

¿Por qué leer el *Fedro* como un diálogo político? Sócrates contra los legisladores

Why to read *The Phaedrus* like a political dialogue? Socrates against the legislators

NEMROD CARRASCO¹

Resumen: El problema central del *Fedro*, el de la belleza de la escritura filosófica, es profundamente político. Está relacionado con el centro del diálogo, donde Sócrates se opone a la falsa belleza de los legisladores. Sobre esta oposición, es posible articular una nueva lectura del *Fedro* que deje atrás la suposición de que la belleza es el tema central del diálogo, así como la interpretación del mito final como la crítica platónica a cualquier tipo de escritura. El *Fedro* sólo condena la escritura cuando hace lo que hace la ley, que no es dialéctica y es incapaz de ajustarse a la naturaleza del alma de su destinatario.

Palabras clave: Platón, *Fedro*, belleza, ley, *éros*, escritura.

Abstract: The central problem of the *Phaedrus*, the beauty of philosophical writing, is deeply political. It's related with the center of the dialogue, where Socrates opposes to the false beauty of the legislators. About this opposition, it's possible to articulate a new reading of the *Phaedrus* that leaves behind the assumption that beauty is the central topic of the dialogue, as well as the interpretation of the final myth as the platonic critique to any type of writing. The *Phaedrus* only condemns the writing when it does what does the law, which is not dialectic and is unable to adjust to the nature of the soul of the addressee.

Key Words: Plato, *Phaedrus*, beauty, law, *eros*, writing.

Introducción

La mayoría de especialistas están de acuerdo en que el *éros* y la retórica constituyen los dos motivos fundamentales del *Fedro*, hasta el punto de dividir el diálogo en dos partes nítidamente diferenciadas². En la primera parte, Sócrates despliega la belleza de *éros* a través de dos discursos aparentemente contrapuestos (227a1-257b8); en la segunda, hay un examen conjunto sobre si esos discursos han sido realmente persuasivos (258d7-274b5). Sin

1 Facultat de Filosofia (Universitat de Barcelona) Montalegre, 6 08001 Barcelona: ncarrasco@ub.edu; nemrod@yahoo.es. Nemrod Carrasco es profesor en el departamento de Filosofía Teorética y Práctica (UB) y miembro del Seminari de Filosofia Política (UB).

2 Una de las observaciones habituales del *Fedro* es que la relación entre las dos partes del diálogo es tan inconsistente como la que hay entre los dos discursos de Sócrates. Ya uno de sus primeros comentaristas, el neoplatónico Hermias, se refería a las distintas opiniones sobre el «argumento» del *Fedro* en el que no estaba claro si era del «amor» o de la «retórica» de lo que fundamentalmente hablaba (8, 21 ss.). Dicearco, el discípulo de Aristóteles, creía que el mismo aliento poético que inspira a muchas de sus páginas entorpecía la ligereza y claridad del diálogo (Diógenes Laercio, III 38).

embargo, ¿por qué Platón prosigue el diálogo tras exponer la imagen bella de *éros*? Si el segundo discurso de Sócrates evoca la belleza del amor filosófico, ¿por qué saber si ha sido persuasivo? ¿Por qué formular si ha sido bello o no? La cuestión no es nada fácil y no tiene ninguna respuesta inmediata a menos que nos atrevamos a unir lo que la escritura platónica presenta de un modo desparejado³. Quizás con demasiada frecuencia los comentarios sobre el *Fedro* ignoran este enlace y a la hora de unificar ambas partes hay una tendencia a disculpar el fracaso aparente del diálogo. Incluso un teórico tan astuto como Ferrari, que procura subrayar la relación entre los discursos eróticos y el diálogo posterior sobre la retórica, parece querer desistir de este problema: «*No nos peleemos tratando de unificar el Fedro*»⁴.

¿Qué *Fedro* nos encontramos si hacemos caso a Ferrari? Por un lado, el *Fedro* del neotradicionalismo angloamericano, el de la belleza y el *éros* filosófico⁵; por otro lado, el *Fedro* de la retórica posmoderna, el que contiene el gesto propiamente desconstruccionista de Derrida⁶. No es de extrañar que Nussbaum y otros defensores de la lectura *poético-maniática* de Platón pongan el énfasis en la primera parte del *Fedro*: esta primera parte se centra en la experiencia del amante bello, nos muestra un Sócrates insólitamente inspirado y pretende persuadir al amado de la conveniencia de compartir la vida filosófica. En la segunda parte es como si la perspectiva diera la vuelta y el arte erótico de Sócrates y la naturaleza persuasiva de sus dos discursos se hicieran depender de la dialéctica. El hecho de que este modo de conocimiento sea necesario para la belleza de *Fedro* constituye la principal preocupación de Derrida, que ve en la dialéctica un procedimiento unívoco, una forma elemental de totalización con la que Platón busca el cierre ontológico de su filosofía.

En cierto sentido, Nussbaum concuerda con Derrida en rechazar el platonismo como forma de expresión de una filosofía inherentemente axiomática. La diferencia entre ambos reside en que extraen conclusiones opuestas. Para Nussbaum, el *Fedro* representa un cambio de planteamiento platónico sobre el papel de los sentimientos y las pasiones, una suerte de *kehre* en su trayectoria intelectual que exige la *maniatización* de la filosofía y su entrega incondicional a la poesía; para Derrida, en cambio, el *Fedro* muestra las ruinas de una ontología fracasada, una metafísica de la verdad que agudiza la oposición entre la escritura platónica y la oralidad socrática. Mientras Derrida procede a la manera de la desconstrucción crítica, es decir, desmantelando el texto interpretado de Platón, Nussbaum, con su revaloración de la locura erótica, imputa a Platón sus posiciones más íntimas a la vez que trata de obtenerlas de él⁷. Paradójicamente, lo que comparte el análisis de Nussbaum y Derrida es su

3 Para comprender el *Fedro*, el lector ha de partir de la extraña división de su discurso. La extrañeza habría de ser igual de obvia para *Fedro*, ya que Sócrates ha hecho dos discursos sobre *éros* aparentemente irreconciliables. Pero *Fedro* no parece preocuparse de cuál sea la marcha del diálogo. Sólo le interesa que Sócrates esté dispuesto a seguir dialogando bellamente. El caso es que los dos discursos de Sócrates sobre *éros* no parecen ser lo más oportuno para iniciar una conversación sobre retórica. Cualquier tópico habría permitido un desplazamiento semejante. De ahí la pregunta obvia: ¿por qué *éros*?

4 G.R.F. Ferrari, *Listening to the Cicadas*, Cambridge Classical Studies, 1987, p. 32.

5 M. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, Visor, 1995, pp. 269-308

6 J. Derrida, *La disseminación*, Espiral/Fundamentos, 1997, pp. 91-263.

7 Así, en tanto que Derrida da curso a una «hermenéutica de la sospecha», Nussbaum hace gala de una benevolencia excesiva e interpreta el diálogo como una declaración amorosa de Platón a su amigo Dión. En el nivel material inmediato, Derrida tiene que recurrir sin tregua a las comillas, que señalan que el concepto empleado no es en realidad suyo, mientras que Nussbaum se apropia de todo y parece hablar directamente por medio de Platón.

completa omisión de *éros* y de su papel tanto en la transmisión-adquisición del saber como en su ambigua relación con la escritura.

¿Qué aporta el *Fedro* de Griswold a esta constelación? Para Griswold, hablar del *Fedro* es hablar de autoconocimiento, como si el gesto básico del diálogo consistiera precisamente en señalar sus propios límites como texto escrito⁸. De ahí que considere el *Fedro* como una invitación a ejercitar el diálogo de un modo erótico y reflexivo⁹. El problema, no obstante, es el siguiente: ¿cómo hemos de interpretar el autoconocimiento? ¿En qué sentido la escritura platónica puede ser autocognoscente y llegar a imitar el autoconocimiento de Sócrates? La belleza que supuestamente debe suscitar el *Fedro*, ¿es realmente suficiente para convertir el erotismo filosófico de Sócrates en un aliado para la ciudad? Griswold nos acerca a la cuestión sobre lo que hace que la escritura platónica sea bella, aunque se niega a confrontar radicalmente las consecuencias políticas que se siguen de ella. La premisa básica de nuestro artículo es que la respuesta a esta cuestión decisiva se encuentra sugerida en el centro del diálogo, en el preciso momento en que Sócrates plantea a Fedro si un tipo de escritura como la ley puede ser bella (257b9-258d6).

