



EIKONOLOGÍA DE LA EXTERIORIDAD EN EL *FEDRO*

Romina Magallanes [Universidad Nacional de Rosario]

Resumen: El presente trabajo ofrece algunas consideraciones acerca de la utilización de la *eikonología* –el discurso figurado o por imágenes– en el *Fedro* centrándose en el examen de la imagen del afuera. Se indicará, por un lado, sus diversas apariciones en el diálogo y, por otro, su posible vinculación con una de las problemáticas del mismo: la escritura.

Palabras clave: *Eikonología* - exterioridad - escritura - retórica - *logos*.

Eikonología of the exteriority in Phaedrus

Abstract: The present paper presents some considerations on the use of the *eikonología* –figured speech– in *Phaedrus* and focuses on the examination of the image of the outside. We examine the presence of these images and their possible connection with the problematic in the writing of the dialogue.

Keywords: *Eikonología* - exteriority - writing - rhetoric - *logos*.

El propósito del presente artículo es ofrecer algunas consideraciones acerca de la utilización de la *eikonología* –el discurso figurado o por imágenes– en el *Fedro*¹ centrándose en el examen de una imagen en particular, la del afuera. Indicaremos, por un lado, sus diversas apariciones en el diálogo y, por otro, la posible vinculación de tal imagen con una de las problemáticas centrales del mismo.

Martha Nussbamm (1995:177) ha afirmado que lo que se plantea en el *Fedro* es que un contenido jamás puede ser independiente del estilo que lo ha buscado y alcanzado, y que ese estilo es constitutivo del contenido. Toman-

1 La figuración es entendida en el diálogo como un recurso retórico –un esquema conceptual-poético con fines argumentativos-persuasivos– entre otros que son enumerados tal como aparecían en los manuales de la época. T. Cole (1995: 139), G. Kennedy (1963: 74).

do en cuenta tal juicio, creemos que la eikonología –que es uno de los recursos retóricos enumerados en el diálogo entre los llamados “refinamientos del arte” (*tà kompsà tês tékhnes* 266d)– principalmente el tratamiento de la figura del afuera, es una de las formas a partir de las cuales los contenidos principales son presentados, y desde donde se pone en operación la fuerza retórica-escrituraria como constitutiva de dichos contenidos.

Dividiremos el trabajo en tres secciones. En la primera, nos ocuparemos de la figura del afuera ligada a lo topográfico. Estará subdividido en dos puntos. Uno, centrado en el *tópos* afuera de las murallas (*éxo teíkhous*), descrito en la introducción (228-230); otro, en el *tópos* afuera del cielo (*éxo tou ouranou*) descrito en el segundo discurso de Sócrates (247-248). En la segunda, analizaremos dicha imagen del afuera ligada a la identidad humana desde una perspectiva fáctica y psíquica. El primer sentido se halla presente en la tematización de la mismidad socrática en la introducción y, el segundo, en la tematización de la *psykhé* humana en el segundo discurso de Sócrates. En la tercera, ensayaremos algunas conclusiones hipotéticas señalando el vínculo de tales imágenes con la problemática de la escritura y, con esto, el sentido filosófico de la misma. ¶

éxo tópon

A lo largo de toda la escritura de Fedro encontramos un exacerbado ambiente de símiles, iro-

nías, topografías, personificaciones e imágenes. Si bien el símil del alma en la figura del carro alado pareciera ser la imagen estelar mucho antes de aquellos párrafos que la trabajan, desde las primeras líneas nos encontramos con la puesta en escena de la figuración. Ya en el proemio –si seguimos la ordenación que Platón mismo da de las partes de un discurso en 266d-267d– es presentada la figura que creemos es la de mayores apariciones, la figura del afuera o de la exterioridad.

El diálogo se abre con una pregunta topográfica que Sócrates formula a Fedro cuando sale a su encuentro *poi dè kai póthen* “¿Adónde vas y de dónde vienes?”², a la cual Fedro responde que viene de estar con Lisias (en la ciudad) y que se dirige, ‘afuera de las murallas’, *éxo teíkhous*. A partir de esta pregunta comienza una profusa construcción de los lugares exteriores que, en este punto inicial del desarrollo, se ocupa en la composición del lugar terrenal por donde Sócrates y Fedro caminarán a través de árboles, hierba, arroyo y ninfas. En primer término, notamos múltiples referencias a la localización: *poi, póthen, prós, teíkhous, ekeí, ástei, pará, en, têide, plesíon, têi*, la más importante *éxo*. Asimismo, hallamos dos términos topográficos claves: *hodós* y *drómoi*. El primero, un sustantivo femenino, uno de los pocos sustantivos en *-o mikrón* femeninos que posee la lengua griega. Esto es significativo ya que, en general, los femeninos en *-o* traducen peligro,

2 Utilizamos la traducción de A. Poratti (en prensa).

misterio, incertidumbre-. Este campo semántico se cruza con el perteneciente al otro término señalado, *drómoi* ‘gimnasios’, ‘lugares de carrera’ marcados en la *polis* por los pórticos de los sitios donde se hacía gimnasia. Es decir que estamos frente a un lugar institucionalizado por la *polis* que se contrapone a *hodós*, cortando su misterio.

