



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

EL SER ENTRE LA ORALIDAD Y LA ESCRITURA

TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
PRESENTA:
MOISÉS MARTÍNEZ AYALA

DIRECTOR DE TESIS
MTRO. JOSÉ FRANCISCO BARRÓN TOVAR



Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Introducción	5
I. PLATÓN: ENTRE LA ESCRITURA Y EL DIÁLOGO.....	10
I.1 La escritura como fármaco.....	11
I.2 La escritura como reflejo de la <i>episteme</i>	17
I.3 El diálogo como escritura del alma	29
I.4 La escritura interior y el encuentro con la verdad	34
II. HEIDEGGER: ENTRE EL PELIGRO Y LA SALVACIÓN	39
II.1 La referencia y el habla	42
II.2 De la palabra al canto.....	50
II.3 Del ser y sus custodios	54
II.4 La técnica y lo salvador	61
III. DERRIDA: RECONOCIMIENTOS Y JUEGOS	68
III. 1 La escritura como exterior	69
III. 2 La noción de juego en la escritura.....	71
III. 3 La huella y la diferencia	76
III. 4 La afirmación de la escritura	83
Conclusión	92
Bibliografía	94

INTRODUCCIÓN

Verba volant scripta manent.

La presente investigación lleva por título *El Ser entre la oralidad y la escritura* y no *El Ser, entre la oralidad y la escritura* porque la investigación no está centrada en el Ser, pero en cierta medida se sabe en juego el Ser. Visto desde el momento actual de la historia de la Filosofía, parecería que dentro de las discusiones de la llamada Filosofía del Lenguaje, el Ser ha quedado en una fuerte tensión entre la oralidad y la escritura. Claro, estos son supuestos, sólo supuestos de alguien que pretende ver el todo de un tema; además, como en muchas formas de hacer filosofía, todo depende de la postura con la que se afirme lo antes dicho.

Hay que reconocer, también, que la presente investigación no tiene como prioridad reflexionar sobre el fenómeno de la oralidad, sin embargo, el lector encontrará referencias de estudiosos sobre la oralidad. Dichas referencias tienen más la intención de ir aclarando el tema que es de especial interés. De la misma manera, el ir reconociendo a la oralidad es una guía más para adentrarse en esta selva temática de la escritura.

Tras dos párrafos donde se dice sobre lo que no hablará la presente investigación, quiero destacar que el tema de mi interés es la escritura. Bien pudo el título quedar como *La escritura, sus problemas* o *Reflexiones filosóficas entorno a la escritura*, pero eso haría que el lector perdiera de vista la conjunción que une tanto a la oralidad como a la escritura. Podría decir que es la misma tensión que hay entre la conjunción aflorada entre Filosofía y Literatura. Asimismo, dejo el título así pues pretendo seguir investigando sobre la oralidad y sobre la relación del Ser entre ambos conjuntos. Por otro lado, hablar sólo de la escritura es ser injusto con el tema, pues en el desenvolvimiento de la conjunción dada entre la oralidad y la escritura, aunque reluce la diferencia, también existe un principio de identidad que borra del todo la diferencia. Es decir, la oralidad y la escritura mantienen una relación tan estrecha, que esa misma relación es de codependencia, o dicho en términos lógicos, de bicondicionalidad. En la actualidad, por más que pensemos en las comunidades orales, nuestra cercanía es mediante la cultura de la oralidad-escritura, razón por la cual interpretamos y nos acercamos a esas sociedades desde lo que nos es propio.

Como ya he señalado, esta investigación busca indagar sobre un tema: la escritura. Si bien, la investigación es parte de una tesis de licenciatura, y las tesis que pertenecen al mencionado grado académico tienden a ser exégesis de autores, o de conceptos en ciertos autores, aquí no se busca explicar a un autor ni mucho menos explicar alguno de los temas que desarrollan.

De entrada, la naturaleza del pensamiento de dos de los filósofos, Platón y Martin Heidegger, no está enfocada a reflexionar ni exclusiva ni exhaustivamente el tema. Primero, porque en sentido estricto Platón es muchos Platones. Hay miles de temas en cada uno de sus diálogos, y ahí mismo se dan también varias maneras de entender tópicos esenciales, como el alma, la verdad, la belleza, etcétera. Es decir, creo que si algo rige mi lectura en los diálogos platónicos es más la idea de entender a Sócrates, quien vive bajo el designio del oráculo de ser el más sabio. Situación que le obliga a descubrir en qué consiste esa sabiduría, la cual no es más que entender que no se sabe nada. Por ello, en todos los diálogos hay un Sócrates preguntando la manera como se entiende algo, o investigando el uso viejo de una manera de entender algo. Todo para llegar a una aporía, pues aunque se busca la verdad, en realidad es más importante desentrañar lo que se da por sentado, lo que se cree saber, lo que se piensa que se domina.

De Martin Heidegger arriesgo una propuesta de lectura, posiblemente muy insipiente, arriesgada y seguramente mal fundada dentro de la lectura canónica. La intención es tratar de unir dos momentos del pensamiento heideggeriano en pos del tema de interés. Por eso, en este intento tomaré partes de *Ser y tiempo*, como de textos posteriores a la *Kehre* que están contenidos en *De camino al habla*, *Arte y Poesía*, *Carta sobre el humanismo* y *La pregunta por la técnica*.