A pesar del carácter aparentemente intrascendente de este pasaje, el hecho de que ocupe el centro estratégico del diálogo y se sitúe inmediatamente detrás de la palinodia merece una reflexión más atenta de la que tradicionalmente se le ha dispensado. Hay dos aspectos que subrayan su importancia: en primer lugar, Sócrates subraya la externalidad de la ley respecto a *éros*: los legisladores pretenden imitar a *éros* y así inmortalizar sus escritos, pero éstos no son lo suficientemente bellos para que haya amantes de la ley. En segundo lugar, esta externalidad cumple un papel determinante en el argumento que Sócrates dirigirá contra la escritura en el tramo final del diálogo (274c1-275e8). Salvo Benardete, los intérpretes más relevantes del *Fedro* han tendido a desvincular las objeciones de Sócrates contra la escritura de sus objeciones contra la ley y la *logografía*¹⁰. Pero precisamente porque el *logógrafo* y el escritor de leyes son antagonistas de *éros*, el *Fedro* pretende mostrar en qué sentido *la escritura platónica se puede concebir políticamente sin dejar de ser erótica*. El objetivo último de nuestro ensayo es poner al descubierto esta intuición.

Es particularmente significativo que el *Fedro* se cierre con un mito sobre la utilidad de la escritura y que la exhortación socrática a que Fedro se aparte de los *logógrafos* se haga bajo la referencia irónica a Isócrates, el escritor de discursos con más posibilidades del momento, pero incapaz de ofrecer respuestas a los problemas acuciantes de la ciudad. Esto manifiesta la existencia de una conexión subterránea entre el centro y el tramo final del diálogo que conviene examinar. A la vista de ello, trataremos sucesivamente: 1) el argumento en que Sócrates exhibe el antierotismo de la ley y su silencio acerca del sentido en que un escrito político puede ser bello (257b9-258d6); 2) la prolongación de este argumento en el relato de Theuth y Thamus (274c1-275c5), así como su relación decisiva con el prólogo del *Timeo*; 3) la interpretación socrática del mito (275c6-e8) y el significado de su crítica tanto a la escritura como a los autores de las leyes.

8 Ch. Griswold, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Yale University Press, 1986.

9 Como Griswold destaca, el hecho de que la crítica socrática a la escritura se encuentre reproducida en un texto escrito supone la presencia de una retractación platónica. Algunos autores consideran que la retractación es irónica y que exige por parte del lector una hermenéutica que descifre los medios que la escenifican. Sobre el empleo de la ironía como un arma retórica, véase R. Bürger, *Plato's Phaedrus: a defense of a philosophical art of writing*, University of Alabama Press, 1980.

10 S. Benardete, *The Rhetoric and Morality of Philosophy*, Chicago University Press, 1991

1. La escritura de los políticos: el antierotismo de la ley (257b9-258d6)

Al finalizar la palinodia, Sócrates dirige a Fedro una súplica que va a determinar si su discurso ha sido persuasivo. Sócrates estaría encantado de que Fedro, en su condición de amado de Lisias, le haga volver a la filosofía (257b4). En el fondo, confía en que Fedro se comporte con Lisias exactamente igual a como lo haría un amante de la belleza. El problema es que Fedro no tiene claro que Lisias deba desplazarse a la filosofía. Lisias merece un lugar entre los *logógrafos* porque se expresa bellamente y su disposición a escribir está motivada por el ansia de competir con otros como él. Pero esto no significa que Lisias quiera volverse un amante de la belleza y no le quede otra salida que entregarse a la filosofía. Lo único que Fedro tiene claro es que la palinodia de Sócrates ha sido incomparablemente más bella que el escrito de Lisias (257c2-4), aunque no haya servido para convencerle y tampoco parezca dispuesto a convencer a Lisias. El discurso de Sócrates es claramente superior (257c1-2), pero sólo permite poner de manifiesto la principal preocupación que Fedro siente por Lisias: «*El otro día un político le reprendió y reprochó por su ocupación precisamente, calificándole a lo largo de toda su reprimenda de «escribe-discursos». Así que tal vez por amor a su reputación se nos abstenga de escribir [...] Los que gozan de mayor influencia y respeto en las ciudades se abstienen por vergüenza de escribir discursos y de dejar obras debidas a su pluma, temiendo su reputación en la posteridad, no sea que vayan a ser llamados sofistas»*¹¹ (257c4-7, d5-9).

Lisias se ve obligado a hacer frente a la humillación de ser inferior a Sócrates, pero Fedro todavía contempla una opción peor para Lisias: la posibilidad de ver maltrecha su reputación al ser descalificado como un sofista para la posteridad¹². La respuesta inmediata de Sócrates es que la preocupación de Fedro olvida un detalle fundamental: nadie defiende la escritura con más fuerza que los políticos y nadie hace tanto por la ciudad como los *logógrafos* y los políticos que escriben leyes (257e1-6). Podría pensarse que el dar a una ciudad entera un código escrito constituye sólo una ambición política de los legisladores. Pero la escritura no es un medio neutro de preservar discursos y los sofistas que la ciudad critica son precisamente los encargados de escribir los preámbulos de las leyes. En estas circunstancias, resultaría extraño que la ciudad pudiera reprochar algo a la escritura de los sofistas sin reprocharse nada a sí misma. Lo cierto es que Sócrates jamás se enfrenta a la escritura porque cuestione su falta de neutralidad: lo único que pretende es pensar la relación que hay entre la escritura y la ciudad. Aunque esta cuestión es retomada al final del diálogo, el empeño fundamental de Sócrates es doble: por un lado, denunciar el contrasentido de que la *logografía* sea cuestionada por el propio poder político; por el otro, plantear la belleza, no como algo referido a la escritura en sí misma, sino a la índole pública de determinados escritos y, en particular, a su perpetuación en forma de leyes y decretos.

11 El texto que vamos a seguir es el fijado y traducido por Luis Gil: Platón, *Fedro*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

12 Fedro cree que el desprestigio de la *logografía* está asociado a la posibilidad de ser considerado un *sophistés* (257c4-7; d8). Pero *sophistés* tiene un carácter difamatorio que nada tiene que ver con Lisias. Fedro no sabe que *sophistés* significa experto y que Lisias ha de serlo porque sabe escribir discursos. Como Fedro desconoce el significado de *sophistés*, ignora igualmente lo que separa a Lisias de Sócrates: le basta con que Lisias no sea *sophistés* y sepa escribir, mientras que Sócrates, que podría ser *sophistés*, ni escribe ni está dispuesto a hacerlo aunque sepa.

Mientras Fedro piensa en discursos cuya eficacia persuasiva tiene una apariencia tan sofística que la posteridad no dudaría en calificarlos de sofísticos (257d4-9), Sócrates piensa en los discursos que prologan las leyes así como el tipo de inmortalidad que encuentra su forma apropiada en la ley (257e4-6). Fedro parece diferenciar entre lo que el *logógrafo* hace decir a la ley y lo que la ley dice por sí misma, como si al primero se le pudiera acusar de sofista y a la segunda se le pudiera retirar esta acusación al exponer en su preámbulo los motivos de su prescripción. Sócrates, por el contrario, reflexiona sobre lo que hace que la ley se presente a través de la escritura y la mayoría de los políticos desee estampar su nombre en la ley: «Cuando un orador o un rey, habiendo tomado el poder de un Licurgo, de un Solón o de un Darío, queda capacitado para llegar a ser un escritor de discursos inmortal en su ciudad, ¿no se considera a sí mismo como un ser semejante a los dioses, cuando aún está con vida, y no tiene la posteridad la misma opinión sobre él, cuando contempla sus escritos?» (258b11-c3).

