuto, si aún se puede decir, que el de huérfano o de parricida moribundo. Si se pervierte en el transcurso de su historia rompiendo con su origen, nada decía aún que éste fuese ya en sí mismo malo. Aparece ahora que el discurso escrito, en el sentido «propio» —inscrito en el espacio sensible— está malformado desde su nacimiento. No ha nacido bien: no sólo, como hemos visto, no es completamente viable, sino que no es de buen nacimiento, de nacimiento legítimo. No es *gnesios*. No es por completo un pechero, es un bastardo. Por la voz de su padre no puede ser declarado, reconocido. Está fuera-de-la-ley. Después de la aprobación de *Fedro* prosigue, en efecto, Sócrates:

SÓCRATES: ¿Qué quieres decir? ¿Qué debemos considerar, respecto a otro discurso, hermano del precedente [el discurso escrito] y legítimo aquél (*adelfon gnesion*), en qué condiciones tiene lugar y cuánto supera al otro por la calidad y potencia de su savia?

FEDRO: ¿Cuál es ese discurso de que hablas y en qué condiciones tiene lugar según tú?

SÓCRATES: Es el que, acompañado de saber, se escribe en el alma del hombre que aprende (*Os met' epistemes grafetai en te tu manzanontos psije*), el que es capaz de defenderse a sí mismo (*dinatos men aminai eautô*) y que, por otra parte, sabe hablar así como callar ante quien debe.

FEDRO: ¿Quieres decir el discurso del que sabe (*tu eidotos logon*), discurso vivo y animado (*zônta kai empsijon*) del que se podría decir con toda justicia que el discurso escrito es un simulacro (*eidolon*)?

SÓCRATES: ¡Claro que sí!, justamente (276 a).

En su contenido, esta réplica no tiene nada de

original, Alcidas (65) decía aproximadamente lo mismo. Pero señala una especie de cambio decisivo en el funcionamiento de la argumentación. Presentando a la escritura como un falso-hermano, a la vez un traidor, un infiel y un simulacro, Sócrates es llevado por primera vez a considerar al hermano de ese hermano, al legítimo, como *otra especie de escritura*: no sólo como un discurso sabio, vivo y animado, sino como una *inscripción* de la verdad en el alma. Sin duda se tiene normalmente la impresión de estar aquí ante una «metáfora». Platón —¿por qué no y qué importancia tiene?— lo creía quizá también en el momento en que tenía lugar, comenzaba incluso, sin duda, la historia de una «metáfora» (inscripción, impresión, marca, etc., en la cera del cerebro o del alma) de la que la filosofía no podrá ya prescindir, por poco crítico que sea su tratamiento. Pero no es menos notable ahora que el habla supuestamente viva sea de pronto descrita por una «metáfora» tomada del orden mismo de lo que se quiere excluir, del orden de su simulacro. Préstamo hecho necesario por lo que liga estructuralmente a lo inteligible con su repetición en la copia, y el lenguaje que describe a la dialéctica no puede dejar de apelear a ello.

Según un esquema que dominará toda la filosofía occidental, toda una buena escritura (natural,

(65) Cf.: M. J. MILNE, *A study in Alcidas and his relation to contemporary sophistic*, 1924. P. M. SCHUHL, *Platon et l'Art de son temps*, pág. 49.

Otra alusión a los hijos legítimos en 278 a. Sobre la oposición entre los bastardos y los hijos bien nacidos (*nozoi/gnesioi*), cf. en especial: la *República* (496 a: los «sofismas» no tienen nada de «gnésion»), *Política* (293 e: las «imitaciones» de constituciones no son «bien nacidas»). Cf. también: *Gorgias*, 513 b; *Leyes*, 741 a, etc.

viva, sabia, inteligible, interior, hablante) se opone a una mala escritura (artificiosa, moribunda, ignorante, sensible, exterior, muda). Y la buena no puede ser designada más que en la metáfora de la mala. La metaforicidad es la lógica de la contaminación y la contaminación de la lógica. La mala escritura es, a la buena, como un modelo de designación lingüística y un simulacro de esencia. Y si la red de las oposiciones de predicados que relacionan una escritura con la otra tiene en su malla a todas las oposiciones conceptuales del «platonismo» —considerado aquí como la estructura dominante de la historia de la metafísica— se podrá decir que la filosofía se ha jugado en el juego de esas dos escrituras. Aun cuando no quería distinguir más que entre habla y escritura.

Se confirma a continuación que la conclusión del *Fedro* es menos una condena de la escritura en nombre del habla presente que la preferencia de una escritura a otra, de una huella fecunda a una huella estéril, de una simiente generadora, porque depositada en el interior, a una simiente desperdigada en el exterior en pura pérdida: a riesgo de la *diseminación*. Esto al menos es supuesto por aquello. Antes de buscar su razón en una estructura general del platonismo, sigamos a ese movimiento.

La entrada en escena del *fármakon*, la evolución de los poderes mágicos, la comparación con la pintura, la violencia y la perversión político-familiar, la alusión a los afeites, a la máscara, a los simulacros, todo eso no podía dejar de introducir al juego y a la fiesta, que no tienen lugar nunca sin algún apremio o despliegue de esperma.

No nos decepcionaremos a condición de aceptar determinada escansión del texto, y de no considerar

como contingencias retóricas a los términos de la analogía propuesta por Sócrates.

La analogía: la relación de la escritura-simulacro con lo que representa —la escritura verdadera (la verdadera escritura porque es verdadera, auténtica, responde a su valor, conforme a su esencia, escritura de la verdad en el alma de quien tiene la *episteme*)—, esa relación es *análoga* a la relación de las simientes fuertes, fértiles, que engendran productos necesarios, duraderos y nutritivos (simientes frugíferas) con las simientes débiles, pronto agotadas, supérfluas, que dan nacimiento a productos efímeros (simientes floríferas). Por un lado, el agricultor paciente y sensato (*O nun ekôn gueorgos*); por el otro, el jardinero de lujo con prisas y jugador. Por un lado, lo serio (*spude*); por otro, el juego (*paidia*) y la fiesta (*eorte*). Por un lado, el cultivo, la cultura, el saber, la economía; por el otro, el placer y el gasto sin reservas.

SÓCRATES: ... Y ahora, dime; el cultivador inteligente ⁽⁶⁶⁾, si tiene simientes de las que se preocu-

⁽⁶⁶⁾ Una alusión análoga al agricultor se encuentra en el *Teeteto* (166 a ss.), en una problemática semejante, en medio de la extraordinaria apología de Protágoras al que Sócrates hace decir en particular sus cuatro (no) verdades que aquí nos interesan enormemente: donde se cruzan todos los corredores de esta farmacia. SÓCRATES: Todo lo que, en defensa suya, acabamos de decir ahora, será atacado por él con brío, con gran menosprecio de nosotros, y dirá: «Vaya con ese buen Sócrates! Ha cogido miedo un niño al que le preguntaba si el mismo hombre puede, al mismo tiempo, acordarse de una cosa y no saberla. El niño ha cogido miedo y ha dicho que no, porque no podía prever; y el ridiculizado soy yo: Sócrates ha argumentado para demostrar eso [...]. Pues yo, afirmo que la Verdad es tal como la he escrito (*ôs guegrafa*): medida es cada uno de nosotros de lo que es así como de lo que no es. Infinita empero es la diferencia de uno a otro (*mirion mentoi diaferoin eteron eteru autô tutô*) [...]. Esta definición (*logon*) misma, no va

pa (*ôn spermatôn kedoito*) y que desea que den fruto, es que con toda seriedad (*spude*) irá en pleno verano a sembrarlas en los jardines de Adonis ⁽⁶⁷⁾ por la satisfacción de ver esos jardinillos tomar un aspecto soberbio al cabo de ocho

a seguirla palabra por palabra (*tô remati*) en su fórmula. Más bien te hará, con más claridad aún, comprender lo que quiero decir, lo siguiente: Acuérdate, por ejemplo, de lo que decíamos antes: que al enfermo un plato le parece y le resulta amargo, plato que, por el contrario, al hombre con buena salud le resulta y le parece todo lo contrario. Hacer a uno de los dos más cuerdo no se debe hacer ni es, en realidad, factible; ni tampoco acusar de ignorancia al enfermo porque sus opiniones son así y declarar al sano cuerdo porque las suyas son contrarias. Hay que hacer la inversión (*metableteon*) de los estados; pues una de esas disposiciones vale más que la otra. Lo mismo ocurre en la educación, es de una disposición a la disposición que vale más como hay que realizar la inversión: y el médico produce esta inversión gracias a los remedios (*fármacois*), el sofista mediante sus discursos (*logois*) [...]. En cuanto a los prudentes (*sófus*), amigo Sócrates, me hallo muy lejos de ir a buscarlos entre las ranas; los encuentro, para el cuerpo, entre los médicos; para las plantas, en los agricultores [...]. Así, hay personas más prudentes (*sofôteroi*) unas que otras, sin que nadie tenga opiniones falsas...»