El tercer filósofo, Jacques Derrida, tiene como una de sus líneas principales de investigación la reflexión sobre la escritura, la *grámma*. Bien pude trabajar sólo a Derrida y enfocarme en dos de sus textos, *De la gramatología* y *La farmacia de Platón*. El motivo por el que no hice una exégesis de sus argumentos es porque hacerlo significaba perder de vista el bosque que puede llegar a ser el tema por enfocarse en lo que Derrida vio en el desarrollo de su investigación.

En pos de tratar de justificar de otro modo mi proceder en el desarrollo de esta investigación, quiero recalcar que mi interés es identificar los problemas que se desprenden

de la escritura. Creo que al centrarme en cualquiera de los tres filósofos hubiera significado no ver bien los problemas que se desprenden. Claro que el hecho de abarcar a los tres pensadores también puede significar un riesgo, el no ser concluyente. ¿Pero acaso es una necesidad filosófica la de concluir? Creo que la inquietud filosófica es más la de un desentrañar los temas, la de descubrir las partes de un todo y así crearse un proyecto de vida. Por eso no es tanto mi intención concluir la investigación, sino reconocer, identificar y dar pie a la exploración futura de cada una de las ramificaciones.

Para lograr este propósito trato de aplicar el método genealógico de Friedrich Nietzsche, pues en esa búsqueda del origen del problema, que no del origen de la escritura, pueden salir a flote los temas olvidados, los que no se han visto, los que resaltan por su fuerza. Por lo tanto, la presente investigación busca desarrollar ese rastreo, esa arqueología del intrincado y problemático tema del Lenguaje, del Habla, del Decir, de la Escritura. Cabe señalar que pese a esto no se va a la deriva en la investigación. En la lectura a los tres filósofos existe una búsqueda intencionada que parte de la hipótesis de que hay una relación entre la escritura, la técnica y la corporalidad.

Otro lazo de Ariadna que ayudará a no perderse en el laberinto de las posibilidades temáticas es el dado por el análisis de cómo en la tradición filosófica, iniciada con Platón y reforzada con Martin Heidegger, se ha visto a la escritura, a la técnica y a la corporalidad en su conjunto, es decir, como un aspecto negativo dentro de la ontología, lo que ha llevado a los filósofos antes mencionados a privilegiar el habla. Posteriormente se retoma la filosofía de Jacques Derrida para instaurar una nueva ontología que parte del reconocimiento de la escritura y su relación con la técnica y el cuerpo.

Para sustentar de algún modo lo dicho a bocajarro en el párrafo anterior hay que tener en cuenta lo siguiente:

La lectura hecha sobre el *Fedro* y la *República* de Platón, expuestos en el primer capítulo, tiene la finalidad de situar en la problemática, por lo que se verá un planteamiento histórico que presenta el motivo en el que se fundamenta el desprecio a la escritura, ya que Sócrates la considera como algo secundario, suplementario del habla. Curioso es que el habla-diálogo, tal y como la define Sócrates, es una escritura en el interior del alma. Asimismo, podrá vislumbrarse la relación que hay entre la escritura con la técnica, así como la escritura y el cuerpo.

Por eso en Platón no busco exponer, aclarar y defender el enmarañado de teorías y significados que nos heredó, tales como las ideas o formas, la verdad, el alma, etcétera. La razón es que no es una tesis exclusiva de Platón, sino que parte de un tema, como los muchos que trató, y rastrea en la medida de lo posible, su estructura argumentativa, más con la intención de comprender por qué razón había un temor a la escritura. Por otro lado, cuando en la tesis se habla de las ideas, de la verdad, de la técnica, se hace desde el *Fedro*, o la *República*, pues al tratar de sostener una noción, es decir, de aclarar un significado, desde un significado universal, resulta una tarea titánica, pues para ello habría que partir de la multiplicidad de nociones semánticas que nos regala Platón en cada diálogo. Es decir, uno puede buscar tener una definición general de lo que quiere decir una idea, pero en algunos puntos esa noción no llega a embonar en todos los casos donde se mienta en los diálogos. No me parece contradictorio que estos términos tengan estas características, y que en cierto modo incluso parezcan nociones vacías, pues basta recordar que Sócrates buscaba señalar que las personas, en sus oficios o en los problemas humanos, utilizan las palabras sin conocer sus significados. Pese a ello, trataré de dar ciertas definiciones por mor de la argumentación y para tratar de armar una interpretación del tema de la escritura en los diálogos.

El capítulo dos en apariencia es un brinco en la historia de la filosofía, aunque no es un cambio de tema. La intención en el capítulo dos es mostrar que lo postulado por Platón pasó a lo largo de la historia de la filosofía casi de manera intacta. Para ello expondré ciertos paralelismos de uno de los filósofos más representativos del siglo XX: Martin Heidegger. En el presente capítulo haré un salto en el tiempo. Dicho salto no tiene la intención de dejar de lado lo analizado sobre el tema de la escritura en el capítulo anterior, en el cual se analizan ciertos postulados de Platón; al contrario, lo que se busca con el salto es suspender las tesis y problemas ressaltadas en torno a la escritura, para analizar desde ahí a Heidegger.

Es decir, las relaciones de la escritura con la técnica, la escritura con el cuerpo, la escritura con la falta de reflexión, la escritura con la memoria, frente al habla y su relación con la verdad y la memoria, serán las guías de comprensión e interpretación de la lectura de Heidegger. El presupuesto del que se parte es el siguiente: el pensamiento de Heidegger en relación al tema de la escritura y el habla representa el dominio del discurso que durante la

historia de la filosofía sigue instaurándose en el habla y manifestando un rechazo a la escritura, es decir, a la técnica, así como al cuerpo. Para demostrar este presupuesto lo que busco es destacar la concepción heideggeriana del habla para resaltar su relación con la escritura, la cual dejará ver que en Heidegger hay cautela sobre la técnica y el lenguaje.