¿Qué ocurre, pues, con los políticos? Sócrates asegura que les gusta considerarse semejantes a un dios (258b13: *isótheon*) y que la posteridad ejercite la misma creencia sobre ellos. El legislador parece imitar la naturaleza erótica del alma y concibe sus escritos como un vehículo para ser recordado. ¿Acaso no aspira a un tipo de belleza como la que tiene el amado cuando es capaz de suscitar en el amante el deseo de emular su divinidad? ¿Podría trazarse un paralelismo exacto entre la situación del amante respecto del amado y la situación de la ciudad respecto de la ley? Lo cierto es que el político que logra triunfar con su propuesta no sólo es venerado por la ciudad presente, sino que pretende hacerse venerar en la posteridad inscribiendo el nombre de aquellos que la alaban, ya sea el consejo o el pueblo. La cuestión es si la ley realmente aspira a que la ciudad sea tan bella como sea posible y transmite ese deseo a quienes aman lo bello. Sócrates no ofrece ninguna respuesta, pero el lector puede adivinarla en un pasaje significativo del *Simposio* donde se aborda precisamente la relación entre la ley, el *éros* y la belleza (208e2-210d6).

Efectivamente, en la Scala Amoris trazada por Diotima encontramos una referencia decisiva a la función procreadora de los legisladores. Entre los que creen perpetuarse a través del cuerpo y los que buscan exclusivamente la *philotimía*, el deseo de honor o fama inmortales, los legisladores se presentan como ejemplos de fecundación en el alma de los jóvenes del amor por la ciudad (209c1-e9). Además de Licurgo y Solón, Diotima cita a Homero y Hesíodo, así como «a otros hombres que han creado un gran número de bellas obras y han engendrado excelencias de toda clase» (209e1-3). Los legisladores aspiran a que la ciudad se reproduzca eróticamente y hacen depender la perennidad o inmortalidad de la ciudad de la contemplación de los *nómoi*. Situados en la belleza del alma, *theoreîn* es la acción primordial que Diotima especifica en los comportamientos y leyes (210c3-5). El *theoreîn* promovido por el legislador es, por supuesto, el amor a todas las costumbres de la ciudad virtuosa. Pero se trata de un amor meramente productivo, orientado hacia una belleza particular, que oculta el ascenso a la belleza en sí que Diotima dirige como una exhortación al joven Sócrates. Tan pronto como el amante contempla la belleza en leyes y comportamientos, deja de ser un amante para convertirse exclusivamente en un espectador.

Es cierto que la Scala Amoris está diseñada de un modo tal que, al contemplar la belleza, el *kalós*, de comportamientos y leyes, el amante pueda darse cuenta de la belleza insignificante (210e5: *smikrón*) del cuerpo. Pero el mismo paso se repite en el estadio superior cuando el joven Sócrates es desviado por Diotima de la pederastia y es situado ante

una belleza cuya presencia convierte la belleza de la ley en algo igualmente insignificante (210e6-d6). La Scala Amoris se da como una secuencia de estadios cuya gradación es posible mediante la negación de cada una de las bellezas individuales que pugna por establecerse como máximo deseable¹³. La propuesta de Diotima tiene a la belleza en sí como objetivo último del amante y, en consecuencia, apela al joven Sócrates a abandonar la belleza de los comportamientos y las leyes como un fin que empequeñece *éros* (211d1-212a6)¹⁴. En las palabras de Diotima, la ciudad que se reproduce según el alma de los legisladores procura una filiación más bella que la que engendran los cuerpos bellos, pero esto no significa que la belleza sea immortalizada por la ley. Al contrario, la ley se presenta ante la ciudad estableciendo un vínculo que nadie parece poder discutirle: el modelo que sirve para comprender su relación con la ciudad es precisamente la relación entre los hijos y su padre, es decir, una relación basada en la sumisión a una autoridad (209c7-e4).

En el *Critón*, las Leyes se encargan de recordar a Sócrates que lo han criado y lo han educado en virtud de las leyes que obligaban a su padre a instruirlo en gimnasia y música (50d1-e1). La conclusión del argumento es que, en virtud de lo que han hecho por él, Sócrates es su vástago y su esclavo y, por lo tanto, no hay igualdad entre ellos: por este motivo, Sócrates no puede hacerles legítimamente lo que ellas le hicieron, así como no sería legítimo que hiciera a su padre lo mismo que éste le hizo, o, de ser esclavo, que respondiera a los actos de su amo con otros de la misma naturaleza (50e2-51a7). Porque la ciudad es más venerable y los dioses y los hombres de buen juicio la tienen en más alta estima que a la madre, al padre y a los antepasados. La ciudad comunica su inmortalidad a las leyes y pueden decir que, a causa de lo que han hecho por Sócrates, este se ha convertido en un descendiente (51a8-c5). Por consiguiente, la obediencia incondicional a las leyes tiene un fundamento bello: el hecho de que han engendrado y criado a sus ciudadanos les basta para justificar su exigencia de sumisión absoluta. Al afirmar que la ciudad es más venerable que el padre y el madre, impiden preguntar si hay una belleza más venerable que la belleza de la ciudad. La ausencia de *éros* en el *Critón* se refiere al principio de que cada ciudadano pertenece a las leyes en cuerpo y alma: ni siquiera es preciso que las leyes persuadan ya que la obediencia de cada ciudadano tienen el carácter de una bella deuda contraída con ellas. Como sugiere el *Fedro*, la diferencia entre cualquier escrito que busca persuadir y la ley es que la ley ya

13 Sobre el *máthema* de la belleza como un aprendizaje de lo que en las diferentes estadios es un aspecto particular de la belleza, véase Seth Benardete, *On Plato's Symposium*, The University of Chicago Press, 2001, pp. 179-199 y Jordi Sales, *A la flama del vi: estudis sobre l'ensenyament platònic II*, Barcelonasa d'edicions, 1996, pp. 83-107.

14 Diotima tampoco trata de convencerle de que se mueva de la belleza de los comportamientos al *mathema* de la belleza y sus implicaciones noéticas en la ciudad. Esto no sucede porque, dicho de un modo breve, el *Simposio* no es *La república*. Pero la sombra proyectada por el *Simposio* es tan alargada que convendría interrogarse si la ciudad perfecta de *La república* es tan bella como parece ser. Una ciudad que se ve obligada a someter el *éros* de los gobernantes a límites externos, políticos, o sea, a las leyes, es una ciudad que no es capaz de forjar su alma en la belleza. Las leyes jamás se erigen en la ciudad ideal de Glaucón para despertar el amor de los gobernantes por la belleza, sino como una estrategia política de control o inhibición de su *éros*. Sobre el fracaso de la educación en *La república* y el desamor del gobernante por la ley, véase José Manuel Bermudo, «Platón y Hume: cercanos en lo importante», *Ágora. Papeles de Filosofía*, vol. 11, nº1 (1992), 149-162. Sobre la identificación de la ciudad utópica de *La república* con la ciudad ideal de Glaucón, véase Theodor Ebert, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Walter de Gruyter, 1974; Ales Havlíček, «La crítica de Platón al concepto de *politeia* de Glaucón en el libro V de *La república*», *Comprendre* vol. 5 núm. 1 (2003), 5-19 y Nemrod Carrasco, «*Pleonexia*: El centro ausente de *La república*», *Dáimon: Revista de Filosofía* núm. 45 (2008), 71-83.

ha persuadido y apenas quedan rastros en su escritura de los medios que ha empleado para persuadir. El político se limita a poner su nombre detrás de quienes la defienden hasta el punto de identificar la belleza con este acto¹⁵.

No es de extrañar, pues, que cualquier discurso redactado aspire al status propio de la ley, ya que es muy fácil que el autor de un escrito cualquiera tenga garantizada su inmortalidad al admitirse de antemano su belleza. La conclusión del pasaje central del *Fedro* consiste en insinuar que la transmisión de la belleza certificada en la presencia de un nombre sólo se puede efectuar en la ley y que su transmisión dentro de ella sólo puede tener lugar si se acoge la belleza tal como se acata a una autoridad. Es posible que la principal objeción de Sócrates tenga menos que ver con la pretensión divina del legislador que con la incapacidad de la ley escrita para inspirar el deseo por la belleza. La aparente malicia de Platón consiste precisamente en ocultar esta enseñanza decisiva bajo la forma de una «digresión» en el centro mismo del diálogo. A cualquier lector podría ayudarle en este momento decisivo del *Fedro*, justo cuando el sol se encuentra sobre el cenit, que Sócrates ilustrase el modelo escritural opuesto a la ley. Pero prefiere guardar silencio acerca de esta cuestión y pone fin abruptamente a un tema tan comprometido y difícil de manejar como éste.