⁽⁶⁷⁾ «En las fiestas de Adonis, observa Robin, se hacían crecer, fuera de época, en una concha, en un cesto, en un jarrón, plantas que morían enseguida: ofrendas que simbolizaban el fin prematuro del amado de Afrodita.» Adonis, nacido en un árbol —metamorfosis de Mirra—, fue amado y dejado por Venus, luego por Marte, celoso y transformado en jabalí: que le mató de una herida en el muslo. En los brazos de Venus, llegada demasiado tarde, se convierte en anémona, flor efímera de primavera. Anémona, es decir, aliento.

Acercaremos a la oposición agricultor / jardinero (frutos / flores; duradero / efímero; paciencia / prisa; serio / juego, etc.) el tema del doble don en las *Leyes*: «En cuanto a los frutos de otoño, debe darse una parte a cada uno de la siguiente forma: Es la propia diosa quien nos gratifica con un doble don; uno es el juguete de Dionisos (*paidian Dionisiada*) y no se guarda; el otro está destinado por naturaleza a ser guardado. Tengamos, pues, para los frutos de otoño, la siguiente ley: Quienquiera que cate los frutos llamados campestres, uvas o higos, antes de que haya llegado, con la salida de Arcturus, la época de las vendimias... deberá pagar a Dionisos cincuenta dracmas sagrados, etc.» (VIII, 844, d, e).

días? ¿O bien no sería para divertirse (*paidias*)⁽⁶⁸⁾ así como por causa de la fiesta (*eortes*) como actuaría de ese modo, suponiendo que se le ocurriese hacerlo? Pero más bien, si hay algunas que le interesen realmente, pondrá en provecho el arte del cultivo para sembrarlas en el terreno apropiado, y se felicitará sin duda si, al cabo de ocho meses, todas las que sembró han llegado a su término [...] Y del hombre que posee la ciencia de lo justo, la de lo hermoso, la del bien, ¿vamos a afirmar que tiene menos inteligencia que el campesino, con relación a sus semillas? [...] Así, ya ves que no es seriamente (*spude*) como iría a escribir en el agua (*en idati grapsei*, proverbio equivalente a «escribir en la arena») esas cosas con tinta, sirviéndose de una caña para sembrar con discursos (*melani speirôn dia kalamu meta logôn*), que no sólo resultan incapaces de prestarse ayuda (*boecein*) mediante el habla, sino incapaces también de enseñar convenientemente la verdad (276 a c).

La esperma, el agua, la tinta, la pintura, el tinte perfumado: el *fármacon* penetra siempre como el

En el espacio problemático que reúne oponiéndolas a la escritura y la agricultura, podríamos mostrar fácilmente que las paradojas del suplemento como *fármacon* y como escritura, como grabado y como bastardía, etc., son las mismas que las de la operación de la injertación de un injerto (quiere decir «grabar»), del injertador (en todos los sentidos de esta palabra. En francés también funcionario público que redacta una minuta de proceso), del cuchillo para injertar. Podríamos mostrar así cómo todas las dimensiones (biológicas, psíquicas, éticas) más modernas del problema del injerto, incluso cuando conciernen a las partes que se consideran hegemónicas y perfectamente «propias» de lo que se cree que es el individuo (el intelecto o la cabeza, el afecto o el corazón, el deseo o los riñones) están tomadas y apremiadas en la gráfica del suplemento.

⁽⁶⁸⁾ Alcidas había definido también la escritura como un juego (*paidia*). Cf. PAUL FRIEDLANDER, *Platon: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, 1.ª parte, cap. V, y A. DIES, *op. cit.*, pág. 427.

líquido, se bebe, se absorbe, se introduce en el interior, al que marca primero con la dureza del tipo, invadiéndole enseguida e inundándole con su remedio, con su brebaje, con su bebida, su poción, su veneno.

En el líquido, los opuestos pasan más fácilmente uno dentro de otro. El líquido es el elemento del *fármacon*. Y el agua, pureza del líquido, se deja más fácilmente, más peligrosamente, penetrar y luego corromper por el *fármacon*, con el que se mezcla y compone de inmediato. De donde, entre las leyes que deben regir la sociedad agraria, aquella que protege severamente el agua. Y en primer lugar contra el *fármacon*:

El agua es, de todos los alimentos de la huerta, seguramente el más nutritivo, pero es fácil de corromper: ni la tierra, en efecto, ni el sol, ni los vientos, que nutren a las plantas, son fáciles de perder por drogas (*farmakeusesin*), derivaciones o incluso robos, pero el agua está, por naturaleza, expuesta a todos esos inconvenientes: por lo tanto es necesaria una ley que la proteja. Y ésta es la ley: A quienquiera que destruya voluntariamente en otro el agua de fuente o de cisterna, sea drogándola (*farmakeiais*), deteniéndola en fosos o robándola, su víctima le citará ante los astinomos declarando por escrito el montante del daño. Quien resulte responsable de perjuicios causados por drogas (*farmakeiais*), deberá no sólo pagar la multa, sino además purificar las fuentes del agua o la cisterna, haciéndolo de acuerdo con las reglas formuladas imperativamente, para esta purificación, por los intérpretes, según las circunstancias y las personas (*Leyes*, VIII, 845 d e).

La escritura y el habla son, pues, ahora, dos cla-

ses de huella, dos valores de la huella; una, la escritura, es huella perdida, simiente no viable, todo lo que en la esperma se gasta sin reserva, fuerza extrañada fuera del campo de la vida, incapaz de engendrar, de relevarse y engendrarse a sí misma. Por el contrario, el habla viva hace fructificar el capital, no desvía el poder seminal hacia un goce sin paternidad. En su seminario se adapta a la ley. En ella se marca aún la unidad de *logos* y de *nomos*. ¿De qué ley? Lo enuncia así el ateniense:

... es justamente lo que quería decir al hablar del procedimiento que tengo para imponer esa ley que exige que se obedezca a la naturaleza en el acoplamiento destinado a la procreación; que no se toque al sexo masculino; que no se mate deliberadamente a la raza humana; que no se tire la simiente entre las rocas y los guijarros en donde jamás echará raíces para reproducir su propia naturaleza; que nos abstengamos, en fin, en el campo femenino, de todo laboreo que rechace voluntariamente la fecundación. Si esa ley consigue a la vez permanencia y fuerza, tanta fuerza como ahora tiene la que prohíbe todo comercio entre padres e hijos, y sí, en los otros comercios, obtiene, como debe, la misma victoria, será mil y mil veces benéfica. Su conformidad a la naturaleza es, en efecto, su primer mérito; además, de esa rabia erótica y esa locura, de todos esos adulterios, y de todos esos excesos en la comida y en la bebida, de todo ello aparta a los hombres y les lleva a amar a sus propias mujeres; en fin, muchos otros bienes se producirán, cuando se haya podido imponer esa ley. Pero quizá se alce ante nosotros algún hombre fuerte y joven, lleno de una simiente copiosa (*polu spérmatos mestos*), que habiendo oído promulgar esa ley, nos cubra de injurias a nosotros sus autores por nuestros estúpidos e imposibles de-

cretos, y llenará todo con su clamor... (*Leyes*, VIII, 838 e-839 b).

Se podría hacer comparecer aquí a la escritura y a la pederastia de un joven llamado Platón. Y su relación ambigua con el suplemento paterno: para reparar su muerte ha transgredido la ley. Ha repetido la muerte de su padre. Esos dos gestos se anulan o se contradicen. Se trate de esperma o de escritura, la transgresión de la ley está sometida por anticipado a una ley de la transgresión. Esta no es pensable en una lógica clásica, sino únicamente en la gráfica del suplemento o del *fármacon*. De ese *fármacon* que puede servir *igual* la simiente de vida que la simiente de muerte, el parto que el aborto. Sócrates lo sabía bien:

SÓCRATES: Las parteras saben además, ¿no?, con sus drogas (*farmakia*) y sus ensalmos, despertar los dolores o apaciguarlos a voluntad, llevar a término los partos difíciles y, si les parece oportuno hacer abortar al fruto aún no maduro, provocar el aborto, ¿no es cierto? (*Teeteto*, 149 c d).