Ahora bien, este afuera indicado por *éxo teíkhous* y *hodós* opuestos a *drómoi* se intensifica con *ektrapómenoí* ‘desviados’ (229a). En efecto, Sócrates y Fedro se han desviado al transitar por allí; *hodós* es un ‘desvío’. Antes, debe esclarecerse de qué adentro y centro es dicho *hodós* afuera y desvío. Enseguida quedará manifiesto que se trata de un afuera del centro urbano (*ásty* 227b), desde donde sale Fedro de estar con Lisias. De hecho, esto se refuerza con las menciones contrastantes de 230d-e y 243c-d. Sócrates afirma que *hodós*, donde se encuentran ellos caminado, no es propicio para la enseñanza como sí lo es la ciudad, y esto es así porque están ausentes allí los hombres nobles y dulces, *gennádas kai práos*, que se encuentran en el *ásty* y con quienes sí se aprende. Sin embargo, no será en dicho *tópos* político dónde tendrá lugar el diálogo filosófico, sino en *hodós*, en el misterio del desvío por las afueras. Dicha jerarquía de tal camino se realza, además, con la recomendación hecha por el discurso médico de Pródico que estima más conveniente –para el cuerpo– ejercitarse por *hodós* antes que en *drómoi* (227b).

De forma similar, la figura del afuera se traslada de dicho lugar terrenal

hacia el *tópos ouranós*. Tal lugar será tan protagonista en el segundo discurso de Sócrates, como lo fue la topografía en la introducción. Es más, tampoco será en dicho *ouranós*, como no lo fue en el *ásty*, donde tendrá lugar la acción esencial que será ni más ni menos que la captación de la *psykhé* de la entidad verdadera, el *télos* de la filosofía sino que el ser verdadero y su vínculo con el alma cognoscente estarán dados *éxo tópon* (248a), en el lugar exterior.

En su segundo discurso Sócrates elogia a Eros como *theós* y *manía*. Para llegar a la mostración de tales atributos estima necesario una reflexión previa en torno a la índole de *phykhé*. Según dicha reflexión, las almas mortales, antes de haber encarnado en un cuerpo, vivían en el *ouranós* junto a las almas de los dioses. Ambos lo recorrían buscando algo fundamental de cuya visión se alimentaban. Pero no era en el interior del cielo (*eíso tou ouranoú*) donde lo encontraban, sino *éxo*, afuera. Las almas inmortales mismas:

Cuando llegan a la cumbre salen al exterior (éxo poreutheisai) y se detienen firmes sobre la espalda del cielo, y así instaladas, la revolución las transporta, y ellas contemplan las cosas que hay fuera del cielo (theorouúsi tà éxo tou ouranoú, 247c).

Es decir que el objeto del conocimiento y de la educación filosófica, se encuentra afuera. Dicha imagen exterior y la importancia decisiva de la entidad que a ella se liga, se refuerzan con múltiples descripciones en las cuales tienen lugar los conceptos nucleares del diálogo. En tal lugar se halla *ousía*

óntos oûsa, 'la entidad que realmente es', visible (*theatés*) por el entendimiento (*noûs*), al cual se refiere 'el género de la ciencia verdadera' (*alethoûs epistémēs génos*, 247c-d).

Dichos entes existentes fuera del cielo no son otros que las 'ideas' (*autèn dikaiosýnen, sophrosýnen, epistémen*, 247d-e), cuya contemplación y captación por parte de las almas mortales constituirán el conocimiento de lo verdadero que, por lo demás, será condición de posibilidad de la existencia humana encarnada. De hecho, sólo las almas que logren ver aunque más no sea una de las ideas serán las que podrán encarnar humanamente, y, por medio de la filosofía, recordar tal experiencia divina.

En esta primera sección, hallamos la presencia topográfica de la figura del afuera en dos instancias principales que hacen a la actividad filosófica en su integridad. En efecto, tanto el camino introductorio, como el decisivo espacio ontológico eidético, están figurados insistentemente a partir de exterioridades. Las imágenes del afuera parecen articular el recorrido filosófico como un paseo a través de un espacio inicialmente misterioso, que es un desvío por las afueras, por lo demás a-político, teniendo en cuenta que es externo al núcleo urbano (*ásty*) de praxis en polis, y que finalmente culmina en otro paseo, recorrido entre divinidades, que asimismo se desvía de una dirección determinada, para alcanzar la contemplación de lo que verdaderamente es, que también habita en las afueras. ¶

oukét'<en> hautôn

Por otro lado, en estos dos grandes *tópoi* exteriores, la imagen del afuera se extiende hacia otro plano que podría caracterizarse como el plano de la identidad. En efecto, comienza a tener lugar la problematización del 'afuera de sí'. En el proemio dicho 'afuera de sí' se manifiesta en la facticidad de Sócrates y luego en el segundo discurso de Sócrates, en la índole de la *psykhé* mortal en general.

Comenzando por el proemio, encontramos que la identidad de Sócrates es puesta en primer plano a partir de múltiples imágenes sobresalientes que concluyen en la afirmación de 229e 'conocerme a mí mismo'.