2. El relato de Theuth y Thamus (274c1-275c5)

El centro del diálogo nos llama la atención sobre un tipo de belleza que hace deseable la ley porque permite a los políticos lograr lo que sólo los dioses han logrado. La ley es un invento humano que sirve para divinizar el alma y supone un tipo de inmortalidad que parece compatible con la ciudad. Pero que el alma de los legisladores sea inmortal no significa que sea verdaderamente erótica. La ausencia completa de Sócrates en un diálogo como *Las Leyes* basta para corroborar que no puede haber un amante de la ley y que la ley no puede imitar a un amante como Sócrates¹⁶. Mientras la escritura platónica pretende restituir el arte amatorio socrático, el intento de relacionar ley y éros se antoja más bien problemático en el *corpus platónico*¹⁷. En el *Fedro*, el rechazo incondicional de los legisladores por parte

15 El error es creer que esta forma de inmortalidad derivada de la escritura es exclusiva del político: aunque el político cree firmemente en ella, Sócrates sugiere otras posibilidades de inmortalizar al autor de un escrito sin necesidad de estampar su nombre. El escritor de discursos puede fijar su identidad mediante la singularidad del «estilo», lo que plantea un inquietante interrogante al lector del *Fedro*, el diálogo platónico que mejor ejemplifica la ausencia de estilo.

16 Así como el *Fedro* se ocupa de la escritura, *Las Leyes* se ocupan de los *nómoi* en el sentido estricto de su codificación escrita. Sócrates no está presente en *Las Leyes* porque no parece estar interesado en la elaboración de un código escrito, y lo que caracteriza al *Fedro* es precisamente la denuncia socrática de la inferioridad de la escritura frente al diálogo. Sobre *Las Leyes* como un ejemplo platónico de imitación subversiva, véase Seth Benardete, *Plato's Laws: The Discovery of Being*, University of Chicago Press, 2000 y Leo Strauss, *The Argument and the Action of Plato's Laws*, University of Chicago Press, 1975.

17 Entre la inmensa bibliografía sobre el problema político de la ley en Platón hay algunos textos que no deben olvidarse, entre los que citamos: E. Barker, *Political Thought of Plato and Aristotle*, London, 1906; A. Laks, *La filosofía política de Platón a la luz de Las Leyes*, UNAM, Mérida, 2007; J. De Romilly, *La Loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris, 1971; G. Morrow, «Plato and the Rule of Law», *Philosophical Review* 50 (1941), 105-27; F. Lisi, «Fundamentación de la ley en el Político y las Leyes», *Ethos. Revista de Filosofía Práctica* 8 (1980), 130-154; Z. Planninc, *Plato's Political Theory: Prudence in the Republic and the Laws*, Columbia, 1991; M. Schofield, *Plato. Political Philosophy*. Oxford University, 2006; L. Strauss, *Estudios de filosofía política platónica*, Amorrortu, 2008; Anthony Wozzley, «Plato and the Need for Law», *Philosophical*

de Sócrates está íntimamente ligado a su apasionado discurso a favor de *éros*. Más dudas plantea la posición de Fedro que, de haber prestado atención a Sócrates, debería desconfiar del erotismo imitado por la escritura política si resulta que ha de incluir algún tipo de auto-*idad*¹⁸. El relato de Theuth y Thamus pone el acento en esta cuestión.

Sócrates comienza el *mýthos* con una referencia a la tradición oral: «oí un decir» (274c1: *akoé*). A los oídos de Sócrates llega una verdad que está fuera de su alcance, que viene de los antiguos (*tôn protéron*). Sócrates no ve la verdad, sino que la oye de oídas (274c1-2) y decide transmitírsela a Fedro a través de un relato (274c2-3). Lo primero que llama la atención es la peculiaridad del lugar al que hace referencia el «oí decir» de Sócrates, así como la identidad de los dioses que intervienen en el mito. Contrariamente a lo que cabría esperar, el relato atribuye la invención de la escritura a un dios egipcio llamado Theuth. El propio Heródoto sostiene que los egipcios no conocieron ningún dios con forma humana en 11.340 años, aunque contaban que los dioses habían gobernado en Egipto y habían convivido con los hombres hasta Tifón (2.142-144). Hay que imaginarse, pues, un tiempo y un lugar remotos en que los dioses gobernaban a los hombres directamente y no había necesidad de una legislación que les recordara la presencia de una teocracia. Si a esto añadimos que las leyes más sagradas entre los griegos son *ágraphai* (Sófocles, *Antígona*, 454-55), resulta que la sola posibilidad de que Theuth fuera un dios griego impediría automáticamente codificar una ley divina¹⁹. Quizás por esta razón el relato se decante por un dios egipcio que habla, escribe y es capaz de distinguir entre ambas cosas²⁰.

Mientras Theuth acude a Thamus con el propósito de que sus *tékhnai* lleguen a todos los egipcios²¹, Thamus es el gobernante que está dispuesto a examinar la utilidad (274d8: *opheilían*) de estas invenciones. El hecho de que Thamus se presente como el único que puede juzgar muestra, de entrada, que la inventiva no posee el carácter de la crítica sino el de la

Quarterly 60 (2010), 373-395. Merece especial consideración por su abundante bibliografía el libro de Lucas Soares, *Platón y la política*, Tecnos, Madrid, 2010. Digamos de pasada que cualquier tentación de identificar una doctrina platónica de la ley en diálogos tan dispares como el *Minos*, la *Apología de Sócrates*, el *Critón*, la *República*, el *Político*, el *Teeteto* o *Las leyes* debe quedar suspendida a la espera de que sea la lectura autónoma de cada diálogo la que diga, finalmente, hasta qué punto la relación entre ley y *éros* es una constante de la enseñanza platónica o si hay una evolución de esta enseñanza. Los intérpretes olvidamos con frecuencia que los diálogos platónicos no son tratados filosóficos, sino una representación dramática con una dimensión claramente alusiva y una escenografía y unos componentes narrativos que conviene respetar en su integridad.

- 18 Sócrates sugiere que la divinización del legislador es el único acuerdo posible entre el *éros* y la ley. La ironía radica en que esta ansia de inmortalidad equipara la escritura política a la ley no escrita, que excluye cualquier legislador humano. El juego platónico consiste en guardar silencio acerca de las leyes no escritas y en atribuir a un dios la invención de la escritura.
- 19 La ley no escrita de los dioses siempre es superior a la presunción de los hombres, al punto que no es casualidad que en ninguna tragedia como *Antígona* las leyes humanas se enfrenten tan directamente a las leyes divinas, con las consecuencias político-religiosas que se derivan de ello. Recordemos que *Antígona* cuestiona el bien encarnado en la ciudad porque ella misma subvierte la ley por *éros*.
- 20 Sobre el carácter político de esta distinción y la incompreensión derridiana de la escritura platónica, véase S.Rosen, *Hermeneutics as a politics*, Oxford University Press, 1987 [Traducción catalana, *Hermenèutica com a política*, Barcelonesa d'Edicions, 1992].
- 21 Theuth es conocido por inventar los números, el cálculo, la geometría, la astronomía, junto a la escritura, el juego de las damas y los dados. De las siete *tékhnai*, sólo las cuatro primeras son serias, mientras que el resto se pueden considerar juegos. No sabemos si a Thamus le hubiese preocupado la indolencia que supuestamente fomentan los juegos. En todo caso, Fedro está obligado a recordar que el relato de Theuth y Thamus no es un juego y que, como tal, está ajustado a un determinado tipo de alma, quizás la suya.

opinión: Thamus alaba o reprueba los inventos según su razonamiento, como si la apariencia de su utilidad perteneciera a Theuth, y no a Thamus o a cualquiera que piense utilizarlos con arreglo al criterio de Thamus²². Sócrates jamás expone los argumentos que expone Thamus para la alabanza o la reprobación de cada uno de los inventos, «*porque tendríamos que disponer de muchas palabras para tratarlas todas*» (274e3). Tampoco sabemos lo que condujo a Theuth al descubrimiento de las letras. Lo único que tenemos es el diálogo entre el inventor de la escritura y el crítico que debe decidir sobre su utilidad.