La escena se complica: condenando a la escritu-
ra como hijo perdido o parricida, Platón actúa como un hijo *que escribe* esa condena, reparando y confirmando así la muerte de Sócrates. Pero en esa escena en la que hemos señalado la ausencia al menos aparente de la madre, Sócrates no es el padre, sólo el *suplente* del padre. Ese partero, hijo de comadrona, ese intercesor, ese tercero, no es ni un padre, aunque ocupe el lugar del padre, ni un hijo, aunque sea también el compañero o el hermano de los hijos y obedezca a la voz paterna del dios. Sócrates es la relación suplementaria del padre con el hijo. Y cuan-

do decimos que Platón escribe *a partir* de la muerte del padre, no pensamos únicamente en determinado acontecimiento titulado «la muerte de Sócrates», al que se dice que Platón no asistió (*Fedón* 59 b: «Platón, me parece, estaba enfermo»); sino en primer lugar en la esterilidad de la simiente socrática abandonada a sí misma. Sócrates sabe que no será nunca ni hijo ni padre ni madre. El arte de la celestina debería ser el mismo de la partera (es al «mismo arte al que compete cuidar y recoger los frutos de la tierra y saber en qué tierra qué planta y qué simiente hay que echar»), si la prostitución y la transgresión de la ley no los hubiesen separado. Si el arte de Sócrates resulta aún superior al de una celestina-partera, es, sin duda, porque él tiene que distinguir entre el fruto aparente o falso (*eidolon kai pseudos*) y el fruto verdadero y vivo (*gonimon te kai alecas*); pero Sócrates comparte en lo esencial la suerte de las comadronas: la esterilidad. «Tengo, en efecto, la misma esterilidad que las parteras... Hacer parir a los demás es obligación que el dios me impone, procrear es poder del que me ha apartado.» Y recordemos la ambigüedad del *fármakon* socrático, anxiógeno y tranquilizante: «y esos dolores mi arte tiene el poder de despertarlos o de apaciguarlos» (*Teeteto*, 150 a-151 e).

La simiente debe, pues, someterse al *logos*. Y violentarse al hacerlo, pues la tendencia natural de la esperma se opone a la ley del *logos*: «Es esa médula que hemos llamado en nuestros discursos anteriores la esperma. Tiene un alma y respira. La abertura por la que respira le da la concupiscencia vital de salir al exterior. Y así es como la médula ha producido el amor de la generación. De ahí procede el que, en los varones, lo que se refiere a la sustancia de las

partes pudendas es insolente y autoritario, como un ser vivo rebelde al razonamiento (*tu logu*), y que se esfuerza, bajo la acción de sus furiosos deseos, en dominar todo» (*Timeo*, 91 b).

Hay que tener cuidado: en el momento en que Platón parece alzar a la escritura haciendo del habla viva una especie de grafía psíquica, mantiene ese movimiento en el interior de una problemática de la *verdad*. La escritura *en te psijé* no es una escritura de desbroce, sino sólo de enseñanza, de transmisión, de demostración, todo lo más de descubrimiento, escritura de *aleceia*. Su orden es el de la didáctica o de la mayéutica, en cualquier caso de la elocución. De la dialéctica. Esa escritura debe de ser capaz de sostenerse a sí misma en el diálogo vivo y sobre todo de enseñar convenientemente lo verdadero, tal como está ya constituido.

Esa autoridad de la verdad, de la dialéctica, de lo serio, de la presencia, no se desmentirá al término de ese admirable movimiento, cuando Platón, después de haberse de algún modo reapropiado de la escritura, lleva la ironía —y lo serio— hasta la rehabilitación de cierto juego. Comparada a otros juegos, la escritura lúdica e hipomnésica, la escritura del segundo orden vale más, debe «pasar por delante». Antes que sus otros hermanos, pues hay cosas peores en la familia. Así, el dialéctico se entretendrá en ocasiones en escribir, en acumular los monumentos, los *hipomnémata*. Pero lo hará poniéndolos al servicio de la dialéctica y para dejar una huella (*ijnos*) a quien quiera seguir su pista por el camino de la verdad. El límite pasa ahora, más que entre la presencia y la huella, entre la huella dialéctica y la huella no dialéctica, entre el juego en el

«buen» sentido y el juego en el «mal» sentido de la palabra.

SÓCRATES: Esos jardincillos en caracteres de escritura, será, por el contrario, según las apariencias, para divertirse (*paidias karis*), como los sembrará y como escribirá; pero cuando escribe es un tesoro de memoraciones (*hipomnémata*) lo que así se constituye, para él mismo en el caso de que llegue a la olvidadiza vejez, y para quienquiera que siga la misma pista (*tauton ijnos*). Se complacerá en ver crecer esos tiernos cultivos; otros tendrán otros entretenimientos, atiborrándose de bebidas y de todos esos placeres más que son hermanos de aquéllos, en tanto que él, es bien probable, preferirá aquéllos de los que hablo y que son las diversiones de su existencia.

FEDRO: ¡Qué magnificencia, Sócrates, con respecto a la bajeza de los otros, en la diversión de que hablas: la del hombre capaz de divertirse con la composición literaria (*en logois*), imaginando hermosos discursos sobre la Justicia, así como sobre los otros objetos que has nombrado!

SÓCRATES: Cierto que eso está bien, mi querido Fedro. Pero hay mucha más belleza, me parece, en cierta forma de aplicarse seriamente (*spudé*) a ese fin: es cuando mediante la utilización del arte dialéctica y una vez recogida el alma que es apropiada para ello, se plantan en ella y siembran discursos a los que acompaña el saber (*fiteue te kai speire met' epistemes logus*); discursos que pueden asistirse (*boecein*) a sí mismos así como a quien les ha plantado, y que, en lugar de resultar estériles, tienen una simiente de la que, en otros naturales (*en alois ecesi*) surgirán otros discursos; con capacidad para procurar siempre, imperecederamente, ese mismo efecto y de realizar en quien lo posee el grado más elevado de felicidad que sea posible a un hombre tener. (276 d-277 a).

9. EL JUEGO: DEL FÁRMACON A LA LETRA Y DEL CEGAMIENTO AL SUPLEMENTO

«Kai te tes spudes adelfe paidia» (*Carta VI 323 d*). «Logos de gue en e tes ses diaforotetos ermeneia» (*Teeteto 209 a*)

Se ha podido creer que Platón simplemente condenaba el juego. Y con ello el arte de la *mimesis*, que no es más que una especie de él ⁽⁶⁹⁾. Pero cuando se trata del juego y de su «contrario», la «lógica» es necesariamente desconcertante. Al juego y al arte, Platón los pierde al salvarlos, y su logos se halla entonces sometido a esa exigencia inaudita que ni siquiera se puede llamar ya «lógica». Platón habla bien del juego. Pronuncia su elogio. Pero el elogio del juego «en el mejor sentido de la palabra», si se puede decir, sin anular al juego bajo la tranquilizadora bobería de semejante precaución. El mejor sentido del juego es el juego vigilado y contenido dentro de las balaustradas de la ética y de la política. Es el juego comprendido bajo la categoría inocente e inofensiva de lo *divertido*. Del divertimento: por torpe que resulte, la frecuente traducción de *paidia* por *divertimiento* no hace, sin duda, más que consolidar la represión del juego.

⁽⁶⁹⁾ Cf. *República*, 602 b ss.; *Político*, 288 c, d; *Sofista*, 234 b, c; *Leyes*, II, 667 e-668 a; *Epinomis*, 975 d, etc.

La oposición *spude/paidia* no será nunca de simple simetría. O bien el juego *no es nada* (es su única *posibilidad*), no puede dar lugar a ninguna actividad, a ningún discurso digno de ese nombre, es decir, cargado de verdad o al menos de sentido. Es entonces *alogos* o *atopos*. O bien el juego comienza a *ser* algo y su misma presencia da lugar a una confiscación dialéctica. Toma sentido y trabaja al servicio de lo serio, de la verdad, de la ontología. Sólo los *logoi peri ontôn* pueden ser tomados en serio. Desde el momento en que llega al ser y al lenguaje, el juego *desaparece como tal*. Igual que la escritura debe *desaparecer como tal* ante la verdad, etcétera. Es que no existe el *como tal* de la escritura y del juego. No teniendo esencia, introduciendo la diferencia como condición de la presencia de la esencia, abriendo la posibilidad del doble, de la copia, de la imitación, del simulacro, el juego y la grafía van *desapareciendo* incesantemente. No pueden, por afirmación clásica, ser afirmados sin ser negados.