Sin embargo, ya desde unos párrafos previos, se anuncia lo que culminará explicitado con tal afirmación apolínea. En 228a Sócrates se referirá por primera vez a sí mismo y dirá cosas propias de sí, aun sin conocerse, como asegura luego. Lo hará utilizando la distancia de la tercera persona y, de este modo, suscitando cierta representación retórica de sí y de Fedro. Afirma que Fedro se encontró con alguien que tiene la enfermedad de oír discursos (*nosoúnti perì lógon akoén* 228b); quien lo acompañará en sus transportes coribánticos (*sygkorybantíonta* 228c); quien es amante de los discursos (*lógon erastóu* 228c). En una primera apreciación general debemos indicar que la enfermedad o locura, los transportes coribánticos, el amor —que por lo demás serán los temas a tratar en los tres discursos que apare-

cen en el diálogo– refieren a estados de alienación. La enfermedad de la locura será la cualidad principal del amante del discurso de Lisias y del primer discurso de Sócrates. Dicha enfermedad transforma a quien la padece en alguien que no tiene el dominio de sí (*ou dýnasthai hautôn krateîn* 231.d); en terrible monstruo (*deinôi theríoi* 240a); perjudicial para los bienes, el cuerpo y principalmente para el alma. Luego, en el segundo discurso de Sócrates, Eros no será enfermedad sino locura divina. No obstante, seguirá significando para las almas un ‘afuera de sí’. El mismo sentido sigue la experiencia del rapto coribántico. Todos aluden a estados enajenantes.

Ya en pleno paseo aparecerá la cita de Apolo de la que interesa señalar cómo es presentada. Fedro pregunta a Sócrates si fue en ese lugar que están atravesando, que Bóreas raptó a Ori-tía mientras jugaba con Farmacia, y si encuentra que ese mito es verdad. Es en tal digresión (Gil Fernández 1970: 5) –propiciada por el *tópos*–, o sea en otra figura retórica, que se pone en discusión la identidad socrática.

Con tal digresión nos encontramos ante un nuevo refuerzo de la imagen del afuera abierta con la significaciones de *éxo teíkhous*, *hodós*, *ektrapómenoí*. En efecto, la digresión es un desvío, una salida del tema principal, un afuera retórico (Mortara Garavelli 1991: 305). Es decir que el lugar fáctico donde discurren origina el lugar retórico que introducirá los contenidos. Y ya en dicha introducción la exterioridad del espacio fáctico y del espacio

retórico comenzarán a inmiscuirse en los propios contenidos como fuerzas constituyentes de los mismos. Por lo pronto, tenemos la presentación del problema de la identidad y del conocimiento de sí, en el desvío del *hodós* y en el desvío del *lógos*.

Sócrates responde a Fedro que si pusiera en duda dicho mito, como hacen lo sabios –que son, además, grafólogos, escritores–, no sería *átōpos* (229c-d). Como no lo pondrá en duda lo será, entonces. La traducción de este término es decisiva en vistas de lo que sigue y habría que cotejarla con la totalidad de la digresión, ya que dicha mención no nos parece inocente. De hecho, abre las siguientes consideraciones que serán, precisamente, enumeraciones de *atopíai*. Tal sabio que pone en duda los mitos, es considerado por Sócrates como un hombre ‘hábil y terrible’ y ‘laborioso’, (*deinoû epípónou*) y ‘desafortunado’, (*ou eutykhóús* 229d-e), cuya labor es restablecer el aspecto (*eídos*) de *atopíai teratológōn* como Hipocentauros, Quimeras, Gorgonas y Pegasos (229d-e) reduciéndolo a ‘lo verosímil’ (*tò eikòs*). A la luz de estas *atopíai* podría leerse un sentido de *átōpos*, y más teniendo en cuenta la comparación que el mismo Sócrates hará de sí, más adelante.

Pues bien, Sócrates es *átōpos* y no se ocupa de dichas *atopíai* porque se tiene que ocupar de sí mismo ya que aún no se conoce en su mismidad. Siendo esto así, es ridículo que, ignorando su sí mismo, examine lo ajeno, lo extraño, *tà allótria* (230a), lo otro. El contraste es profundo. Lo otro, no es otra cosa

cualquiera. Más bien, lo otro de sí, lo otro de *emautón* es radicalmente otro: inconcebibles *atopíai téraioi*. Es decir que la identidad indicada como desconocida es recortada sobre el fondo de una exterioridad ligada a lo monstruoso. Sin embargo, y a pesar del hondo contraste, la mismidad socrática no se desliga de tales monstruos. Por el contrario, se exalta la permanencia del vínculo. Por un lado, es él también *átapos* al no realizar la ocupación de los sabios. Por otro, lo es al realizar su ocupación, examinarse a sí mismo ya que dicho examen consiste en “ver si no vengo a ser alguna bestia (*theríon*) más complicada (*polylokóteron*) y más humeante de orgullo que Tifón”, un animal, un monstruo domesticado (*hemeróteron*) o un monstruo simple (*haploústeron*), “que participa por naturaleza de un destino divino libre de orgullo (230a-b)”. El *emautón* desconocido y buscado por Sócrates sigue siendo un monstruo, y este podría ser uno de los posibles significados de *átapos*.