Theuth pretende que la escritura, además de fijar los recuerdos de un momento, puede ponerlos a disposición del conjunto de los hombres letrados de cualquier tiempo (274e4-7). El invento de Theuth tiene una función terapéutica porque apunta a una re-memoración total; significa que ya no hay nada en la tradición que se resista a ser recordado, que los egipcios pueden reconocer por entero su pasado. Platón se aproxima a este mismo motivo en el *Timeo* cuando Critias evoca la historia de Solón en Egipto tal como se lo había contado su abuelo (20d7-27d4). Después de haber escrito sus leyes, Solón se embarca para Sais y decide interrogar a los sacerdotes egipcios sobre sus tradiciones más antiguas. Como teme que no se le comprenda bien, «*les habla de Foroneo, del que se dice que es el primer hombre, y de Níobe. Y respecto de Deucalión y de Pirra cuenta los mitos acerca de cómo sobrevivieron al diluvio y de las generaciones que le siguieron. Y en base a la cuenta de éstas intenta calcular cuántos años habían transcurrido desde entonces*»²³ (22a1-b3). Es llamativo que el legislador ateniense no necesite la escritura para reconstruir la historia de una ciudad cuya genealogía se remonta al último gran cataclismo, mientras que los sacerdotes de Sais conocen con absoluta certeza que antes de aquella catástrofe ya había una Atenas²⁴. La verdadera historia de la primera Atenas, lejos de estar marcada por la oralidad y por el trabajo de la memoria, como convendría a un «relato tradicional», está referida íntegramente a la escritura. Los sacerdotes y los escribas registran todo lo bello que ha ocurrido por doquier en la tierra habitada (24e1-2). Para los egipcios, el arte de la escritura no tiene defecto alguno, compone el pasado de un modo íntegro y verdadero, como si el olvido y la opinión fueran automáticamente equivalentes a la sustancia de un relato modelado oralmente por la tradición.

Lo que Thamus debe valorar es justamente la posibilidad de que su ciudad sea objeto de una rememoración genealógica como la que hace posible la escritura. En última instancia, éste podría ser uno de los principales ofrecimientos de Theuth: que la fijación precisa y exhausta de un relato fundacional sea automáticamente equivalente a la verdad del relato así fijado. La respuesta de Thamus se limita a presentar la consecuencia inversa: la verdad inalterada en el relato escrito no sólo no reportará ningún incremento de la memoria sino, al contrario, «*traerá olvido en las almas de quienes lo hayan adquirido, ya que descuidarán el*

22 Derrida (1997, 128):

«*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*»

23 Traducción de Conrado Eggers Lan: Platón, *Timeo*, Colihue Universidad, 1999.

24 Véase M. Detienne, *La escritura de Orfeo*, Península, 1990. Al procurar la posibilidad de una fidelidad literal a los orígenes, Solón descubre lo que sólo es dado a conocer a los egipcios: una Atenas primitiva de leyes perfectas con sus clases sociales estrictamente distintas (sacerdotes, guerreros, artesanos y productores) y una heroicidad desmedida capaz de retar al terrible ejército de la Atlántida. El *lógos* egipcio contiene el himno más apropiado en alabanza de la ciudad ateniense original. La Atenas que Solón descubre se convierte así en el modelo más bello que podría imitar la ley y que los egipcios no han dudado en plasmar en sus instituciones.

cultivo de la memoria: poniendo su confianza en la escritura, rememorarán las cosas desde afuera, gracias a unas huellas ajenas a ellos, y no desde dentro y gracias a sí mismos» (275a2-6). Para Thamus, el olvido comienza precisamente en el punto en que el ejercicio y el cultivo de la memoria son excluidos por las huellas externas que la suplantán. Es sólo entonces cuando emerge el verdadero efecto del invento de Theuth; para que ese efecto se produzca basta con reducir el conocimiento a lo que sólo la escritura hace visible, de manera que lo único que permanezca en el alma sea la impresión externa de sus huellas²⁵.

Mientras Theuth valora su invento diciendo lo contrario de lo que es capaz, Thamus determina el valor de la escritura de un modo *maieútico*. Es cierto que Thamus apenas desarrolla el sentido de la oposición adentro/afuera del que hace depender su rechazo frontal de la escritura, pero el alcance de su verdadero efecto se refiere inequívocamente a Fedro, cuya autoignorancia es tan amplia como su confianza en la letra escrita. Fedro concibe la escritura como un mero soporte a la nuda memorización de discursos bellos y piensa el conocimiento desde la pura ejercitación retórica²⁶. La crítica que Sócrates pone en boca de Thamus hay que entenderla en este preciso sentido. En el fondo, se trata de la crítica de Sócrates a Fedro, que se relaciona con la memoria de un modo externo y es incapaz de autoconocerse²⁷. Mientras Thamus sitúa la verdadera sabiduría en la reminiscencia, que Sócrates identifica con el movimiento de ascensión del alma (249e5-250c8), el carácter memorístico de la escritura produce un ascenso aparente del alma y tiene que ver con la falsa sabiduría de quienes creen ser amantes de lo bello²⁸. Esta oposición se agudiza en la conclusión del argumento: «Así que, no es un remedio para la memoria, sino para suscitar el recuerdo lo que es tu invento.

25 De hecho, las técnicas mnemónicas de carácter *eidético* como la supuestamente ideada por Simónides tuvieron su aplicación no en la poesía, sino en el género preferido por Fedro: la oratoria. En los tratados de retórica, la memoria se presenta como *tékhnē* y ocupa un lugar preeminente. Plinio dice que el arte de la memoria «permitía repetir con idénticas palabras lo que se había oído». Pero la repetición exacta sólo es posible cuando se recurre a un original. Sin dependencia de un texto escrito, la exactitud, la identidad, carecen de sentido.

26 En la escena inicial, Fedro se encamina fuera de las murallas de la ciudad para recitar el discurso que ha oído de Lisias en casa de Mórico y no duda en llevarse el texto escrito para que le sirva de apoyo (227b5-6). Fedro estaría encantado de poder incorporar completamente este *lógos* y hacerlo pasar como suyo, pero el encuentro con Sócrates desbarata sus planes y decide esconder el escrito de Lisias bajo su manto: Sócrates es un amante de los discursos bellos y Fedro sabe que puede arrastrarle a donde quiera mientras no pueda acceder al escrito de Lisias. El brillo de su exhibición retórica depende de este ocultamiento. Sobre la importancia de la escena preliminar del Fedro, véase A. Motte, *Prairies et jardins de la Grèce antique*, Bruxelles, Palais des Académies, 1973; E. Wycherley, «The scene of Plato's *Phaedrus*». *Phoenix*, 17, 1963, pp. 88-98 y Nemrod Carrasco, «La escena inicial del Fedro: un ejemplo de thásos filosófico», *Themata. Revista de Filosofía* 44 (2011), 147-161.

27 ¿Acaso no es una crítica de este tipo la que Platón evoca, en el *Fedón*, cuando define la filosofía como una *meleté thánatou* (67e y 81a), una disciplina o un ejercicio de muerte que consiste básicamente en rememorar? La *meleté thánatou* todavía conserva el carácter de una *meleté mnemes*, como lo atestigua Thamus cuando indica que sustituyendo el esfuerzo propio de la rememoración por la confianza en huellas externas al alma, ella permitirá introducirse al olvido por *ameletesia mnemes* o ausencia de ejercitación de la memoria. Creemos que éste es el sentido de la crítica platónica que el *Fedón* dirige contra la reminiscencia del socratismo pitagórico. Proclo (*in Tim.* 38) conecta esta crítica con el viejo reproche heraclitiano a la sabiduría pitagórica y compara la *anamnesis* de las vidas anteriores de los pitagóricos con la *istoria* conservada escrupulosamente por los sacerdotes egipcios como remedio contra el olvido.

28 Bastaría observar lo que el segundo discurso de Sócrates nos dice sobre la belleza como evocadora del deseo por la verdad. Para el amante de lo bello, sólo hay reminiscencia si la verdad se presenta como algo deseable. Pero ese deseo se encuentra ausente en una escritura que apele exclusivamente a sus huellas e impida recordar. Esto implica que la escritura es peligrosa para aquellos que, como Fedro, no saben amar la belleza y se creen bellos.