Platón juega así a tomarse en serio al juego. Es lo que más arriba llamábamos su hermoso juego. No sólo son definidos como juegos sus escritos ⁽⁷⁰⁾, sino que los asuntos de los hombres en general no deben, según él, ser tomados en serio. Es conocido ese famoso texto de las *Leyes*. Releámoslo, no obstante, para seguir en él la asunción teológica del juego en los juegos, la neutralización progresiva de la *singularidad* del juego:

⁽⁷⁰⁾ Cf. *Parménides*, 137 b; *Político*, 268 d; *Timeo* 59 c, d. Sobre el contexto y sobre el fondo histórico de esta problemática del juego, ver en especial P. M. SCHUHL, *Platon et l'Art de son temps*, págs. 61-63.

Seguramente los asuntos humanos no merecen la pena de que se les tome con gran seriedad (*megales men spudes uk axia*); sin embargo, nos vemos obligados a tomarlos en serio, y ahí reside nuestro infortunio. Pero, ya que estamos donde estamos, orientar hacia algún objeto de manera concebible ese celo inevitable será quizá tarea a nuestra medida (*emin simmetron*) [...] Quiero decir que hay que aplicarse con seriedad a lo que es serio, no a lo que no lo es; que por naturaleza, Dios merece todo nuestro bienaventurado celo (*makariu spudes*), pero que el hombre, ya lo hemos dicho ⁽⁷¹⁾, no ha sido hecho más que para ser un juguete (*paignon*) en las manos de Dios, y ahí reside en verdad lo mejor de su suerte. Ese es pues el papel a que debe, a todo lo largo de su vida, conformarse todo hombre y toda mujer, jugando a los juegos más hermosos que existan, pero con pensamientos muy distintos a los que ahora tienen [...] En la actualidad, se imagina, en suma, que las cosas serias deben de hacerse con vistas a los juegos: así, se piensa, las cosas de la guerra, que son cosas serias, hay que llevarlas bien con vistas a la paz. Ahora bien, la guerra, en verdad, no ha podido ofrecernos nunca ni la realidad ni la promesa de un juego

⁽⁷¹⁾ Cf. *Leyes*, I, 644 d, e: «Representémonos a cada uno de los seres vivos que somos como una marioneta (*paignon*) fabricada por los dioses; fuese por diversión (*paignon*) por parte suya, fuese con un fin serio (*ôs spude*), eso no podemos saberlo; lo que sabemos es que esos afectos que están en nosotros como tendones o hilos nos tiran, y opuestos como son, nos arrastran en sentido inverso hacia acciones contrarias, en la línea de demarcación entre la virtud y el vicio. Es preciso, declara el razonamiento (*logos*), que cada cual obedezca constantemente a una sola de las tracciones y que no la abandone bajo ninguna circunstancia, resistiendo a la tracción de los otros nervios; esa es la regla de oro, la santa exigencia de la razón (*ten tu loguismu agôguen jrisen kai ieran*) que se llama ley común de la ciudad y que, en tanto que las demás son de hierro, rígidas y semejantes a modelos de toda clase, es flexible porque es de oro... etcétera.» Sujetar a partir de ahora con una mano esta brida llamada *jrise* o *jrisología*.

auténtico o de una educación digna de ese nombre, que son justamente, en nuestra opinión, lo afirmamos, la cosa sería por excelencia. Así, es en la paz en donde hay que vivir, y lo más que se pueda, la mayor parte posible de la existencia. ¿Dónde está pues el camino correcto? Vivir jugando, y jugando juegos tales como los sacrificios, los cantos, los bailes, que nos harán capaces de ganar el favor de los dioses y de rechazar los ataques de nuestros enemigos y de vencerlos en el combate... (803 b).

El juego se pierde siempre salvándose en los juegos. Hemos seguido en otro lugar, en la «época de Rousseau» ⁽⁷²⁾, esta desaparición del juego en los juegos. Esa (no-) lógica del juego y de la escritura permite comprender algo ante lo que habido tanto asombro ⁽⁷³⁾: ¿por qué, subordinando o condenando la escritura y el juego, ha escrito tanto Platón, presentando, *a partir de la muerte* de Sócrates, sus escritos como juegos, y *acusando* a lo escrito en el escrito, presentando contra él esa acusación (*grafe*) que no ha dejado de resonar hasta nosotros?

¿Qué ley rige esta «contradicción», esta oposición consigo de lo dicho contra la escritura, dicho que se dice contra sí mismo desde el momento en que se escribe, que escribe su identidad y alza su propiedad *contra* ese fondo de escritura? Esa «contradicción», que no es otra que la relación consigo de la dicción que se opone a la inscripción, *expulsándose* a sí misma al perseguir a lo que es propiamente su *añagaza*, esa contradicción no es contingente. Bastaría, para convenir en ello, con observar que lo que parece inaugurarse en la literatura occi-

⁽⁷²⁾ *De la gramatología*, págs. 443 ss.

⁽⁷³⁾ Las principales referencias están reunidas en la *Théorie platonicienne de l'amour*, de Robin, págs. 54-59.

dental con Platón no dejará de reeditarse al menos en Rousseau y luego en Saussure. En esos tres casos, en esas tres «épocas» de la repetición del platonismo que nos da un nuevo hilo a seguir y a reconocer otros nudos en la historia de la *filosofía* o de la *episteme*, la exclusión y la humillación de la escritura deben componerse en alguna parte, en su misma declaración, con:

1. una escritura general, y en ella con
2. una «contradicción»: la proposición escrita del logocentrismo; la afirmación simultánea del estar-fuera del exterior y de su intrusión nefasta en el interior;
3. la construcción de una obra «literaria». Antes de los *Anagramas* de Saussure hubo los de Rousseau; y la obra de Platón puede ser leída, por encima y con independencia de su «contenido» logocéntrico, que no resulta entonces más que una «función» inscrita, en su textura anagramática.

Así es como la «lingüística» elaborada por Platón, Rousseau y Saussure debe a la vez poner fuera a la escritura y tomarle, sin embargo, por razones esenciales, todos sus recursos demostrativos y teóricos. Hemos intentado mostrarlo en otro lugar con respecto al ginebrino. El caso resulta al menos igual de claro en lo que respecta a Platón.

Es sabido que Platón *se explica* a menudo *con* las letras del alfabeto. Se explica con ellas, eso quiere decir que parece servirse de ellas para explicar la dialéctica, no para «explicarse-con» la escritura de la que se sirve. Su intención es entonces de apariencia didáctica y analógica. Pero obedece a una necesidad constante, que no es tematizada nunca como tal: es siempre para hacer aparecer la ley de la diferencia, la irreductibilidad de la estructura y

de la relación, de la proporcionalidad, de la analogía.

Habíamos observado antes qué *tipos* podía designar con la misma pertinencia al carácter gráfico y al modelo eidético. En la *República*, antes incluso de servirse de la palabra *tipos* en el sentido de forma-modelo (*eidos*), Platón había debido recurrir, siempre para fines aparentemente pedagógicos, al ejemplo de la letra como modelo que hay que conocer antes de reconocer sus copias, los iconos en el reflejo del agua o del espejo:

Cuando hemos aprendido a leer, no nos hemos creído lo bastante enterados más que cuando hemos sabido distinguir las letras, que además son pocas en todas las combinaciones en que entran, sin despreciar a ninguna como inútil, cualquiera que sea el espacio, grande o pequeño, que ocupe, y aplicándonos, en cambio, a distinguir las en todas sus apariciones, porque era en nuestra opinión el único modo de convertirnos en buenos lectores [...] Y si las imágenes de las letras (*eikonas grammatôn*) son representadas en el agua o en un espejo, no las reconoceremos antes de conocer las propias letras; pues todo eso es objeto del mismo arte y del mismo estudio (420 a b).