¿Qué es lo que se puede comprender del habla? Tratar en un capítulo de sintetizar todas y cada una de las maneras como Heidegger aborda el habla, es decir, comprendiéndolo como *Sprache*, como *Rede*, como *Sage*, como *Wort* es ya una tesis misma que se enfoca con las múltiples maneras del habla. El objetivo no es reducir la presente investigación a estudiar a Heidegger. Lo que busco en esta parte de la exposición es seguir indagando sobre el tema de la escritura. ¿Cómo se puede entender la relación de la escritura con esta “habla” de Heidegger? Vuelvo a plantear la pregunta. ¿Cómo se puede entender el Habla en sentido general, esa habla relacionada con la *poiesis*, y su relación con la escritura? Y vuelvo a preguntar: ¿Qué es lo que se puede comprender del habla? Dicha pregunta no busca responder qué es el habla, sino, cómo se la puede comprender desde el pensamiento de Heidegger. O para replantear la pregunta, ¿cómo se puede comprender al habla desde la integración de los modos de ser del habla, y no desde sus partes?

Finalmente, el tercer capítulo presenta la postura de Jacques Derrida, quien realiza un giro en el privilegio ontológico. Es decir, reconoce el papel que tiene la escritura, no sólo cuantitativamente en la producción del conocimiento, sino también en lo cualitativo, ya que la otredad adquiere un nuevo sentido. Sin embargo, en ese reconocer a la escritura se pierde en la línea de la otredad, de la lectura, de la manera como me acerco al texto, a lo dicho, el significado. Si bien, esa línea de investigación es muy interesante, no es de mi interés, pues deja de lado la relación de la escritura con la técnica y con la corporalidad. Lo que Derrida deja para la inquietud que tengo es un reconocimiento de la escritura, y muestra cómo funciona.

Es este el andar en el pensamiento que decidí seguir. Todo con la idea de explorar la relación de la escritura, desde una posición de igualdad con el habla, es decir, desde el mismo privilegio ontológico, pues pretendo entender cómo es que ese privilegio coexiste con la técnica y la noción de corporalidad. Sea así la presente investigación el punto de partida.

I. PLATÓN: ENTRE LA ESCRITURA Y EL DIÁLOGO

I.1 La escritura como fármaco

quien disponga de la *tejné* de la escritura descansará en ella. Sabrá que puede ausentarse sin que los tipoí dejen de estar allí, que puede olvidarlos sin que abandonen su servicio.

Jacques Derrida, "La farmacia de Platón"

Es el *Fedro* un diálogo con muchos problemas: el amor, el alma, la retórica, la crítica a Lisias, la escritura y su creación, los motivos para no escribir, la definición del diálogo. Pese a esta variedad de problemas que pueden dificultar la interpretación del texto platónico, parto del problema de la escritura como guía interpretativa. A su vez la interpretación tiene también otro punto de partida, pues busca responder la siguiente pregunta: ¿por qué Sócrates rechaza la escritura? Y a esta le sigue: ¿por qué Platón parece que no rechaza del todo a la escritura? Es decir, ¿qué es tan peligroso en la escritura que Sócrates la ve con recelo y Platón con cautela? Estas preguntas se pueden abordar a partir del problema del alma (sobre todo en la confrontación de lo natural y lo artificial); con el amor en términos de deseo, de dominio de las pasiones ante la razón y la verdad, ante el cuerpo mismo y la libertad; con la retórica no sólo del sofista, del retórico y también de los poetas; con la relación económica, matemática, abstracta de la escritura; o con la memoria, la verdad y la realidad. Si se busca entender todos estos temas a la luz de la escritura, entonces es necesario empezar por el mito, por su relación con el fármaco, con el remedio que es útil para no olvidar, para tener siempre presente, lo que hace que Platón la vea como un recordatorio.

En el *Fedro* Platón ubica la creación de la escritura en Egipto.¹ Theuth es el nombre del dios que descubrió el número y el cálculo, la geometría y la astronomía, el juego de damas y el de dados, pero sobre todo es el inventor de la escritura.² Este dios buscó a

¹ Platón, *Fedro*, 274 y ss.

² *Ibid.* 274d.

Thamus (Amon), quien era el Rey, con el objetivo de que Thamus diera todas estas artes a su pueblo.³ Y cuando llegó el momento de describir la escritura, esto se reflexionó:

Pero, cuando llegaron a lo de las letras, dijo Theuth: “Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría”. Pero él [Thamus] le dijo: “¡Oh artificiosísimo Theuth! A unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué daño o provecho aporta para los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprenden, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito llegarán los recuerdos desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es pues un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionan a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo sido muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad”.⁴