Apariencia de sabiduría y no sabiduría de verdad procuras a tus discípulos. Pues habiendo oído hablar de muchas cosas sin instrucción, darán la impresión de conocer muchas cosas, a pesar de ser en su mayoría unos perfectos ignorantes; y serán fastidiosos de tratar, al haberse convertido, en vez de sabios, en hombres con la presunción de serlo» (275a7-b3).

Lo que enseña a tener inteligencia en general es el diálogo y no el *lógos* del docente. Por muy experto que sea el docente, éste ocupa el lugar del libro y sólo aparentemente transmite conocimiento. Sócrates expone el relato de Theuth y Thamus para deshacer justamente la falsa sabiduría de Fedro y contrarrestar su obediencia a la escritura como una forma de suplantación de la reminiscencia; el vehículo empleado por Sócrates no es otro que la imagen de un gobernante que no necesita la escritura para que lo bello quede registrado en la ciudad. De este modo, Platón recupera el momento central del diálogo en el que Fedro debía problematizar tanto la belleza de la ley como el erotismo de quienes se sirven de ella. Sócrates insinuaba que los escritores de discursos conocen el arte de decir las cosas bellas y responden al erotismo de los legisladores, que ansían la inmortalidad antes que pensar en una ciudad bella. El invento de Theuth corre el riesgo de que la sabiduría del gobernante sea reemplazada por la ignorancia del *logógrafo*, cuya imagen de lo bello no tiene aparentemente ninguna consecuencia para la ciudad²⁹. Pero su consecuencia no aparente es la ley y su opositor más firme es Sócrates, el amante que se niega a escribir.

Además de la inmortalidad por la que suspiran los legisladores atenienses, Thamus tiene a su alcance la posibilidad de plasmar en una ley las condiciones inamovibles de una ciudad bella. El problema es que una ciudad donde sea bello amar la ley exige que su obediencia se induzca a los analfabetos y Thamus no es ajeno a los riesgos que puede suponer una ciudad habilitada exclusivamente para pronunciar los signos de la escritura e incapaz de dejar tras de sí otras huellas que no sean las meramente escritas. Como Fedro se considera un amante de la escritura, lo más probable es que se entregue a la ley con la misma facilidad con la que la ciudad probablemente acepte el invento de Theuth de no mediar la sabiduría interrogativa de Thamus. El principal motivo por el que Sócrates debe hacer una interpretación del relato es evitar esta consecuencia indeseable, aunque sea prácticamente improbable que Fedro llegue a desconfiar de la letra escrita. Ni siquiera cabe esperar que se atreva a cuestionar la verdad de la interpretación de Sócrates³⁰.

3. El silencio de la escritura y su falta de discriminación (275c6-e8)

A Sócrates le hubiera gustado que Fedro entrara en diálogo con el relato, pero Fedro opta por interrumpir a Sócrates y acusarle de inventar la historia, como si lo único realmente

29 El *logógrafo* sabe que su *tékhnē* habría de ser el mejor de los manuales de retórica para los legisladores: dada la naturaleza de los ciudadanos, el legislador sabría a qué tipo de discursos persuasivos acudir para hacerlos desear lo que cualquier ciudad desea (270b8). Su *tékhnē* sería neutra a lo justo y a lo injusto y podría ser empleada fácilmente tanto por el educador como por el corruptor.

30 En este punto cabe percibir la debilidad fundamental del planteamiento de Derrida, que identifica la voz imaginaria de Thamus con la crítica de Platón a la escritura: «Platón, por boca del rey...» Este presupuesto le obliga a ignorar la diferencia entre Platón y Sócrates: Sócrates, aparentemente, toma las críticas de la escritura con la suficiente seriedad del que jamás escribe, mientras Platón escribe su propia crítica en el diálogo. De haber apreciado esta ironía, Derrida podría haberse preguntado si Platón no pudo haber escogido la forma del diálogo como un modo de responder a los cargos contra la escritura que él mismo escribe. En esta línea se expresa D. Hyland, *Questioning Platonism*, State University of New York Press, 2004, pp. 1-15.

determinante para él fuese dar cuenta de la autoría del relato. Fedro tiene razones para valorar la retórica de Sócrates (275b4-5), ya que el relato impide hacer cualquier pregunta referida al autor y a su procedencia (275c1-2) y sólo permite preguntar si Thamus dice la verdad (275c3-4). A Sócrates se le puede reprochar que esta prohibición no sólo viole los principios fundamentales de la retórica, sino que lleve consigo la autoridad de un relato cuya verdad no admite persuasión alguna. Pero Fedro tampoco parece dispuesto a cuestionar la enseñanza que pueda extraerse de él. Como dice Sócrates: «*A los hombres de entonces, como no eran sabios como vosotros los jóvenes, les bastaba en su simplicidad con oír a una encina o a una piedra, con tal que dijese la verdad. Pero a ti tal vez te importa quién es y de dónde es el que habla. Pues no atiendes únicamente a si las cosas son tal como las dice o de otra manera*» (275b8-c3). Al estar acostumbrado a escuchar a quienes dicen que saben, Fedro está igual de preparado para escuchar la interpretación de Sócrates como una interpretación autorizada. Poco importa lo que Sócrates diga: al igual la verdad proferida por «las encinas o las piedras» (275b6-7), lo contado por Sócrates será la verdad, por el mero hecho de contarlo.

Después de las objeciones de Thamus, Sócrates comienza su interpretación del siguiente modo: «*Así pues, el que piensa que ha dejado un arte por escrito, y el que, a su vez, lo recibe como algo que será claro y firme por el hecho de estar en letras, rebosa en ingenuidad y, en realidad, desconoce la predicción de Ammón: creen que las palabras escritas son un medio, para el que las sabe, de recordar aquellas cosas sobre las que versa el escrito*» (275c6-d2). La aparente firmeza de la letra provoca una ingenuidad parecida a la que los antiguos tuvieron frente a la verdad pronunciada por las encinas o las rocas. La escritura no añade claridad ni firmeza a lo que dice; a lo sumo, despierta en el alma del lector ese fondo de lo que ya sabe y que tan naturalmente queda ceñido al ámbito delimitado por la letra. El caso ejemplar de este tipo de ingenuidad se puede encontrar en los legisladores, que confunden lo inmóvil con lo claro y firme. Basta con recordar el argumento de Clinias sobre la autoridad de la ley y la obligación del aprendiz lento de estudiarla hasta que la entienda y no la descarte de antemano como un galimatías incomprensible (*Leyes* 890e8-a8). La inmutabilidad de la escritura asegura la permanencia de la ley, de modo que puede volverse sobre ella tantas veces como sea preciso. Aquí lo sorprendente es que, a pesar de su aparente firmeza, la ley no se encuentre en disposición de responder cualquier cuestión que pueda plantear un aprendiz perplejo. De hecho, Clinias es incapaz de imaginar una situación en la que haya interpretaciones necesariamente divergentes. Le resulta mucho más fácil acatar la ley —y así no tener problemas con ella— que tratar de refutarla si contiene algún razonamiento incorrecto. La crítica de Sócrates se aplica a Clinias y, por supuesto, a un escrito como la ley, que difícilmente puede hacer recordar a quienes ya saben de qué habla.

Hay dos objeciones que parecen imponerse por sí mismas en relación con la escritura que ya no son de Thamus, sino que responden a la interpretación de Sócrates. La primera objeción es que los escritos son como los productos de la pintura (275d4-5); parecen vivos, pero si se les pregunta permanecen silenciosos (275d5-7). Lejos de inducir sabiduría, renuncian con demasiada facilidad a inculcarla, incluso por muy aparente que sea, ya que siempre significan una misma cosa (275d8-10). La segunda objeción es que los escritos no saben cuándo hablan, a quién hablan y dependen continuamente del auxilio de su autor (275d10-e7). Así como la primera objeción reproduce fielmente la imagen de Fedro y muestra lo que sucede cuando un escrito no es erótico, la segunda objeción es, en sí misma, la crítica que

Sócrates podría hacer extensiva a un tipo de escritura como la ley, que necesita recurrir a los *logógrafos* para ocultar su indefensión. A mi juicio, las dos objeciones constituyen los dos aspectos de una misma crítica: el problema de la escritura que no suscita el deseo por la belleza es que no es retórica, mientras que la retórica de aquellos que desean presentar la ley como algo bello apenas puede ocultar el problema de su autoridad. La respuesta a ambos casos nos remite nuevamente al centro del diálogo³¹.