Sin duda, ya nos previene el *Timeo*: en todas esas *comparaciones* con la escritura no hay que tomarse a las letras al pie de la letra. Los *stoijeia tu pantos*, los elementos (o letras) del todo no se unen como sílabas (48 c). «No conviene ni siquiera compararlos con alguna verosimilitud a sílabas, por limitadamente que se haga» (74). Y, sin embargo, en

(74) En cuanto a la utilización de las letras, sobre la comparación entre el *Timeo* y el *Jafr*, ciencia islámica de

el *Timeo*, no sólo todo el juego matemático de las proporcionalidades remite a un *logos* que puede prescindir de la voz, el cálculo de Dios (*loguismos ceu*) (34, a), que puede expresarse en el silencio de las cifras, sino que, además, la introducción del *otro* y de la *mezcla* (35 a), la problemática de la causa *errante* y del *lugar* —tercer género irreductible—, la dualidad de los paradigmas (49 a), todo eso «obliga» (49 a) a definir como *huella* al origen del mundo, es decir, a la inscripción de las formas, de los esquemas, en la *matriz*, en el *receptáculo*.

En una matriz o en un receptáculo que no están en ninguna parte y no resultan jamás ofrecidos en forma de la presencia o en presencia de la forma, suponiendo una y otra ya inscripción en la madre. Aquí, en todo caso, los giros que se llaman con cierto embarazo las «metáforas de Platón» son exclusiva e irreductiblemente escriturales. Detectemos primero uno de esos signos de embarazo en un prefacio al *Timeo*: «Para concebir el lugar es preciso siempre, mediante una abstracción prácticamente casi irrealizable, separar, despegar los objetos del «lugar» que ocupan. Sin embargo, esa abstracción nos es impuesta por el propio hecho del cambio, puesto que dos objetos diferentes no pueden coexistir en el mismo lugar y puesto que, sin cambiar de lugar, un objeto puede convertirse en «otro». Por lo tanto, no podemos representarnos el «lugar» mismo más que mediante metáforas. Platón ha utilizado varias, bastante distintas, que han turbado fuertemente a los modernos. El «lugar», el «sitio», «aquello en lo que» las cosas aparecen, «sobre lo

las letras como ciencia de la «permutación», ver en especial H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, NRF, páginas 204 ss.

que» se manifiestan, el «receptáculo», la «matriz», la «madre», la «nodriza», todas esas formas nos hacen pensar en el espacio, que contiene a las cosas. Pero más adelante se trata del «porta-huellas», del «excipiente», de la sustancia enteramente desodorizada, en la que los perfumistas fijan los olores, del oro al que el joyero puede imprimir montones de figuras distintas» (Rivaud, ed. Budé, pág. 66). Este es el pasaje más allá de todas las oposiciones del «platonismo», hacia la aporía de la inscripción original:

... Entonces habíamos distinguido dos clases de ser. Ahora tenemos que descubrir un tercer género. En efecto, las dos primeras clases bastaban para nuestra exposición anterior. Una, habíamos supuesto que era la especie de Modelo (*paradeigmatos*), especie inteligible e inmutable; la segunda, copia del Modelo, estaba sometida al nacimiento y era visible. No habíamos distinguido entonces otra tercera, porque habíamos pensado que esas dos bastaban. Pero, ahora, la continuación de nuestro razonamiento parece obligarnos a intentar hacer concebir, mediante nuestras palabras, esa tercera especie, la cual es difícil y oscura. ¿Qué propiedades hay que suponer que tiene naturalmente? Ante todo, alguna de esta clase: de todo nacimiento (*pases gueneseôs*), es el soporte y como la nodriza (*ipodojen auten oion ticenên*) [...] (A esa nodriza) conviene dar siempre el mismo nombre. Pues, nunca más podrá ella perder sus propiedades. En efecto, recibe siempre a todas las cosas, y jamás bajo ninguna circunstancia toma en nada a una figura semejante a las que entran en ellas. Pues es, por naturaleza, un porta-huellas (*ekmageion*) para todas las cosas. Es puesta en movimiento y recortada en figuras por los objetos que penetran en ella y, gracias a su acción, apa-

rece ora con un aspecto ora con otro. En cuanto a las figuras que entran en ella o que salen, son las imágenes de los seres eternos (*tôn ontôn aei mimemata*), que éstos imprimen en ella (*tipôcenta*), de una determinada manera difícil de expresar y maravillosa, cuya descripción aplazamos. Por el momento, baste con fijar bien en la mente esas tres clases de ser: lo que nace, aquello en lo que nace, y aquello a semejanza de lo cual se desarrolla lo que nace. Y conviene comparar el receptáculo a una madre, el modelo a un padre, y la naturaleza intermedia entre ambos a un niño. Además, hay que concebir también lo siguiente: debiendo ser la huella muy variada y presentar al ojo todas las variedades, aquello en lo que se forma esa huella no podría recibirla adecuadamente si no estuviese absolutamente libre de todas las figuras que debe recibir de alguna parte [...] Así, no diremos que la madre es el receptáculo de todo lo que nace, de todo lo que es visible y de una manera general, objeto de sensación, es tierra ni aire ni fuego ni ninguna de las cosas que nacen de ellas o de las cuales ellas nacen. Pero si dijésemos de ella que es una determinada especie invisible y sin forma, que recibe todo y participa de lo inteligible de una manera muy embarazosa y muy difícil de entender, no mentiríamos (48 e-51 e; La jóra está embarazada de todo lo que aquí se disemina. Penetramos en ello en otra parte).

De donde, un poco más adelante, el recurso al sueño, como en ese texto de la *República* (533 b), en que se trata de «ver» lo que no se deja pensar simplemente en la oposición de lo sensible y lo inteligible, lo hipotético y lo anhipotético, determinada *bastardía* cuya noción (*nozós*) no se excluye que resultase familiar a Demócrito (Rivaud, *Le pro-*

blème du devenir et la notion de la matière..., página 310, núm. 744):

... hay siempre un tercer género: el del lugar: no puede morir y proporciona un emplazamiento a todos los objetos que nacen. El mismo no es perceptible más que gracias a una suerte de razonamiento híbrido (*loguismô tini nozô*: razonamiento *bastardo*) que no acompaña en absoluto a la sensación: apenas se puede creer en él. Es él ciertamente lo que vemos como en un sueño, cuando nos afirmamos que todo ser está forzosamente en alguna parte, en cierto lugar, ocupa determinado sitio, y que lo que no está ni sobre la tierra ni en ninguna parte en el cielo no es nada. Pero todas esas observaciones y otras, hermanas suyas, que se refieren a la naturaleza misma de ese ser, tal como es en realidad y fuera del sueño, a menudo, en estado de vigilia, somos incapaces por el hecho de esa suerte de estado de sueño, de distinguir las netamente y de decir lo que es cierto (52 *b c*).

La inscripción es, pues, la *producción del hijo*, al mismo tiempo que la constitución de una *estructuralidad*. El vínculo entre las relaciones estructurales de proporcionalidad y la literalidad no aparece únicamente en el discurso cosmogónico. También en el discurso político y en el discurso lingüístico.

En el orden de lo político, la estructura es una escritura. En el momento de la última dificultad, cuando ningún otro recurso pedagógico resulta disponible, cuando el discurso teórico ya no puede formular de distinto modo el orden, el mundo, el *cosmos* de lo político, se recurre a la «metáfora» gramática: la analogía de las «grandes letras» y de las «pequeñas letras» interviene en el famoso texto

de la *República* (368 *c-e*) en el punto en que «una vista penetrante» es necesaria y en que «esa penetración nos falta». La estructura es leída como una escritura en la instancia en que la intuición de la presencia, sensible o inteligible, viene a faltar.