El mito postula que la escritura fue inventada como un fármaco de la memoria y la sabiduría. El fármaco, que es el regalo del dios Theuth, sana y ayuda a recuperarse de la enfermedad del olvido, del vencer la condena del tiempo; pero este obsequio, como señala Thamus, tiene la peculiaridad de que también adormece, y a la larga hace daño pues se depende de las propiedades del fármaco. Es en el aspecto negativo del fármaco como se hará una analogía con la escritura, pues ésta condena a la memoria a ser menos utilizada, lo que fomentará a la larga el olvido.⁵ Es por ello que la escritura, en voz de Thamus, termina siendo un simple recordatorio y no un remedio. Por otro lado, la escritura está emparentada con el pensamiento matemático, con el cálculo, con el ritmo, con los caminos de lo posible y del azar (como es el caso de las damas y del juego de dados), lo que le otorga una relación intrínseca con la razón.⁶ En los modos de ver la escritura, esta es presentada como

³ Ante la relación de Theuth y Thamus ver la explicación que Jacques Derrida hace en “La farmacia de Platón”, en <http://es.scribd.com/doc/66703292/La-farmacia-de-Platon-Jacques-Derrida#scribd>, pp. 96-140. En este análisis Derrida relaciona a Theuth y a Thamus con la figura de la paternidad y del Rey ante el hijo que es indefenso, y lo vinculará con el juego que hay en la escritura, la cual por sí sola es incapaz de responder.

⁴ Platón, *op. cit.*, 274e–275b.

⁵ El olvido será una línea eje en los tres capítulos. Para Platón la escritura crea el olvido de la verdad; en Heidegger, es el olvido del ser que la metafísica ha creado lo que se tiene que desvelar para dar con el sentido del ser, esto mediante el poeta y su decir; en Derrida será el olvido de un problema, la escritura, y su relación con la diferencia, con la metafísica misma, con el ser y con la idea de la temporalidad y la espacialidad, lo que define la concepción de la escritura.

⁶ Para los historiadores del libro lo afirmado por Sócrates mediante el mito concuerda con sus explicaciones: la escritura en sus orígenes servía para contabilizar al ganado, a los esclavos, a la cosecha; así queda constatado en las tabillas. Esto implica tener un dominio, un control, sobre todo lo que la escritura contiene. Lamentablemente este aspecto no se ha investigado con mayor intensidad y lo que dicen historiadores como Frédéric Barbier (*Historia del libro*) está documentado en unas cuantas líneas.

un instrumento, en tanto que es un medio para obtener un fin; un instrumento que suple y que ayuda a la memoria como simple recordatorio; una simulación del fármaco, es decir, del remedio. Para estos temas eje es necesario remitirse directamente a la lectura que hace Derrida del mito en “La farmacia de Platón”:

1) señala Derrida que para Sócrates todo está en el cuerpo⁷ del discurso,⁸ razón por la cual remite a la noción del fármaco, que estrictamente es la administración de un medicamento, droga, que puede funcionar como remedio o como veneno. Thamus-Platón serán parte de la argumentación de parear a la escritura con el fármaco pues la intención es resaltar el problema de la escritura con el “saber de memoria”, es decir, con el “repetir sin saber”,⁹ la mnemotecnia.

2) el regalo que hace el dios Theuth al rey Thamus mienta a un dios creador de la escritura subordinado a un personaje, en este caso el rey, quien decide no aceptar el regalo por percibir que es maléfico, de este modo “El rey, el padre del habla, ha afirmado así su autoridad sobre el padre de la escritura”.¹⁰ Además, el dios es un creador de artes (técnicas) sin ningún poder de decisión. En tanto que es un creador de artes, el dios es un ser ingenioso, un ingeniero, que puede ser astuto. En esta relación del dios subordinado lo que se descubre es que la escritura también está subordinada, es decir, es un suplemento del habla pero ya no el habla misma, imitación del habla y de la verdad.¹¹ Sin embargo, la escritura es buena como rememoración, recolección o consignación, pero no es buena para la memoria viva y el conocimiento.¹² Finalmente, el fatalismo de la escritura es que, al igual que Theuth,¹³ la escritura está ligada a la muerte.

⁷ La referencia a la corporalidad es una de las ideas menos exploradas en la argumentación de Derrida. Pese a la poca importancia que Derrida parece otorgarle en “La farmacia de Platón” (pp. 116-117) hará referencia al *logos* como un ser vivo, como un organismo engendrado. Derrida resalta más esta relación: vivo-muerto, que la relación de la corporalidad en tanto libertad-esclavitud. En los capítulos siguientes se podrá constatar cómo la relación del cuerpo con el habla, del cuerpo con el escrito, y la realidad, verdad, ser, está más desdibujada pese a la relación sexual y de dominio que hay en la escritura.

⁸ Jacques Derrida, “La farmacia de Platón”, p. 102.

⁹ Para esto ver el siguiente subtema.

¹⁰ J. Derrida, *op. cit.*, p. 153.

¹¹ Dice Derrida que “Zot repite todo en la suma del suplemento: supliendo al sol, es otro que el sol y el mismo que él...” (p. 138). Zot-Theuth es el dios que en los egipcios suple al Sol, es su contraparte. La identidad del dios inventor es nula, imita en movimientos.

¹² Este análisis que se desprende de la lectura del *Fedro* estará presente también en Heidegger y en Derrida, razón por la cual se irá analizando a lo largo de la tesis. Lo importante hasta el momento es desentrañar la noción de fármaco que hay en la escritura porque será el primer argumento fuerte en contra de ella. *Vid.* siguiente tema.

¹³ J. Derrida, *op. cit.*, p. 136.