El aspecto principal de la primera objeción es que un escrito no puede pensar ni puede responder todas las cuestiones que se le puedan hacer. Ni siquiera algo tan vivo como el relato egipcio de Sócrates parece haberlo conseguido, lo cual significa que es tan defectuoso como la propia escritura que Sócrates critica. El hecho de que en griego escribir y pintar se digan igual (*graphê*, *graphein*) permite trazar una analogía entre la pintura y lo que ha intentado hacer Sócrates con el relato³². La función del pintor es persuadir al espectador de que la imagen que ve es tan real como su referencia. Lo mismo puede decirse de Sócrates, cuyo relato ha hecho una imagen tan perfecta de Fedro que podría confundirse con su alma. Aunque el método que ha seguido Sócrates para persuadir a Fedro no ha sido distinto del de la pintura (275d4-9), lo cierto es que su imagen no habla para Fedro y tampoco puede explicitarse como quizás lo haría un pintor. El problema de la imagen de Sócrates es que sólo puede valer como tal en tanto que Fedro la entienda referida a sí mismo: el que sea bella o no depende únicamente del deseo de Fedro por preguntar y entender lo que quiere decir³³. La presencia de *éros* podría hacer que Fedro se dejara comportar como la mala escritura, que apenas puede recordar porque se sabe de antemano lo que siempre significa,

31 De acuerdo con esto, el hecho de que el *Fedro* permita expresar su ruptura respecto de un modelo escritural como la ley se ha de entender como lo más opuesto posible a cualquier indicación interpretable en el sentido de que el centro de la enseñanza de Platón no esté en sus diálogos, sino en algún tipo de enseñanzas no escritas. Aquí no se discute que haya acceso a enseñanzas no escritas de Platón ni los resultados de las investigaciones en esta línea. El tipo de ruptura del que aquí se trata no tiene nada que ver con medio alguno que pudiera constituir una alternativa frente a la escritura. Lo falto de belleza no es «escribir», sino desacreditar a *éros*, ya que la ley es esencialmente antierótica e incapaz de contener la belleza en un grado significativo. Sobre la interpretación tubinguense del *Fedro*, véase: H. J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milano, 1982; K. Gaiser, *Platone como scrittore filosofico*, Bibliopolis, Napoli, 1984; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehren*, E. Klett, Stuttgart, 1968; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Università del Sacro Cuore, Milano, 1989; T.A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin, 1985. En contra de esta línea interpretativa, merecen destacarse los argumentos de W.Kühn en: «Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer Deutung von Phaidros (278b8-e4)», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, LIII (1999), pp. 259-67 y *La fin du Phedre de Platon. Critique de la rethorique et de l'écriture*, Florencia, Olschki, 2000.

32 Podríamos pensar que Sócrates es demasiado condescendiente con Fedro al describir la escritura como una cosa viva. Pero cuando Simónides dice que la poesía es una pintura que habla no hace más que explicitar este modelo. Naturalmente, para poder equiparar poesía y pintura, Simónides ha de concebir el *lógos* de un modo secularizado, es decir, como una imagen cuya visualización depende de la escritura. De hecho, al mismo tiempo que equipara la poesía con la pintura, afirma su superioridad: la pintura es como la poesía, pero no puede hablar, mientras que la poesía es como la pintura, con el añadido de que es una imagen elocuente. La escritura está viva para Fedro porque la entiende con arreglo a esta imagen pictórica del habla.

33 El silencio de la pintura es equivalente a las respuestas formularias de la retórica, que presuponen la ausencia de novedad en las preguntas. La interrogación, por el contrario, es bella si desea conocer lo que no conoce de antemano. Esto es justamente lo que la pintura de Sócrates sólo puede dar a entender. Es posible que sea una delicia a los ojos de Fedro, pero si no dice nada es por la propia incapacidad de Fedro de interrogar la imagen y hacerla hablar. Más aún, parece como si la imagen sólo se añadiera al alma de Fedro como una bella tipografía.

pero el encanto de la escritura es tan poderoso que ni siquiera el reflejo de su propia imagen es capaz de desencantarlo.

La segunda objeción de Sócrates tiene que ver con la idea de que la escritura está a disposición de todo el mundo. Al de ser de naturaleza pública, cualquier cosa que se dé por escrito, al menos en un libro, parece necesario que esté al alcance tanto de los lectores competentes como de los lectores incompetentes. La ley representa un caso semejante ya que las almas a las que se dirige no tienen por qué ser expertas ni tienen por qué exigirle conformidad en cada uno de los casos (*Político* 294a10-c9)³⁴. Mientras la ley sea tan indiscriminada como infinitamente múltiple difícilmente podrá ajustarse a todas las almas bajo cualquier circunstancia³⁵. Como indica Benardete, el hecho de aceptar esta objeción podría sugerir que la escritura debe ser tan defectuosa como inevitablemente cambiante, pero en realidad sólo resulta verdaderamente peligrosa en dos casos: si el alma del lector permanece indefensa frente a ella o se vuelve autoritaria sin más³⁶. La primera cuestión sólo plantea un problema cuando el carácter de la escritura coincide exactamente con el tipo de alma del lector. Una coincidencia perfecta entre el escrito y la naturaleza del destinatario es muy aduladora y cualquier lector que ignore este riesgo está en condiciones de sucumbir a la retórica³⁷. La segunda cuestión se refiere a la incapacidad de un escrito para defenderse a sí mismo, lo que ocurre claramente en el caso de la ley, que es autoritaria y no soporta que le lleven la contraria³⁸. La paradoja es que la ley muestra su propia indefensión cuando se ve obligada a recurrir al padre-logógrafo para que lo defienda.

34 Sin embargo, lo que distingue a la ley es su afán por ser obedecida, haciendo caso omiso de aquel que se le ocurra algo nuevo y mejor. Como reconoce el joven Sócrates, las leyes «nos tratan así» porque nos tratan *atekhnôs*. El legislador no puede atribuir a cada uno lo que le conviene si se trata de un grupo numeroso, de ahí la apuesta por la competencia técnica del político y la superioridad de su saber respecto de la ley en el célebre símil de la política como navegación (*Político* 296e4-297b3). La conclusión del Forastero es taxativa: el legislador puede tratar de imitar la *tékhnē politiké* del hombre regio, pero, desprovisto de este saber político, convierte esta imitación en una sombra de la verdad (*Político* 301a1-c4).

35 Mientras el legislador sólo puede decir una cosa sobre una cosa, el poeta puede decir muchas cosas sobre la misma cosa, ya que siempre habla dentro de sus personajes y les hace decir lo que resulta adecuado a cada uno de ellos (*Leyes* 916d6-e6). El poeta es persuasivo porque a cada tipo de alma le corresponde su propio tipo de discurso. El problema del legislador es que si desea hablar persuasivamente tiene que poder amoldar su discurso a los principales tipos de alma que supuestamente conforman su audiencia (*Fedro* 271c10-272b2). A diferencia de la poesía, la ley necesita algo más que retórica para llevar a cabo este ajuste.

36 Seth Benardete (1991, 189)

37 El ejemplo paradigmático de este peligro en el *Fedro* es, sin lugar a dudas, el primer discurso de Sócrates sobre *éros* (237a8-241d4). Sócrates habla en nombre de un amante que niega serlo y desea satisfacer su propio placer antes que convertir al amado en alguien bello. Sócrates construye el discurso para que todo lo que resulta evidente en el caso de este falso amante pueda tenerlo en cuenta el propio Fedro respecto a Lisias. Pero a Fedro le complace en exceso el hecho de ser amado y esto lo convierte en la víctima propiciatoria de cualquier retórica aduladora, incluida la de Sócrates. Sobre la importancia de este discurso en la totalidad del *Fedro*, véase T. Calvo, «Socrates' first speech in the Phaedrus and Plato's criticism of rhetoric», en L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Academia Verlag. 1992, pp. 47-61.