Idéntico gesto en el campo lingüístico. Como en el *Curso de lingüística general*, la referencia escritural se hace absolutamente indispensable en el momento en que se trata de dar cuenta del principio de la diferencia y de la diacriticidad en general como condición de la significación. Así se explica la segunda aparición de Zeuz en la escena platónica. En el *Fedro*, el inventor del *fármakon* pronunciaba en persona un largo discurso y presentaba sus letras a la aprobación del rey. Más breve, más indirecta, más alusiva, su otra intervención nos parece filosóficamente igual de notable. No se hace en nombre de la invención de la grafía, sino de la gramática, de la ciencia gramatical como ciencia de las diferencias. Es al comienzo del *Filebo*: se ha entablado una discursión sobre las relaciones entre el goce (*jairein*) y la cordura o prudencia (*fronein*) (11 *d*). Se choca con la dificultad del *límite*. Y por consiguiente, como en el *Timeo*, de la composición del mismo y del otro, de lo uno y de lo múltiple, de la finitud y de la infinitud. «... los antiguos, que valían más que nosotros y vivían más cerca de los dioses, nos han transmitido esta tradición, que todo de lo que se puede decir que existe está hecho de uno y de múltiple y contiene en sí mismo, originariamente asociados (*en autois simfiton*), el límite y la infinitud (*peras de kai apeirian*)». La dialéctica es el arte de respetar a esos intermediarios (*ta mesa*) (16 *c-17 a*); Sócrates la opone a la erística aprendida por pasar a la infinitud. Esta vez las letras,

a diferencia de lo que ocurre en el *Fedro*, están encargadas de introducir la claridad (*safeneia*) en el discurso:

PROTARCO: Hay en lo que tú dices, Sócrates, cosas que creo entender, y otras para las que aún necesito alguna aclaración.

SÓCRATES: Esa aclaración, Protarco, te la darán las letras; pídesela a esas que ha deletreado tu infancia.

PROTARCO: ¿Cómo?

SÓCRATES: El sonido (*fone*) que emitimos por la boca es uno en todos y cada uno de nosotros, y, por otra parte, es de una diversidad infinita.

PROTARCO: Sí, desde luego.

SÓCRATES: Y ni una ni otra cosa basta aún para convertirnos en sabios, ora el conocerlo como infinito, ora el conocerlo como uno; pero conocer qué cantidad tiene y qué diferencias, eso es lo que hace de cada uno de nosotros un gramático (17 a b).

Después de dar un rodeo por el ejemplo de los intervalos (*diastémata*) musicales, volvemos a las letras para explicar los diastemas y la diferencia fónicos:

SÓCRATES: ... Pero recurramos una vez más a las letras para aclarar lo que decimos [...] Cuando fue percibida la infinidad de la voz, sea por un dios, sea por algún hombre divino, una tradición egipcia dice, en efecto, que Zeuz fue el primero en percibir que, en ese infinito, las vocales (*to foneenta*) son no una, sino múltiples, y que hay, además, otras emisiones que, sin tener un sonido, tienen empero un ruido, y que tienen también cierto número; puso aparte, como tercera especie, a lo que ahora llamamos mudas (*áfono*); después de lo cual dividió una a una esas

mudas que no tienen ni ruido ni sonido (*áftonga kai áfona*); luego, de la misma forma, a las vocales y las intermediarias, finalmente determinó su número y dio a cada una de ellas y a todas juntas, el nombre de elementos (*stoijeion*). Constantado pues que ninguno de nosotros era capaz de aprender una cualquiera de ellas desgajada de todo el conjunto, consideró a esa interdependencia (*desmon*) como un vínculo único que hace de todas ellas una unidad, y les asignó una ciencia única que denominó arte gramatical (18 b d).

La «metáfora» escritural interviene, pues, cada vez que la diferencia y la relación son irreductibles, cada vez que la alteridad introduce la determinación y pone en circulación un sistema. Al juego del otro en el ser se ve obligado Platón a designarlo como escritura en un discurso que se querría hablado en su esencia, en su verdad y que, sin embargo, se escribe. Y si se escribe *a partir de la muerte de Sócrates*, es, sin duda, por esa razón profunda. A partir de la muerte de Sócrates, o sea, también, aquí, del parricidio del *Sofista*. Sin la irrupción violenta, contra la venerable y paternal figura de Parménides, contra su tesis de la unidad del ser, sin la intrusión irruptiva del otro y del no-ser, del no-ser como otro en la unidad del ser, la escritura y su juego no habrían sido necesarios. La escritura es parricida. ¿Es por casualidad si, para el *Extranjero del Sofista*, la necesidad, la fatalidad del parricidio, «evidente, como se suele decir, incluso para un ciego (*tifló*)» (habría que decir *sobre todo* para un ciego), es la condición de posibilidad de un discurso sobre lo falso, el ídolo, el icono, el mimema, el fantasma, y «de las artes que de ellos se ocupan»? ¿Y por lo tanto de la escritura? Esta no es nombrada en este

lugar, pero la laguna no impide —al contrario— que su vinculación con todos estos últimos conceptos sea sistemática, y la hemos reconocido como tal:

EL EXTRANJERO: Eso es precisamente lo que necesitaremos para defendernos, cuestionar la tesis de nuestro padre Parménides (*Ton tu patros Parmenidu logon*) y, por fuerza, establecer que el no-ser (*me-ón*) es, en determinada relación, y que el ser (*on*), a su vez de alguna forma, no es. TEETETO: Ahí es, evidentemente, a donde tenemos que llevar el centro del debate (*Fainetai to toiuton diamajeteon en tois logois*).

EL EXTRANJERO: ¿Cómo no iba a ser evidente y, como se suele decir, evidente incluso para un ciego? En tanto que no se haya hecho ni esta refutación ni esta demostración, no se podrá apenas hablar de discursos falsos ni de opiniones falsas, ni de imágenes, de copias, de imitaciones o de simulacros, así como tampoco de ninguna de las artes que se ocupan de todo ello, sin caer inevitablemente en contradicciones ridículas.

TEETETO: Es bien cierto.

EL EXTRANJERO: Por eso, precisamente, ha llegado el momento de atacar la tesis paterna (*tô patrikô logô*), o de cederle el campo sin más, en el caso en que, ante el primer partido, nos contuviese algún escrúpulo.

TEETETO: Pero, en cuanto a eso, que nada absolutamente nos retenga (241 d-242 a).

Ese parricidio, que inaugura el juego de la diferencia y de la escritura, es una decisión terrible. Incluso para un Extranjero anónimo. Hacen falta fuerzas sobrehumanas. Y hay que arriesgarse a la locura o a pasar por loco en la sociedad cuerda y sensata de los hijos agradecidos ⁽⁷⁵⁾. Así, el Extran-

⁽⁷⁵⁾ Habrá que tomarse el tiempo necesario para articular sobre este análisis determinado pasaje de las *Leyes*

jero tiene aún miedo de no tener fuerza, de jugar al loco, ciertamente, pero también de sostener un discurso que resultaría sin pies ni cabeza; o, si se quiere, de emprender un camino tal que no podría ir más que cabeza abajo. Ese parricidio en todo caso será tan decisivo, tajante y temible como una pena capital. Sin esperanza de regreso. Uno se juega en él, si se quiere darle ese nombre, la cabeza, al mismo tiempo que lo que uno es. Así, después de haber, sin hacerse ilusiones, pedido a Teeteto que no le considere como parricida (*patraloian*), el Extranjero eleva otra súplica:

EL EXTRANJERO: Por tercera vez, en ese caso, tendré que pedirte un pequeño favor.

TEETETO: No tienes más que decirlo.

EL EXTRANJERO: He confesado, me parece, hace un momento, de forma expresa, que semejante refutación ha sobrepasado siempre mis fuerzas y que seguramente las sobrepasa aún.

TEETETO: Efectivamente, lo has hecho.

EL EXTRANJERO: Por lo tanto, tengo miedo de que

(VIII, 836 b, c), en el transcurso del cual se trata de buscar un *fármakon* para encontrar «una salida (*diafiguen*) fuera de ese peligro», a saber de la pederastia. El ateniense se pregunta, sin esperar nada, lo que ocurriría «si, en efecto, nos conformásemos con la naturaleza, dictando la ley que regía antes de Laio (*te fisei ton pro tu Laiu nomon*) y proclamando que no está permitido usar como mujeres a hombres y muchachos...» Laio, a quien el oráculo predijo que sería matado por su hijo, era también el representante del amor contra-natura. Cf. *Oedipe*, en *Légendes et cultes de héros en Grèce*, de Marie Delcourt, pág. 103.

Es sabido también que, según las *Leyes*, no hay peor crimen o peor sacrilegio que la muerte de los padres: semejante asesino «merecería más que nadie el sufrir variadas muertes» (IX, 869 b). E incluso más que la muerte, que no es el último castigo. «Es necesario, pues, que los castigos infligidos a esas personas por tales crímenes, aquí mismo, durante su vida, no sean, en la medida de lo posible, inferiores en nada a los del Hades» (881 b).

lo que he dicho no te dé ocasión para mirarme como un desequilibrado (*manikos*) que pasa de un extremo a otro según le parece (*pará poda matabalôn emauton anô kai katô*) (242 a b).