Thamus es central en la comprensión del fármaco. Thamus, que en Derrida se encuentra dentro de la figura de la paternidad y del Rey, es el protector del pueblo, pero es también el rey del habla.¹⁴ Es el primero en acusar o señalar el problema de la escritura: su ausencia de respuesta, su falta de capacidad de responder por sí misma: “Y si son maltratadas o vituperadas [las palabras escritas] injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas”.¹⁵ La escritura, como el niño que aprende a caminar, necesita de la asistencia de su padre.¹⁶ Al ser el padre-pastor-rey el distribuidor de la riqueza, su responsabilidad es mayúscula debido a que en su ser, en su decidir y en su obrar está el destino de la vida de los otros. El decir del padre, además, tiene el rasgo característico de cumplirse, de ser efectivo en cuanto se pronuncia, de ahí le viene el carácter mágico. Así la figura del padre-pastor-rey tiene en la cultura griega un nivel mayor de fuerza, esto es el resultado potencializado de la figura paterna con la magia. La palabra es un hecho. El obrar del rey tiene el sentido mágico-religioso de la verdad (*Alétheia*). Dice Detienne al respecto:

Tras el Anciano del Mar, vicario mítico del Rey de Justicia, dotado de un saber mántico y maestro de *Alétheia*, tras de Mínos, que como Nereo acapara la función real, la justicia, el saber mántico y privilegiado de *Alétheia*, se descubre un tipo de hombre: el personaje real, dotado del don de la videncia. Cuando el rey preside la ordalía, cuando pronuncia las sentencias de Justicia, goza, como el poeta, como el adivino de un privilegio de memoria gracias al cual comunica con el mundo invisible.¹⁷

La palabra del padre-pastor-rey tiene el peso mágico de ser acto. Al decir la palabra es la verdad llevada a cabo, cumplida, realizada. Cuando la palabra se cumple, cuando se realiza, entonces hay una relación tanto con la justicia (*Diké*) como con la desmesura (*Hybris*). Pero además, el padre-pastor-rey tiene el privilegio desde la memoria y ésta no es sólo la restitución del pasado, también posee la capacidad de decir lo real, de ahí su capacidad mántica, y de que su decir sea *Alétheia*. En este sentido, el rey no tiene necesidad

¹⁴ Cfr. nota 8.

¹⁵ Platón, *op. cit.*, 275e. Walter J. Ong en su texto *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra* dirá al respecto que “Como el oráculo o el profeta, el libro transmite una enunciación de una fuente, aquel que realmente ‘dijo’ o escribió el libro. El autor podía ser cuestionado sólo si fuera posible comunicarse con él o ella, pero es imposible encontrar al escritor de un libro” (p. 81) y más adelante dice “un texto escrito no produce respuestas” (p. 82).

¹⁶ Marcel Detienne en *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica* (pp. 50 y 51) señala al respecto que “En una sociedad que concibe la soberanía a través de un vocabulario pastoral, el rey es el ‘pastor de hombre’. Su poder resplandece en su función de poseedor y distribuidor de las riquezas, [...] incluso: el rey es un mago”.

¹⁷ M. Detienne, *op. cit.* p. 57.

de escribir, su palabra le basta, es real, es verdad, porque se realiza y sucede.¹⁸ En cambio la escritura es el *logos* sin padre y “no tendrá valor más que si y en la medida que el rey le preste atención”,¹⁹ es decir, sólo significará mientras una voz y unos ojos le den sentido a lo que ella guarda.²⁰

3) en tanto que el regalo es señalado como un fármaco, y el fármaco nunca va a ser inofensivo por su dicotomía de curar-enfermar, entonces Platón en voz del rey Thamus, señala Derrida, dirá que el fármaco no puede ser simplemente un beneficio. Además, por ser creación de un ingeniero, del dios Theuth, se deduce que el remedio tampoco es natural, razón por la cual el fármaco va contra lo vivo, sea sano o enfermo. Así se tiene que, por un lado, si la escritura es propuesta como un fármaco que busca suplir la memoria, en realidad nos hace más olvidadizos y reduce el saber; por otro lado, disponer de la *tejné*²¹ de la escritura significa confiar en un pensamiento ajeno a uno por el simple hecho de ser exterior, es decir, se ejerce una violencia contra la naturaleza que es el pensamiento y el habla: lo vivo, en general.

Jean-Pierre Vernant dirá en torno a la noción de la técnica en la Grecia Clásica que la técnica está emparentada con Prometeo, pues este es el dios del artificio, de la suplantación. Este dios, en cierto modo, es el padre de la humanidad. Su paternidad llega a tal grado que tiene la consigna de repartir a cada uno su dote. La existencia humana se debe gracias a Prometeo, quien dio a los hombres el fuego, con el cual surge la técnica. Por esta razón, es el dios del beneficio y el maleficio de los hombres. Señala Vernant que en el *Protágoras* de Platón, Prometeo será visto como un dios inferior, que se caracteriza por su astucia, por su capacidad de crear artes, las cuales son siempre creadas para llevar a cabo el trabajo. Esta técnica prometeica contrastará con la técnica dada por Zeus y Atenea a los hombres, la

¹⁸ J. Derrida, *op. cit.*, p. 112.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ En la necesidad que tiene la escritura de unos ojos y una voz para adquirir sentido es donde Jesper Svenbro explora a la esclavitud en su relación con la escritura. *Vid.* esta relación más adelante.