Con todo, luego de describir y elogiar detenidamente la topografía, introduce otro saber de sí. Dice a Fedro que es buen guía de extranjeros (*exenágetai*) refiriéndose a sí mismo. Fedro realza tal índole respondiendo a Sócrates que además de parecer alguien a quien hay que guiar y no alguien del lugar (*xenagouménoi*), es un hombre rarísimo, extrañísimo (*atopótatos*) y un hombre asombroso, admirable (*thaumásie* 230c-d). Con esto queda establecido que Sócrates no es de ‘las afueras’, ya que nunca cruza la frontera

del *ásty*, ni sale de las murallas como lo ha hecho ahora excepcionalmente. Tal índole de *xenagouménos* podría constituir la otra significación posible para el término *átapos*, ‘fuera de lugar’, aliada a la de monstruo. Esta última reforzada por las notas atribuidas por Fedro, *atopótatos* y *thaumásie*. No sólo éstas. Sócrates, enseñada, incorporará, junto a una explicación de por qué ha salido del *ásty*, otra característica de su mismidad. Afirma que Fedro encontró un *phármakon* –remedio, veneno, droga– para hacerlo salir. Dicho *phármakon* fue el discurso de Lisias. Más aún, cualquier discurso escrito provocaría tal cosa, haría de él una ‘bestia hambrienta’ (*peinônta thrémματα*):

tú, poniéndome delante volúmenes con discursos (biblióis), podrías llevarme, parece, alrededor de toda el Ática y por cualquier otro lugar que se te ocurra. (230d-e)

Por el contrario, sin discursos escritos, Sócrates permanece en el centro político urbano. Incluso da las razones por la cuales no sale de allí: los árboles y los campos no le enseñan nada y sí los hombres del *ásty* (230.d-e). Dicha observación conlleva cierta dualidad. Por un lado, implicaría que lo que se trate allí, en el misterioso desvío de las afueras, no tendrá efectos de aprendizaje. Por otro lado, implicaría que si Sócrates no se ocupa de otra cosa que de buscar el conocimiento de sí, lo que se lleve a cabo allí, tendrá que ver con esa búsqueda de autoconocimiento, ya que él no deja de ocuparse de tal actividad. Con todo, teniendo en cuenta la dualidad de posibilidades, podría con-

siderarse, asimismo, que la búsqueda del conocimiento de sí puede llevarse a cabo sin el aprendizaje político propiciado por los hombres libres del *ásty*.

Hasta aquí el proemio nos ofrece múltiples figuraciones ligadas a la exterioridad de la identidad de Sócrates. Por un lado, encontramos que ella es puesta en cuestión en directa relación con imágenes de exterioridades radicales (*nosoúnti, lógon erástou, sygkorybantiônta, átopos, theríon, polyplokóteron, hemeróteron, haploústeron, exenágetai, atopótatos, peinônta thrémata*)³. Por otro lado, dichas imágenes son presentadas desde una exterioridad discursiva: la digresión, originada por la exterioridad del *tópos* fáctico.

Con todo, tales imágenes presentes en el proemio, centradas en la problemática de la identidad y el afuera de sí, reaparecen en el segundo discurso de Sócrates, esta vez ocupándose de la índole del alma. Por lo cual, deberemos detenernos en cuatro aspectos figurativos a partir de los cuales tal discurso continúa dicha problemática en un plano aun más fundamental.

En un primer aspecto encontramos que así como la mismidad de Sócrates era descripta en el proemio como amante, enferma, loca –por los discursos escritos–, también lo será la

mismidad de los mortales en general, la *psykhé*. En efecto, se insiste en la figura del afuera de sí a la hora de dar cuenta de su índole. En primer lugar, en el tratamiento de su estado erótico reaparecerá la cuestión de la locura y enfermedad, pero esta vez en la forma de la manía, de la inspiración divina. Eros, vituperado como *nósos* en los primeros discursos –los de Lisias y Sócrates–, es defendido y elogiado en este último como *manía*. Con todo, aunque dicha locura se diferencie de la primera por ser inspiración divina y no enfermedad humana, no deja de ser un estado de alienación⁴. Sin embargo, antes de concentrarse en la índole del estado de alienación erótico, Sócrates considera necesario para introducirse en dicho tratamiento, ocuparse de investigar la naturaleza de la *psykhé*. Para tal efecto, se servirá de nuevas imágenes del afuera. La primera, el famoso símil del carro alado. La *psykhé* abandona la simplicidad que le era adjudicada en diálogos anteriores para ser figurada como un movimiento de tres instancias en conflicto. El alma se parece, comenzará diciendo Sócrates, a una fuerza (*dýnamis*) que lleva a una yunta alada y a su auriga. Los caballos y auriga de los dioses son buenos y de buena raza (*agathoi, agathôn* 246a-b), en los de los hombres hay mezcla. Uno es bueno (*agathós*) y otro es malo (*kakós*). El primero es amante del honor con templanza y respeto, dócil a la palabra. El otro, compañero de excesos (*hýbreos*), apenas se somete al látigo

3 El diálogo finaliza con una plegaria a Pan, bestia y dios, en la cual hay una nueva referencia a la interioridad y a la exterioridad: “Oh querido Pan y todas las otras divinidades de este lugar, concededme que me vuelva bello interiormente; y que mis posesiones exteriores sean concordes con las interiores” (278b-c).

4 G. Colli (1977: 16) señala que la *manía* se opone al control de sí.

(253d-e). Uno tiende hacia arriba, hacia las entidades que realmente son, el otro hacia lo terrenal. La tarea de la conducción del alma se hace difícil y desagradable. Estamos ante una imagen del alma fragmentada, dividida, constituida por una lucha de movimientos y tendencias.