Se entabla entonces el discurso. El *logos* pater no se encuentra en completo desorden. ¿Es, pues, una casualidad que, desde el momento en que el ser ha aparecido como un *triton ti*, un tercero irreductible a los dualismos de la ontología clásica resulte necesario, una vez más, tomar el ejemplo de la ciencia gramatical y de las relaciones entre las letras para explicar el entrelazamiento que teje el sistema de las diferencias (solidaridad-exclusión) de los géneros o de las formas, la *simpleke tôn eidôn* mediante la cual «el discurso nos ha nacido» (*a logos guegonen emin*) (259 e)? ¿La *simpleke*, también, del ser y del no-ser (240 c)? Por la regla del acuerdo y del desacuerdo, de la unión y de la exclusión entre los diferentes, de esta *simpleke* «el caso sería el mismo aproximadamente que el de las letras» (253 a; cf.: *Política*, donde el «paradigma» de la *simpleke* es también literal, 278 a b) ⁽⁷⁶⁾.

Sin duda, la ciencia gramatical no es la dialéctica. Platón tiende a subordinar la primera a la segunda (253 b c). Y esta distinción le resulta natural a él; pero ¿qué la justifica en último recurso? Ambas son, en cierta manera, ciencias del lenguaje. Pues la dialéctica es también la ciencia que nos guía «*dia tôn logôn*» a través de los discursos o los argumentos (253 b). En ese punto, lo que la distingue de la gramática parece doble: por una parte, las

⁽⁷⁶⁾ Sobre el problema de las letras del alfabeto, tal como es tratado sobre todo en el *Político*, cf. V. GOLDSCHMIDT, *le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, P. U. F., 1947, págs. 61-67.

unidades lingüísticas de que ella se ocupa parecen más grandes que la palabra (*Cratilo*, 385 a-393 d); por otra parte, va siempre guiada por una intención de *verdad*; sólo puede colmarla la presencia del *eidôs*, que aquí es a la vez el significado y el referente: la cosa misma. La distinción entre gramática y dialéctica no puede, pues, establecerse con todo rigor más que en el punto en que la verdad está plenamente presente y llena al *logos* ⁽⁷⁷⁾. Pero lo que establece el parricidio del *Sofisma* es no solamente la imposibilidad de una presencia *plena* y *absoluta* del ser (del estar-presente el más «ser»: el bien o sol al que no se puede mirar al rostro), la imposibilidad de una intuición de (la) verdad, sino que la condición de un discurso, *sea verdadero o falso*, es el principio diacrítico de la *simpleke*. Si la verdad es la presencia del *eidôs*, debe componerse siempre, salvo segamiento mortal por el fuego del sol, con la relación, la no-presencia y, por lo tanto, con la no-verdad. Se deduce de ello que la condición absoluta de una diferencia rigurosa entre gramática y dialéctica (u ontología) no puede al principio ser cumplida. O al menos, lo puede *al principio*, en el punto del archi-ser y de la archi-verdad,

⁽⁷⁷⁾ La estructura de esta problemática es totalmente *análoga* en las *Investigaciones lógicas*, de Husserl. Cf. *la Voix et le Phénomène*. Habrá que releer además aquí, ya que tratamos de *simpleke* y de *fármakon*, el fin del *Político*. En su trabajo de tejer (*simpleke*) el regio tejedor sabrá urdir su tela encadenando los contrarios que componen la virtud. Literalmente, la *simpleke*, la acción de tejer (se) intriga con el *fármakon*: «Sólo en los caracteres en los que la nobleza es innata y mantenida por la educación podrán las leyes hacerla nacer (*kata fisin monois dia nomôn emfies-tai*); es para ellos para quien el arte ha creado ese remedio (*fármakon*); es, como decíamos, el vínculo verdaderamente divino, que une entre sí a las partes de la virtud, por semejantes y contrarias que puedan resultar sus tendencias» (310 a).

pero ese punto ha sido raspado por la necesidad del parricidio. Es decir, por la necesidad misma del *logos*. Y es la diferencia quien impide que *haya de hecho* una diferencia entre gramática y ontología.

¿Y qué es la imposibilidad de una verdad o de una presencia plena del ser, de lo plenamente ser? O a la inversa, puesto que semejante verdad es la muerte como absoluto del cegamiento, ¿qué es la muerte como verdad? No ¿*qué es?*, ya que la forma de esa pregunta está producida por aquello mismo a lo que cuestiona, sino ¿cómo se escribe, cómo se inscribe la imposible plenitud de una presencia absoluta del *ontós on*? ¿Cómo se prescribe la necesidad de la multiplicación de géneros e ideas, de la relación y de la diferencia? ¿Cómo se traza la dialéctica?

La invisibilidad absoluta del origen de lo visible, del bien-sol-padre-capital, el hurtamiento a la forma de la presencia o de la sereidad, todos esos excesos que Platón designa como *epekeina tes usias* (más allá de la sereidad o de la presencia) da lugar, si se puede decir aún, a una estructura de suplencia tal que todas las presencias serán los suplementos sustituidos al origen ausente y que todas las diferencias serán, en el sistema de las presencias, el efecto irreductible de lo que queda *epekeina tes usias*.

Igual que, como hemos visto, Sócrates suple al padre, la dialéctica suple a la *noesis* imposible, a la intuición prohibida del rostro del padre (bien-sol-capital). El retiro del rostro abre y limita a la vez el ejercicio de la dialéctica. La suelda irremediablemente a sus «inferiores», las artes miméticas, el juego, la gramática, la escritura, etc. La desaparición del rostro es el movimiento de la diferencia

que inaugura violentamente la escritura y que se abre a la escritura. Todos esos «movimientos», en todos esos «sentidos», pertenecen al mismo «sistema». Pertenecen al mismo sistema la proposición de la *República*, que describe en términos no-violentos la inaccesibilidad del padre *epekeina tes usias*, y la proposición parricida que, proveniente del Extranjero, amenaza al *logos* paterno. Y amenaza al mismo tiempo a la interioridad doméstica y jerarquizada de la farmacia, al buen orden y la buena circulación, la buena ordenación de sus productos controlados, clasificados, dosificados, etiquetados, rigurosamente diferenciados en remedios y venenos, simientes de vida y simientes de muerte, buenas y malas huellas. Unidad de la metafísica, de la técnica, del binarismo ordenador. A ese dominio filosófico dialéctico de los *fármaca* que debería transmitir del padre legítimo al hijo bien nacido, una escena de familia le cuestiona sin tregua, constituyendo y agrietando a la vez el paso que une la farmacia a la casa. El «platonismo» es a la vez el *ensayo (repetición)* general de esa escena de familia y el esfuerzo más grande para dominarla, para apagar su ruido, para disimularla bajando el telón en el alborear del Occidente. ¿Podemos salir nosotros a la búsqueda de otro guardia, desde el momento en que el sistema «farmacéutico» no fuerza sólo, con una única y a la misma toma, a la escena del *Fedro*, a la escena de la *República* y a la escena del *Sofista*, a la dialéctica, la lógica y la mitología platónicas, sino también, al parecer, a ciertas estructuras no-griegas de la mitología? Y si no está asegurado que exista algo como tales «mitologías» no griegas, no autorizándose nunca la oposición *mytos/*

logos más que *después de* Platón, ¿a qué necesidad general e innombrable se nos remite? En otros términos, ¿qué significa el platonismo como repetición?

Repitamos. La desaparición del bien-padre-capital-sol es, pues, la condición del discurso, comprendido esta vez como momento y no como principio de la escritura *general*. Esta escritura (es) *epekeina tes usias*. La desaparición de la verdad como presencia es la condición de toda (manifestación de) verdad. La no-verdad es la verdad. La no-presencia es la presencia. La diferencia, desaparición de la presencia originaria, es *a la vez* la condición de posibilidad y la condición de imposibilidad de la verdad. A la vez. «A la vez» quiere decir que el ser-presente (*on*) en su verdad, en la presencia de su identidad y la identidad de su presencia *se dobla* desde que aparece, desde que se presenta. *Aparece, en su esencia, como* la posibilidad de su propia duplicación. Es decir, en términos platónicos, de su no-verdad más propia, de su pseudo-verdad reflejada en el icono, el fantasma o el simulacro. No es lo que es, idéntico e idéntico a sí, único, más que añadiéndose la posibilidad de ser *repetido* como tal. Y su identidad se ahueca con ese añadido, se hurta en el suplemento que la presenta.