²¹ J. Derrida, *op. cit.*, p. 144: “A diferencia de ‘droga’ e incluso de ‘medicina’, *remedio* explicita la racionalidad transparente de la lengua, de la técnica y de la causalidad terapéutica, excluyendo así del texto la apelación a la virtud mágica de una fuerza cuyos efectos se dominan mal...”. Es interesante que Derrida reconoce que el uso de la palabra *remedio* en relación al fármaco mantiene una relación entre lengua, técnica y terapia. Resalto esto porque es de las pocas veces que Derrida mencionará a la técnica en la obra citada, y como en este caso se puede notar, también resalta la relación de la técnica con el cuerpo: lengua y terapia.

técnica de la estrategia, de la guerra.²² Así, partiendo del trabajo de Vernant, entenderé por técnica en este periodo histórico como el arte de crear o fabricar cualquier cosa, desde un objeto hasta un argumento. Esta creación será contraria a lo natural y buscará desarrollar una actividad para sí misma, es decir, la finalidad de la técnica será su ejercicio y su cumplimiento.²³

Por lo tanto, se puede deducir del fármaco que es peligroso porque simula presentar algo, hacer presente el pensamiento, hacer presente al habla. Sin embargo, este suplemento no es, sin llegar a ser un no-ser, es decir, la escritura no es presencia ni ausencia. Así que el fármaco presentado por Theuth es el suplemento del suplemento, la máscara de la máscara, razón suficiente para debilitar a la memoria y a la verdad: “Los poderes de la Lecé aumentan simultáneamente los dominios de la muerte, de la no-verdad, del no-saber. Por eso la escritura, al menos en tanto que vuelve ‘olvidadizas a las almas’, nos llevan del lado de lo inanimado y del no-saber”.²⁴

Es este el punto crucial de la argumentación platónica contra la escritura: la escritura genera olvido, el olvido es la causa de la no verdad, porque no se habla desde lo real, sino que es la referencia de la referencia, el artificio del artificio, es decir, es otra cosa menos de lo que se habla. La no verdad hace que la realidad sea comprendida, experimentada y vivida de manera errónea, o ilusoria. Se vive en la muerte, en la apariencia, en el no saber. La escritura en tanto fármaco es un mal que daña al alma del hombre, que daña su cuerpo y que daña a la sociedad; una mentira que aparenta ser benéfica, que provee de un remedio, que ayuda a acrecentar la fama de los héroes, la historia de un pueblo. Una mentira, una apariencia de la verdad es la escritura. Ahora queda comprender ese disfraz que Platón ha pintado y que Derrida ha expuesto con grandilocuencia. Lo que sigue es comprender en qué sentido la escritura es el reflejo del conocimiento.

²² Vid. los subtemas siguientes, donde se verá como Platón lleva a cabo una técnica buena (el diálogo), contra una técnica mala (la escritura). También *cfr.* J. Derrida, “La farmacia de Platón” y *De la gramatología*, donde el filósofo francés desarrollará esta idea.

²³ *Cfr.* Jean-Pierre Vernant, *Mito en el pensamiento de la Grecia Antigua*, pp. 242-301.

²⁴ J. Derrida, “La farmacia de Platón”, p. 158.

I.2 La escritura como reflejo de la *episteme*

Jesper Svenbro se pregunta, respecto de la inserción de la escritura en el modo de ser griego y en su manera de concebir la permanencia, “¿para qué podría servir la ‘escritura muda’ en una cultura en la que la tradición oral se creía capaz de asegurar su propia permanencia sin más soporte que la memoria y la voz de los hombres?”.²⁵ Sin duda es una interrogante interesante relacionada con el análisis anterior. En Platón la verdad no está en la escritura, ella se encuentra desde la memoria y la oralidad, y tiene como punto de origen el canto que proviene de las musas,²⁶ pero se afianza en las ideas, es decir, en el diálogo, como se verá más adelante. Si para Platón la escritura mantiene este distanciamiento (el cual queda clarificado si se piensa en el mito de la caverna, donde la escritura es la sombra de la proyección) de la verdad producida por la suplencia, entonces lo que se pone en duda es que la verdad se encuentre en y desde la escritura, es decir, que se esté en la *doxa*. Así nace la obligada pregunta: ¿es la escritura una *doxa*, o es lo que hace el hombre desde la escritura? Sin embargo, la verdad,²⁷ que en el sentido metafísico se podría mencionar como el ser, habita en la escritura y no en el habla porque la escritura tratará de suplir a la oralidad como repositorio de la verdad, lo que hará que la escritura sea la memoria. Por otro lado, pensar que se puede resguardar el conocimiento en la oralidad resulta imposible por la sola producción de conocimientos, de literatura²⁸ y de cualquiera otra rama del saber.

²⁵ Jesper Svenbro, “La Grecia Arcaica y Clásica: La invención de la lectura silenciosa”, en *Historia de la lectura en el mundo occidental*, p. 60.

²⁶ Para la relación de la verdad, la memoria, las musas y la oralidad ver el trabajo desarrollado por M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*.