Un poco más adelante, todo lo dicho se intensifica en la descripción del estado de posición erótica, que es el segundo aspecto a tratar, donde tal índole tripartita en tensión de la *psykhé* se muestra plenamente. En este punto se cruzan los *tópoi* ilustrados distintamente en el diálogo, *gê* y *ouranós*. En efecto, la reunión de ambos es propiciada por la belleza. La vista mortal terrenal capta en el amado la belleza contemplada que resplandecía en el afuera del *tópos ouranós*.

La belleza divide y vincula a la vez ambos *tópoi*. De hecho, tanto la belleza del *tópos* divino se refleja en la belleza del *tópos* fáctico, como la captación visual del cuerpo de la belleza en el cuerpo del amado rememora la captación gnoseológica de la *psykhé* de la belleza de las entidades. Dicha rememoración, suscitada por lo erótico por la cual se entrevé en el amado lo eidético, provoca incontables sentimientos en la facticidad. En efecto, el alma encarnada se estremece, se trastorna, suda, arde y comienzan a nacerle alas, cuyas semillas fueron sembradas en aquella visión divina que experimentó previamente a su encarnación. De esta forma, se arriba al comienzo del proceso de enajenación erótica durante el cual las *psykhaí* ‘quedan fuera de sí’

(*oukét’ <en> hautôn* 250a-b) y ya no son dueñas de sí mismas. Si bien tal estado es de inspiración divina, conlleva tales intensas consecuencias humanas, incluso también aquellas que se consideraron bajas y vergonzosas en los primeros discursos son retomadas aquí y justificadas. Nos estamos refiriendo a la dejadez del amante de Lisias respecto a su familia, amigos, bienes; a la esclavitud a la que se encomendaba sin medida el amante, corriendo a donde cree que verá “al poseedor de la belleza” (251e), venerándolo como a un dios. Esto es así porque cada amante ve y escoge a su amado según se parezca al dios del cual su alma fue séquito cuando paseaba a través del cielo. Cada amante se fabrica una imagen, “los de Zeus buscan que aquel al que aman sea en su alma un poco también Zeus” (252e). A tal pasión se llama *Eros*.

Ahora bien, dichas imágenes de pasión alienante se profundizan y expanden en las figuraciones de la fuerza del alma y la lucha de los caballos que dan cuenta de la conquista. De hecho, el amado es conquistado por el amante en un encuentro que radicaliza el conflicto ínsito a la *psykhé* (253e-256d).

Asimismo, como Sócrates además de amante, enfermo y monstruo era un extranjero paseando por las afueras, en este tercer aspecto a tratar también la *psykhé* conlleva dicha figuración. En efecto, para lograr captar gnoseológicamente la entidad que verdaderamente es, la *psykhé* debe pasar ‘afuera’ del cielo. Dicha salida es descrita continuando el símil del carro. El alma levanta la cabeza del auriga hacia el y *éxo tópon*

contempla el ser (*ousía óntos oúsa*), y en esa contemplación encuentra su alimento (247d). En ese giro tiene ante su vista a la justicia misma, a la templanza misma, a la ciencia (*autèn dikaiosýnen, sophrosýnen, epistémen* 247d-e), no a la ciencia del devenir sino a esa ciencia de lo que es ente verdaderamente real (*tôi hó estin òn óntos epistémen oúsan* 247e). Algunas almas apenas alcanzan a ver los seres. Algunas ven más que otras, algunas nada. Luego de dicho recorrido exterior retornan al interior del cielo (247e). Tal imagen de las almas en las afueras del cielo es de las más radicales. En efecto, se trata de la figuración más decisiva ya que dicho lugar es la clave de la existencia real en totalidad y de la humana en particular, es el *tópos* de la verdad, y está ubicado *éxo*. A esta esencial exterioridad se le agrega la no menos esencial actividad de la *psykhé*. Las almas están afuera del cielo en el momento de la contemplación fundamental, momento constituyente no sólo del objeto de rememoración filosófica sino principalmente de la existencia humana en cuanto tal. De hecho, y este es otro de sus actos enajenantes, cuando las almas de los hombres se esfuerzan para salir y contemplar las ideas, se pelean entre sí para alcanzar tal objetivo que determinará su encarnación como humanas (248a-c).

Un cuarto y último aspecto figurativo, también se coteja con el proemio. Así, como Sócrates se desvía hacia las afueras dejándose llevar, persiguiendo, tal como una bestia hambrienta persigue su alimento, a los discursos

escritos, y en este acto se aparta de su habitual actividad de diálogo político –es decir, de diálogo en la *polis*– con los hombres del *ásty*; así también la *psykhé*, abandonando su índole de automoviente, se dejará llevar por otro movimiento hacia afuera del cielo para dar con el alimento divino, el ser que es verdaderamente. En efecto, la *psykhé* es definida por Sócrates como automoviente (*heautoû kinouménou*, 245e), es esencialmente aquello a lo cual el movimiento le viene de dentro (*éndothen*), desde sí y para sí (*auto ex hautoù*). Es más, el alma tiene a su cuidado a lo sin alma (*apsýkhou* 246b), a todo aquello a lo que el movimiento le viene de afuera (*éxothen tò kineísthai* 245e). Sin embargo, al alzarse en las espaldas del cielo para contemplar el ser “la revolución las transporta” (*periágei he periphora* 247c), son llevadas por otro movimiento no el suyo propio (248a). Es decir que la *psykhé* se entrega a un movimiento que viene de afuera de sí, y con esto aliena en una exterioridad su identidad automoviente.