La desaparición de la cara o la estructura de repetición no se dejan, pues, dominar por el valor de verdad. La oposición de lo verdadero y de lo no-verdadero está, al contrario, comprendida por entero, *inscrita* en esa estructura o en esa escritura general. Lo verdadero y lo no-verdadero son especies de la repetición. Y no existe repetición posible más que en lo *gráfico de la suplementariedad*, añadiendo, a falta de una unidad plena, otra unidad que

viene a suplirla, siendo a la vez la misma y lo bastante otra para reemplazar añadiendo. Así, por una parte, la repetición es aquello sin lo cual no habría verdad: la verdad del ser bajo la forma inteligible de la idealidad descubre en el *eidós* lo que puede repetirse, siendo lo mismo, lo claro, lo estable, lo identificable en su igualdad consigo. Y sólo el *eidós* puede dar lugar a la repetición como anámenesis o mayéutica, dialéctica o didáctica. Aquí la repetición se da como repetición de vida. La tautología es la vida que no sale de sí más que para volver a entrar en sí. Manteniéndose junto a sí en la *mneme*, en el *logos* y en la *fone*. Pero, por otro lado, la repetición es el movimiento mismo de la no-verdad: la presencia del ser se pierde, se dispersa, se multiplica mediante mimemas, iconos, fantasmas, simulacros, etcétera. Mediante fenómenos, ya. Y esta repetición es la posibilidad del devenir sensible, la no-idealidad. Del lado de la no-filosofía, de la mala memoria, de la hipomnesis, de la escritura. Aquí la tautología es la salida sin regreso de la vida fuera de sí. Repetición de muerte. Gasto sin reserva. Exceso irreducible, por el juego del suplemento, de toda intimidad en sí de lo vivo, del bien, de lo verdadero.

Esas dos repeticiones se refieren la una a la otra según la gráfica de la suplementariedad. Es decir, que no se puede «separarlas» a una de otra, pensarlas por separado, «etiquetarlas», que no es posible en la *farmacia* el distinguir el remedio del veneno, el bien del mal, lo verdadero de lo falso, el interior del exterior, lo vital de lo mortal, el primero del segundo, etc. Pensado en esa reversibilidad original, el *fármakon* es el *mismo* precisamente porque no tiene identidad. Y el mismo (es) como suplemento. O como diferencia. Como escritura. Si hubiese *que-*

rido-decir alguna cosa, tal hubiese sido el discurso de Zeuz haciendo al rey, de la escritura como *fármacon*, un singular presente.

Pero Zeuz, sobre todo, no volvió a tomar la palabra.

La sentencia del gran dios fue dejada sin respuesta.

.....

Después de haber cerrado la farmacia, Platon se ha retirado a cubierto del sol. Ha dado algunos pasos en la sombra, hacia el fondo de la reserva, se ha inclinado sobre el *fármacon*, ha decidido analizarlo.

En el espesor líquido, que tiembla en el fondo de la droga, se reflejaba toda la farmacia, repitiendo el abismo de su fantasma.

El analista entonces pretende distinguir entre dos repeticiones.

Quisiera aislar la buena de la mala, la verdadera de la falsa.

Se inclina una vez más: se repiten la una a la otra.

Teniendo el *fármacon* en una mano, el cálamo en la otra, Platón transcribe el juego de las fórmulas murmurando. El espacio cerrado de la farmacia amplifica desmesuradamente la resonancia del monólogo. El habla entre las paredes choca con las rinconeras, se desprenden palabras, fragmentos de frases se separan, circulan miembros desarticulados entre los pasillos, se fijan la duración de un trayecto, se traducen, se rearticulan, se repercuten, se contradicen, forman historias, vuelven como respuestas, organizan sus intercambios, se protegen, instituyen un comercio interior, se toman por un

diálogo. Lleno de sentido. Toda una historia. Toda la filosofía.

«*e eke tuton tôn logôn...* el sonido de esas palabras resuena en mí y me impide oír otra cosa».

En el murmullo farfulleante, al paso de tal secuencia filosófica, se distingue poco más o menos esto, pero se entiende tan mal: el *logos* se ama a sí mismo..., *fármacon* quiere decir golpe... «de suerte que *fármacon* habría significado: lo que concierne a un golpe demoníaco o que es utilizado como medio de curación contra semejante golpe»... un golpe de fuerza... un golpe disparado... un golpe subido... pero un golpe para nada... un golpe en el agua... *en idati grapsei...* y un golpe de suerte... Zeuz, que inventó la escritura... el calendario... los dados *kíbeia...* el golpe del calendario... el golpe de teatro... el golpe de la escritura... el golpe de los dados... el golpe doble... *kolafos... glif... colpus...* golpe... cinceladura... escarpelo... escalpa... jrise, jrisolizo, jrisologia...

Platón se taponaba los oídos para oírse-hablar mejor, para ver mejor, para analizar mejor.

Pretende distinguir entre dos repeticiones.

Busca el oro. *Pólakís de legómena kai aei akuómena...* «hacen falta muchas repeticiones, continuas lecciones, largos años, y a duras penas si, con grandes esfuerzos, se llega a purificarlos como se purifica el oro...». Y la piedra filosofal. La «petición de oro».

Habría que distinguir, entre dos repeticiones.

—Pero se repiten la una a la otra, aún, una sustituye a la otra...

—No, no se reemplazan, puesto que se añaden...

—Precisamente...

Hay que notar además eso. Y acabar esta Segun-

da Carta: «... Reflexiona, pues, en eso y ten cuidado de no tener que arrepentirte un día de lo que hoy vas a dejar divulgarse indignamente. La mejor salvaguardia será el no escribir, sino aprender de memoria... *to me grafein all' ekmanzanein...*, pues es imposible que los escritos no acaben yendo a parar al dominio público. Así, nunca jamás he escrito yo sobre estas cuestiones... *ud'estin singramma Platônos uden ud'estai*, no hay obra de Platón y no la habrá. Lo que en la actualidad se designa con ese nombre, *Sôkratus estin kalu kai neu guegónotos...*, es de Sócrates en la época de su hermosa juventud. Adiós y obedéceme. Cuando hayas leído y releído esta carta, quémala...»

—Espero que ésta no se pierda. Pronto, una copia... grafito... carbón... releído esta carta... quémala. Hay allí ceniza. Y ahora habría que distinguir entre dos repeticiones...

Pasa la noche. Al alba se oye llamar a la puerta. Parecen venir de fuera, esta vez, los golpes...

Dos golpes..., cuatro...

—Pero es quizá un resto, un sueño, un pedazo de sueño, un eco de la noche..., ese otro teatro, esos golpes de fuera...

TRANCE PARTITURA (1)

«Acerca de la naturaleza se está de acuerdo en que la filosofía debe conocerla tal como es, en que si la piedra filosofal (*der stein der Weisen*) está escondida en algún sitio, es en todo caso en la propia naturaleza, que contiene en sí su razón [...] El mundo ético (*Die sittliche Welt*) por el contrario, el Estado...».

«Inocente resulta pues sólo la ausencia de operación, el ser una piedra (*das Sein eines Steines*) y no ni siquiera el de un niño.»

Hegel.

«Los hermanos Moravos mataban haciendo cosquillas. Se ha intentado un suplicio aproximadamente igual con mujeres: se las mancillaba hasta la muerte. [...]

—¡Adorable filósofo!, exclamé saltando al cuello de Braschi, jamás se había explicado nadie como vos sobre esta importante materia...

—Marchémonos, es tarde: ¿no había dicho que no debía hallarnos la aurora en nuestras impurezas?...

Pasamos a la iglesia.»

Sade.

«... Embrutecimiento fustigado de blasfemia, esa misa negra mundana se propaga ciertamente, a la literatura, un objeto de estudio o crítica.

Una deferencia, mejor, hacia el laboratorio apagado de la gran obra, consistiría en volver a coger, sin hornillo, las manipulaciones, pociones, enfriadas no en pedrerías, para continuar con la simple inteligencia. Como no existen de abierto a la investigación mental más que dos vías, en todo, en que se bifurca nuestra necesidad, a saber la estética por una parte y también la economía política: es, con esa mira última, principalmente, como el alquimista fue glorioso, prematuro y turbio precursor. Todo

(sigue en pág. 427)