²⁷ Hasta el momento he hablado de la verdad sin llegar a definirla. Pese a la tentación de buscar una noción de verdad, desisto de hacerlo por dos razones. La primera es que hay un doble juego, bastante peligroso, al definir la verdad, porque la tesis no se centra sólo en lo que Platón considera que es la verdad, sino también parte de las construcciones de verdad en el período previo a Sócrates y a Platón, y para ello me apoyo en el trabajo de historiadores y filólogos. La segunda razón es porque definir la noción de verdad en Platón es ya un tema de tesis y un tema bastante desarrollado en la literatura. Sin embargo, quiero señalar que he notado, en el juego en el que me muevo, que antes de Sócrates hay una relación de la verdad con la memoria-oralidad. Es decir, la memoria se da por la oralidad, por la narración del poeta. Ello era en sí la verdad, el hecho que había ocurrido en el pasado, o incluso lo que podría llegar a ocurrir, tal y como pasa en las predicciones del oráculo. Mientras que con Sócrates-Platón, en gran medida por el mismo desarrollo “biológico” de las palabras, hay una transformación de la verdad que busca romper con los poetas, con la palabra mágico-religiosa. En este rompimiento nace el diálogo. El diálogo crea así su noción de verdad. Insisto, aunque es un tema que vale la pena explorar a profundidad, no es parte de este desarrollo, pues lo que aquí interesa es comprender el rechazo socrático de la escritura y su asimilación por parte de Platón.

²⁸ Al respecto J. Svenbro, *op. cit.*, señala que el ciudadano griego tenía en mente la rememoración de los héroes de la epopeya homérica, de su *clase*, palabra que significa “fama”. Es la *clase* lo que el griego buscaba, lo que pretendía en todas sus acciones, porque era la manera de ganarse la permanencia. Para que hubiera *clase* el héroe tenía que lograr su permanencia desde la palabra hablada, lo cual resultaba complicado incluso

Incluso hoy en día la cantidad de conocimientos que se producen²⁹ hacen que el habla quede relegada a actividades acotadas de la conservación del conocimiento. Por lo tanto, quien no escriba está condenado, junto con sus descubrimientos, al olvido.

Pese a lo intrínseco de la escritura y el conocimiento, Platón en el *Fedro* embiste esta relación pues busca separar la escritura de la *episteme*. Para ello parte de lo siguiente:

Así que, como se ha dicho, toda alma de hombre, por su propia naturaleza, ha visto a los seres verdaderos, o no habría llegado a ser el viviente que es. Pero al acordarse de ellos, por los de aquí, no es asunto fácil para todo el mundo, ni para cuantos fugazmente, vieron entonces las cosas de allí ni para los que tuvieron la desdicha, al hacer, de descarriarse en ciertas compañías, hacia lo injusto, viniéndoles el olvido del sagrado espectáculo que ahora habían visto. Pocos hay, pues, que tengan suficiente memoria. Pero éstos, cuando ven algo semejante a los de allí, se quedan como traspuestos, sin poder ser dueños de sí mismos, y sin saber qué es lo que les está pasando, al no percibirlo con propiedad. De la justicia, pues, y de la sensatez y de cuanto hay de valioso para las almas no queda resplandor alguno en las imitaciones de aquí abajo, y sólo con el esfuerzo y a través de órganos poco claros les es dado a unos pocos, apoyándose en las imágenes, intuir el género de lo representado.³⁰

Desde el fragmento del *Fedro* es posible ver cómo para Platón la realidad de las cosas no se encuentra en este mundo, son sólo reflejos, sombras, imitaciones de algo que está en otra parte.³¹ Así es como se da esta separación entre la escritura y la *episteme*, pues el arte de la escritura es otra imitación de la imitación, por lo que se puede decir que de todas las artes (*tejnés*) la escritura es la peor, porque es la imitación de la reflexión de las cosas con las que nos relacionamos en este mundo,³² como se verá más adelante. De esta manera, la imitación mediante la escritura de las ideas requiere de un esfuerzo poco natural, porque

en la Grecia Arcaica. Por tal razón, argumenta Svenbro, la escritura asegura mayor producción de *kléa*, que era el plural que Homero utilizaba para designar su poesía épica; por lo tanto, a mayor producción de poesía, mayor era la posibilidad de ser parte de la permanencia. Respecto a *kléa* también sugiero ver lo que dice M. Detienne, *op. cit.*, pp. 31 y 32, 67 y 68, pues destaca que las hazañas de los héroes son las que van de boca en boca, las que se narran por generaciones, las que canta el poeta.

²⁹ Gabriel Zaid en *Los demasiados libros* dice lo siguiente: “La humanidad publica un libro cada medio minuto” (p. 20). Si el dato es del todo cierto, entonces hay más autores que lectores y las personas son cada día más incultas.

³⁰ Platón, *Fedro*, 249e-250d. Esto dice William K. C. Guthrie en *Los filósofos griegos*, p. 91. Y agrega que Platón “Sostuvo que los objetos del conocimiento, las cosas que pueden ser definidas, existen, pero no pueden ser identificadas con nada del mundo perceptible. Existen en un mundo ideal”.

³¹ Cfr. Platón, *República*, 514a y ss.

³² J. Derrida en *De la gramatología* dice al respecto que “El suplemento es la imagen y la representación de la naturaleza” (pp. 190-191), y más adelante también dirá que “La posibilidad original de la imagen también es el suplemento: que se añade sin añadir nada para colmar un vacío que dentro de lo pleno pide dejarse reemplazar. La escritura como pintura, pues, es a la vez el *mal* y el *remedio* dentro del *fainesthai* o dentro del *eidós*” (p. 367). Si bien ya se ha visto en qué radica ese mal y ese remedio, ahora lo que interesa es resaltar la relación de la escritura con la imagen como parte del mal, del reflejo del conocimiento, porque es desde el conocimiento de esta vía como se resaltarán lo positivo del diálogo.

para intuir lo representado hay que apoyarse de las imágenes que ya se apoyan en las representaciones de las ideas.³³ Así, la *episteme* no se encuentra en las cosas de este mundo, que como se ha mencionado, son una mera imitación de lo real.