Como en el proemio aparecían ligadas exterioridad e identidad socrática, en el segundo discurso de Sócrates aparecen ligadas exterioridad y *psykhé*. El alma está fuera de sí en cuatro aspectos: en su conflictiva índole tripartita, en su estado erótico, captando en la contemplación la entidad verdadera, entregando su automovimiento a un movimiento exterior a ella. Ambos planos de la identidad manifiestan un estado de ‘afuera de sí’. ¶

allogrion týpon

Legados aquí tendremos que dar cuenta de lo adelantado en la Introducción, esto es, del vínculo entre las imágenes múltiples del 'afuera' con una de las problemáticas del diálogo, la palabra escrita, el *lógos gegramménos*. Dicho tema parece introducirse recién hacia el final, desde el párrafo 274 en adelante, con el consabido mito de la escritura donde los dioses Theus y Thamus⁵ dialogan sobre la misma. Allí quedará manifestado que la palabra escrita tiene, antes que nada, una localización. Como Sócrates, como la *psykhé*, como los seres que realmente son, el *lógos gegramménos* está *éxo*. En principio, afuera de la *psykhé*, afuera de la memoria (*mnémes*) de la *psykhé*, ya que es un *phármakon* que produce (*paréxei*) olvido (*léthen*) en las almas porque éstas recuerdan externamente (*éxothern*) por medio de marcas extrañas (*allogrion týpon*), y no recuerdan por sí mismas y desde su interior (*ouk éndothern autoùs hyph' autôn anamimneskoménous*), único modo de verdadera sabiduría. Por esto la escritura queda afuera de la captación gnoseológica de la verdadera sabiduría –*anámnēsis*– y de su enseñanza, siendo solo su apariencia (*dóxan* 274c-275b). Luego, queda afuera del centro del proceso filosófico, esto es, afuera del diálogo político –en *ásty*– tanto porque no dialoga, no responde preguntas, como porque circula por todo lugar

sin discriminar lectores (275d-e). En resumen, afuera de la vida filosófica en su totalidad.

Tales exclusiones están introducidas por una pregunta que también va a manifestar este afuera filosófico que ocupa la escritura. En efecto, se pregunta por ella por fuera de la *phýsis*. No es *ti éstin* la interrogación que abre la puesta en cuestión de la problemática como se afirma en 270d-271 que debe afrontarse filosóficamente un tema; no se busca saber qué es la escritura sino su conveniencia (*euprepeías*) o inconveniencia (*aprepeías* 274b). Una vez más, se 'sale' del horizonte delimitado como filosofía y, no obstante, se alcanza su índole a partir de este 'desvío' por su utilidad. Sócrates considerará, entonces, que los *lógoi gegramménoi* son únicamente recordatorios (*hypomnésis*) de quien ya sabe de aquello sobre lo cual versa la escritura, pero que supo anterior e independientemente de ella (275c-d).

Además, la escritura es *deinós*. Tal expresión se reitera en varios pasajes, en 242d aparece tres veces en referencia al primer discurso de Sócrates, la tercera en el superlativo *deinóteros* 'el más terrible'; es adjudicada a los discursos de Lisias y de los grafólogos (228a, 229d) y ampliará su sentido en este pasaje: la escritura es hábil y terrible porque, como la pintura (*zographía* 275d), produce seres que se yerguen (*hésteke*) como vivos, pero no lo están, son un especie de *atopía*, de zombi, de muerto que se alza como vivo. Algo que sugiere vida y pensar pero que no vive ni piensa; no es autónomo, calla,

5 La crítica considera que ambos son dioses. A. Poratti (en prensa).

no dialoga, se repite, necesita de otro, el padre –el discurso pensado y dialogado– para defenderlo.

Entonces tenemos que la escritura es un *phármakon deinón*. Sin embargo, esto lo sabemos desde el inicio. La *eikonología* nos estuvo alertando sobre la omnipresencia de la problemática de la palabra escrita⁶ que sobrepasa en mucho los párrafos finales. Sócrates, como bestia hambrienta (230d), también rodaría por cualquier lugar siguiendo el *phármakon* de los discursos escritos (230d-e), y, efectivamente, cayó en sus efectos durante la lectura del discurso de Lisias⁷, y aún más, como reconoce en 242-243, pronunciando un discurso *deinós* (241, su primer discurso sobre Eros, 237-241). Bajo tal efecto narcotizante parece caer Oritía al jugar con *Pharmakía* y ser raptada (229b-230b). Sócrates, en los inicios del diálogo, experimentó las sentencias de Thamus, se entregó al efecto del *phármakon*, quedó persuadido de su poder propiciador de sabiduría y memoria. Luego se dará cuenta del error. Descubrirá que tales *allótrioi týpoi*, como las *atopíai* los *allótroioi* en 229, lo alejan de su mismidad, de su autoconocimiento, de su interior y, desde afuera lo confunden

6 Cfr. G. R. F. Ferrari (1987: 204-222)

7 J. Svenbro (2001: 70): “Ser leído era, por ende, ejercer un poder sobre el cuerpo del lector, aun a gran distancia en el espacio y el tiempo. El escritor que lograba hacerse leer actuaba sobre el aparato vocal del otro, del que se servía, aún después de su muerte, como *instrumentum vocale*, es decir, como alguien o algo a su servicio, como de un esclavo”.

fingiendo sabiduría, recogimiento del alma consigo misma, verdadera vida; siendo tan sólo *zographía*, monstruos sin autonomía y pensamiento, como él mismo lo fue bajo su efecto.