38 Que la ley sea autoritaria y no tenga necesidad de argumentar, eso es algo que el *Fedro* jamás dice, pero sí explicitan el *Critón* y *Leyes*. Critón se imagina un diálogo entre la ley y Sócrates, pero esto no sólo es una imagen extraña en el conjunto de los diálogos platónicos, sino también contradictoria con el modelo presentado por el Extranjero de Atenas en *Las Leyes*, donde la ley debe convencer a sus ciudadanos de que están enfermos (720d1-e2). El hecho de que sean pacientes suyos es el primer paso para que la ley pueda convencerles de lo que piensa prescribirles. El problema es que la ley está más preocupada de que sus pacientes se tomen en serio

Esta posible alusión al peligro que supone mezclar la retórica con un tipo de escritura como la ley dista de ser accidental: si las razones para obedecer la ley exigen la presencia de un prólogo que corrija sus defectos, esto significa que el arte del legislador no es bello de entrada y que la atracción hacia la ley se encuentra ausente por completo. La ley se enfrenta originalmente a la belleza y sólo el *logógrafo* parece infundirle el erotismo necesario para persuadir a la ciudad³⁹. Pero del mismo modo que el *logógrafo* asiste eróticamente a la ley, el *éros* del legislador tampoco está lo suficientemente estimulado para fijar en ella una ciudad bella. Como señaló Sócrates en el centro del diálogo, el legislador está preocupado únicamente por alcanzar una cuota de inmortalidad mediante la inscripción de su nombre: ni la asistencia del *logógrafo* ni la autoglorificación del legislador conllevan una justificación que haga que su escritura sea bella. Aunque el recurso a la *logografía* responda al intento de que haya amantes de la ley, la ley está determinada por una falta de autoconocimiento que impide cualquier cuestionamiento que pueda objetársele. De ahí el mensaje final de Sócrates: «si [Lisias, Homero, Solón y cualquier otro que haya escrito leyes] compuso obras sabiendo cómo es la verdad, puede socorrerlas sometiéndose a prueba sobre lo que ha escrito, y con sus palabras es capaz de dejar empequeñecidos los productos de su pluma, no debe recibir en tal caso su nombre del género de sus escritos, sino de aquellas otras cosas en las que puso su más elevado empeño» (278c6-d1)⁴⁰

Si el que escribe leyes ansía convertirse en un escritor filosófico, ha de ser capaz de defender cualquier cosa que escriba y probar mediante palabras su propia inferioridad. La distancia entre el uno y el otro es precisamente la distancia entre la ley y el *éros* que conduce a la belleza: afirmar que la ley se opone a *éros* equivale a decir que no está dispuesto a conocer su propia naturaleza (278d2-e4). La autoignorancia es la verdadera razón por la que la ley se presenta a la ciudad como una escritura incapaz de autocorregirse y defenderse. Ésta es, pues, la manera que tiene Platón de enfocar la crítica del *Fedro* a la escritura. En esta perspectiva, el problema que presenta la ley no es su falta de erotismo sino la pretensión de los legisladores de complementarla eróticamente. Mientras la *logografía* confíe ingenuamente en poder traducir en la escritura lo que considera bello, una ciudad compuesta por Fedros corre el riesgo de amar solamente lo que el *logógrafo* piensa poner por escrito. El único modo de eludir esta consecuencia es prestando atención al sentido platónico de la objeción de Sócrates, cuya crítica a la escritura apunta, por un lado, al peligro de que el alma del lector resulte tan rígida y cadavérica como las huellas impresas en el interior de Fedro y, por otro, a la evidencia de que la retórica del *logógrafo* convierta la escritura en una forma de poder como la revelada en la ley.

sus prescripciones que de convencerles de su razonabilidad. Esto explica que la ley no pueda ser lo que Critón desea, y deje fuera de sí lo que Sócrates sabe hacer cuando dialoga.

39 Como no hay garantía de que los ciudadanos sean persuadidos con la belleza de sus razones, la ley prefiere asegurar la firme aplicación de sus preceptos a que la ciudad la pueda experimentar como algo bello. Y el único modo de que la ley garantice la obediencia de la ciudad es que la fuerza prevalezca sobre la persuasión. Así se plantea en *Las leyes* cuando el Extranjero de Atenas sostiene que el legislador debe contar con el concurso de un tirano (709e6-712a10). La diferencia con el *Fedro* es que ahí la opción se presenta como algo inherente al arte del legislador: frente a los recelos de Clinias, el Extranjero aboga por un determinado tipo de tirano que tendría que estar a disposición del legislador si éste desea superar la resistencia que seguramente encontrará a sus leyes. Mientras Sócrates apunta a la indefensión de la ley, el recurso a la tiranía por parte del Extranjero atestigüa que es justamente la autoridad y la falta de belleza lo que está en el corazón mismo del problema.

40 Sobre la mención explícita de Solón y la importancia de este pasaje en la crítica platónica de las leyes, véase G. Arrighetti: «Platone, Solone e i syggrámmata en nómois», en Livio Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus*, *Understanding the Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Academia Verlag, 1992, pp. 285-89.

4. Consideraciones finales

En la primera parte del *Fedro*, Sócrates quiere convencer a Fedro de que se vuelva un amante de lo bello, pero no está claro cómo puede transmitirle lo que, de hecho, ya le han transmitido sus dos discursos sobre *éros*. Fedro cree que lo bello debe transmitirse a su alma como un conocimiento y ése es, en cierto modo, el problema de la segunda parte del diálogo. Lo que une ambas mitades es la cuestión de si la letra escrita es un medio neutro al que poder atribuir la belleza y si esta atribución es igual de obvia en el caso de la ley. El verdadero contraste del *Fedro* no se establece, por tanto, entre la oralidad y la escritura, sino en el seno mismo de la escritura entre su dimensión erótica y su dimensión política. En el centro del diálogo encontramos ilustrada esta oposición de manera decisiva al cuestionarse la visión de que la ley sea simplemente bella. Sócrates subraya que los políticos se sirven de la ley con el propósito de obtener fama y prestigio inmortales, esto es, creen perpetuarse a sí mismos dejando sus nombres inscritos en la ley, aunque muestran un camino equivocado hacia la belleza. El sentido de la reflexión platónica es que la ley no es bella ni infunde *éros*: *es una escritura antierótica que induce un tipo de inmortalidad incompatible con la belleza*.

El relato de Theuth y Thamus no es más que la demostración de esta tesis central del *Fedro*. Mientras Theuth apela a la utilidad de las letras para que los hombres alcancen la belleza que procura la memoria conservada en la escritura, Thamus afirma que con la escritura la ciudad caerá en el olvido. Theuth es la inventiva que defiende la escritura antes de utilizarla; Thamus es el juicio por el que debe pasar la escritura si quiere defender su belleza. Aunque Fedro debería subrogarse en la posición *maiéutica* de Thamus, ni reacciona ante su argumento ni se hace cargo de los problemas que encierra lo dicho: se limita a expresar su admiración (275b4-5). Como es incapaz de generar belleza, su alma está claramente expuesta al encantamiento del *logógrafo* y puede dejarse escribir en ella tal como los políticos dejan sus nombres escritos en la ley. La advertencia de Thamus se dirige contra la falsa inmortalidad que Fedro comparte con los legisladores como amante de la escritura. La misma advertencia es recogida por Sócrates en sus dos objeciones contra la escritura.

La primera objeción es que la escritura está viva de un modo aparente, ya que es incapaz de responder lo que se le pregunta. Bajo la creencia de que el escrito está hecho de palabras que no pueden ser sesgadas e interpretadas, Fedro sólo piensa lo que el escrito ya piensa por sí mismo, de modo que el precio que debe pagar por su apego obstinado a la escritura es justamente la pérdida de *éros*. La segunda objeción de Sócrates es que los escritos no saben cuándo hablar ni a quién hablar y no pueden defenderse sin la ayuda del autor. En realidad, Sócrates está pensando en la ley, que no discrimina en cuanto a sus destinatarios y se ve obligada a recurrir al *logógrafo* para encubrir su indefensión (275d10-e7). El *logógrafo* cree poder embellecer la ley porque la ley no puede autoconocerse. La diferencia clave entre la ley y el escrito filosófico radica precisamente en que la ley es incapaz de asumir su inferioridad y autoenmendarse. Frente a los legisladores, que escriben para dejar memorias cuasi-eternas de sí mismos, Sócrates habla de la belleza de los que desean la sabiduría como lo verdaderamente inmortal. Mientras la ley se presenta como una imagen fantasmagórica de lo eterno, el *Fedro* confiere al erotismo socrático una forma de inmortalidad poética.