Ahora bien, las conclusiones de Sócrates no han terminado. En 278 afirmará que el *lógos* escrito es hermano de otro *lógos*, legítimo, vivo, autónomo, discriminador del destinatario, conocedor de lo justo, lo bello y lo bueno, sembrado y creciente en el alma, este es el *lógos* verdadero que esgrime la filosofía. Para dar cuenta de él dice: “es el que se escribe (*gráphetai*) junto con la ciencia, en el alma del que aprende” (276a-b). Y más adelante:

aquellos (discursos) sobre lo justo y lo bello y lo bueno, destinados a la enseñanza y pronunciados en vistas del aprendizaje y verdaderamente escritos en el alma (graphoménois en psyché), son los únicos que poseen claridad y perfección y son dignos de esfuerzo serio. (278.a-b)

Por consiguiente, la índole de la escritura se vuelve controvertida. La vinculación con la *eikonología* de la exterioridad no se limita únicamente a la localización exterior de la escritura que se suma a la ubicación de Sócrates, de las almas, de la entidad que realmente es. Ahora, además, el estado de afuera de sí en el que se hallan tanto la identidad socrática como las almas se ilumina a la luz del estado de olvido que produce la escritura al recibir desde el exterior y no desde el interior, el *lógos* vivo. Y no sólo esto. La entidad que realmente es, cuya ubicación exterior era claramente figurada en 247c, *éxo*

ouranoû, también es iluminada con estas últimas afirmaciones. En efecto, tal entidad, afuera del cielo, escribe a las almas, que en lucha por recibirla como alimento y ser sembradas de su verdadera vida, la contemplan y, como a *allotríoi týpoi*, parecen leerla –*anagígnoskein*–⁸.

La *eikonología* de la exterioridad y las afirmaciones de 276 y 278 parecerían indicar, entonces, que la verdadera realidad escribe y que cada operación que negativamente se atribuye a la ilegítima *tékhne* de la escritura, está esencialmente presente, no obstante, en la actividad filosófica tal como Sócrates la postula. En efecto, la entidad escribiría a la *psykhé*, estando ésta en un estado de fuera de sí –en los cuatro aspectos indicados en la segunda sección– que se coteja con el olvido que provoca la escritura según Thamus, y estando, asimismo, afuera del *tópos ouranós* del lugar divino, y del *ásty*, del centro político urbano –según fue desarrollado en la primera sección–. La escritura excluida de lo en sí, lo divino y lo político –únicos ámbitos de la verdad y el conocimiento– no obstante, aparece aquí ligada a la verdadera realidad y el conocimiento.

Además, lo que suscita la discusión filosófica del diálogo es la lectura de un discurso escrito⁹. Son los *allotríoi*

týpoi quienes propician en primer lugar, la salida de Sócrates del *ásty* y luego sus apreciaciones sobre el trabajo de autoconocimiento. Son ellos los que posibilitan las sucesivas autodefiniciones socráticas. Enfermo o loco por los discursos, *átopos*, monstruo, extranjero, bestia hambrienta de discursos escritos que pueden llevarlo a cualquier lugar. De igual modo ocurre con el alma conviviendo con lo divino; y las exterioridades a las que aparece ligada, como vimos más arriba, cobran un cariz peculiar al ser cotejadas con los dos párrafos 276, 278.

Asimismo, la lectura y la relectura son incluidas decisivamente –no decorativamente– en la discusión. Se lee y relee el discurso de Lisias (262e y 263e) incorporándolo al proceso dialéctico como una legítima parte más (266a).

Cotejadas *eikonología* de la exterioridad y escritura, parecen sugerir que, sorprendentemente desde el inicio, Sócrates en las afueras del *ásty* y las almas en las afueras del *ouranós* han estado leyendo; y que a la filosofía misma, en su actividad anamnésica, parece serle intrínseco un proceso de lectura y escritura. La construcción del diálogo, comandada por la *eikonología* de la exterioridad, parece direccionada hacia las conclusiones de 276 y 278 que manifiestan la índole escrituraria de las entidades reales y la índole lectora de su captación gnoseológica por parte del alma, pero junto a esto muestran, justamente, lo inverso a las sentencias del dios egipcio. En efecto, desde esta

8 Término que se repite en múltiples pasajes indicando el acto de leer: 228 e.5; 230.e.5; 234.d.6; 262.d.8. Para el sentido de lectura como re-conocimiento cf. J. Svenbro (2001: 59-93).

9 G. R. F. Ferrari (1987: 209) apunta que: “it is Sócrates, not Phaedrus, who insists on hav-

ing this scriptural treasure put into circulation”.

perspectiva, el diálogo oral, el *lógos* vivo, el único legítimo en el proceso filosófico, se convertiría, así, en imagen o copia de una escritura:

*en la que los eslabones son a la vez es-
cribas y códices vivos. En último tér-
mino, el maestro no escribe en el alma
del discípulo; sólo le recuerda lo que
ya sabe, reaviva las letras borradas de
un palimpsesto.*¹⁰

Ahora bien, ¿cómo se ensambla este tejido discursivo con las sentencias de Thamus? Porque parecería que el diálogo se ha construido en su forma y estilo con un propósito que choca de frente con el propósito de su contenido; que las figuraciones, las acciones dramáticas, los pasos argumentativos jerarquizan lo que, finalmente, es denostado; que el diálogo va constituyéndose como si su fin fuese deconstituirse. Cómo se logra, entonces, que el diálogo no devenga un zombi sino

*un ser viviente con un cuerpo apro-
piado, que no sea sin pies ni cabeza,
sino que tenga partes intermedias y
extremos, escrito como para que estén
relacionados entre sí y con el todo.
(264c-d)*

Incluso, si discrimináramos diferentes tipos de *lógoi gegramménoi* –el *lógos* hábil y terrible (*deinós*) de los grafólogos, el *lógos* recordatorio (*hypomnésis*) de los filósofos, el *lógos* vivo escrito en el alma de la verdad (*graphoménois en psykhé*)– e identificáramos al primero como objeto de la crítica de Thamus no estaría re-

10 A. Poratti (en prensa).

suelto el problema ya que el diálogo despliega cada uno de los niveles sin excluir el primero. Aquí, sin embargo, no nos detendremos –no es el fin que perseguimos en este momento– en las múltiples interpretaciones sobre la controvertida crítica del discurso escrito y su relevancia en el diálogo¹¹, nos permitiremos realizar una última sugerencia en cuanto a la vinculación de tales problemáticas con la *eikonología* de la exterioridad.

Desde esta perspectiva, entonces, puede considerarse que la contraposición vista operar entre la *eikonología* de la exterioridad y el contenido final, entre el lugar protagónico que ocupan la escritura y la lectura en el proceso filosófico y el no-lugar y el lugar secundario –siempre inconveniente– que Thamus y Sócrates les dictaminan finalmente, puede estar también al servicio de la figuración. Es decir que tales problemas podrían ser de índole figurativa-retórica; una imagen más

11 La problemática de la escritura en Platón ha sido estudiada por muchísimos autores en *Fedro* y *Carta VII*. Las diversas interpretaciones van desde las perspectivas esotéricas de la escuela de Tübingen defendidas por H. J. Krämer (1996), K. Gaiser, continuadas por T. Szlészak (1997) y G. Reale, quienes ponen en primer lugar la índole oral de la filosofía platónica vinculada a la doctrina no escrita (*ágrapha dógmata*) de los principios que se menciona en *Carta VII* y que es referida por Aristóteles; hasta los aportes de E. A. Havelock (1996) y W. Ong (2000) que muestran la obra filosófica de Platón ubicada en la transición de una mentalidad oral a otra escrita. También se han ocupado del tema C. J. Rowe (1986); G. R. F. Ferrari (1987); R. Burger (1980); J. Derrida (1995) entre muchos otros.

–junto a la exterioridad de la identidad socrática, a la exterioridad del alma, a la exterioridad fáctica y ontológica del proceso filosófico y de su objeto– insita al andamiaje estilístico-temático del diálogo, que pone directamente a la vista la índole del *lógos* filosófico platónico. Lo que se ilumina, a partir de la imagen contrapuesta, es la dificultad de la actividad filosófica platónica para vivir y alcanzar la plenitud de un *lógos* idéntico a sí mismo; un *lógos* que reúna en totalidad y simplicidad el fundamento de lo real, su captación humana (y con esto la captación de sí) y su expresión y enseñanza. A pesar de todo esfuerzo metodológico, paidético, retórico, ascético, tal *lógos* fundamental, será siempre la aspiración –*philo*– de un *lógos* que vive entre misterios, desvíos, contraposiciones, voces y letras, un *lógos* efectivamente cruzado de exterioridad. ¶¶

Ediciones

- PORATTI, A. (en prensa). *Fedro*, Introducción, traducción, notas y comentario.
- GIL FERNÁNDEZ, L. (1970). *Fedro*, Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- ROWE, G. J. (1986). *Phaedrus, Plato: Phaedrus*, with translation and commentary. Warminster: Aris & Phillips.

Bibliografía

- COLE, T. (1995). *The Origins of Rethoric in Ancient Greece*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- COLLI, G. (1977). *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.
- DERRIDA, J. (1975). *La diseminación*. Madrid: Fundamentos.
- FERRARI, G. R. F. (1987). *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HAVELOCK, E. A. (1996). *La musa aprende a escribir*. Barcelona: Paidós.
- KENNEDY, G. (1963). *The Art of Persuasion in Greece*. London: Princeton University Press.
- KRÄMER, H. (1996). *Platón y los fundamentos de la metafísica*. Caracas: Monte Ávila.
- MORTARA GARAVELLI, B. (1991). *Manual de Retórica*. Madrid: Cátedra.
- NUSSBAUM, M. (1995). *La fragilidad del bien, Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor.
- ONG, W. (2000). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- SVENBRO, J. (2001). "La Grecia arcaica y clásica. La invención de la lectura silenciosa" en Cavallo, G. y Chartier, R. en *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus; 59-93.
- SZLEZÁK, T. (1997). *Leer a Platón*. Madrid: Alianza.

Recibido: 14/02/2008
 Evaluado: 24/05/2008
 Aceptado: 30/05/2008