Del fragmento arriba señalado destaca también que muy pocos hombres adquieren la *episteme* mediante las imágenes de aquello que representan. Si se tiene presente que la escritura es la imitación de la *noesis*, de la búsqueda de las cosas reales, y que también la escritura está constituida como una imagen que imita a la *episteme*, entonces el conocimiento que proviene de la escritura será mera *doxa*. Sin embargo, los hombres nos relacionamos con el mundo mediante la vista y desde ella generamos un primer conocimiento,³⁴ apreciamos las cosas mediante lo que vemos, incluso muchos de los prejuicios que se forman dependen de este sentido. La *episteme* tiene su origen en la vista, aunque sólo sea el conocimiento de la apariencia. Por ello, dice Platón:

Como íbamos diciendo, y por lo que a la belleza se refiere, resplandecía entre todas aquellas visiones; pero, en llegando aquí, la captamos a través del más claro de nuestros sentidos, porque es también el que más claramente brilla. Es la vista, en efecto, para nosotros, la más fina de las sensaciones que, por medio del cuerpo, nos llegan; pero con ella no se ve la mente –porque nos procuraría terribles amores, si en su imagen hubiera la misma claridad que ella tiene, y llegase así a nuestra vista– y lo mismo pasaría con todo cuanto hay de digno de amarse. Pero sólo a la belleza le ha sido dado el ser lo más deslumbrante y lo más amable.³⁵

La belleza en el mundo sensible es el puente entre el mundo de lo falso y de lo verdadero, entre el mundo de la *doxa* y el mundo de la *episteme*. Es mediante la belleza como se accede a la *episteme*, y la forma como nos relacionamos o accedemos a la belleza es con la vista, ya que es el más claro de nuestros sentidos.

Con pasa con la vista, la mayoría de nuestras sensaciones son adquiridas a través de la vista, pues desde ella generamos nuestro conocimiento. La escritura sólo es posible gracias a que vemos. Sin embargo, para Platón la *episteme* no se percibe con la vista porque las cosas reales nos cegarían con su brillo. Así como el hombre que está en la caverna, viendo las sombras de las cosas reales, así nosotros estamos viendo el reflejo de las cosas reales

³³ Platón, *Fedro*, 250b-d.

³⁴ Así también lo expone Aristóteles en la *Metafísica* cuando habla de los modos en que el hombre conoce (980a).

³⁵ Platón, *op. cit.*, 250c.

por medio de la escritura. El conocimiento que por medio de ella se refleja es sólo una mera aproximación, una pantalla donde se proyectan los pensamientos.

En voz de Fedro, Platón argumentará: “Pienso que dirían que el hombre estaba loco y que, por saberlo de oídos de algún libro, o por haber tenido que ver casualmente con algunas medicinas, cree que se ha hecho médico, sin saber nada de ese arte”,³⁶ es decir, así Platón recalca una separación entre la escritura y la *episteme*, ya que no porque se lea se puede afirmar que se sabe. Entonces, ¿se puede obtener algún tipo de conocimiento de los libros? Sí, pero sólo se adquieren conocimientos previos.³⁷ Es decir, se podrá tener el conocimiento de qué cosas se necesitan para curar una enfermedad, pero no significa que de hecho se sepa cómo hacerlo.³⁸

En los libros hay un tipo de conocimiento, el previo, el que nos permite comprender cómo se dan las cosas. Pero para que ese conocimiento tenga el grado de saber, es decir, para tener el dominio del arte de determinada actividad, se necesita de la experiencia. En la *Apología*, Sócrates cuestiona el conocimiento de los políticos, de los artesanos, etcétera, porque busca comprender el conocimiento que ellos tienen, pero cuando se percató que no comprenden lo que hacen, que lo que crean es instintivo, descubre que creen saber lo que realizan y que parten de muchos presupuestos. Lo que quiero apuntar con esto es que tampoco el puro conocimiento práctico posibilita saber el qué es y el cómo es. Por otro lado, el conocimiento previo que hay en los libros y que hace que los lectores creen saber las cosas se debe a que la escritura no deja de ser el reflejo de la *episteme*, es decir, es un recordatorio.³⁹ Aunque parece contradictorio lo que he expuesto hasta aquí, pues por un lado parece que la escritura pertenece al terreno de la *doxa*, puesto que no es parte de la *episteme*, esto se debe a que la escritura no es parte ni de la *doxa* ni de la *episteme*. En las páginas anteriores se le señaló como parte del fármaco, como un recordatorio y un suplemento. Es esta palabra la clave para entender la escritura.

³⁶ *Ibid.* 269c.

³⁷ *Ibid.* 269a.

³⁸ Lo que en los libros hay, según Platón y que luego Derrida desarrollará, es la *huella*. En los libros están las huellas, las pistas del conocimiento.

³⁹ *Vid.* el capítulo dos.

Escritura y verdad están unidas, al menos ese valor se le ha dado a un escrito mediante su relación teológica.⁴⁰ Platón se percata de esta relación y afirma que “nos estábamos preguntando si eso de lo verosímil surge, en la mayoría de la gente, por su semejanza con lo verdadero”.⁴¹ La escritura es una aproximación a la verdad, pero eso no es una condición de verdad, pues los libros pueden contener los recursos de la retórica y sólo buscar persuadir al lector, o pueden no. Y más adelante dirá: “el que piensa que el dejar un arte por escrito, y de la misma manera, el que lo recibe, deja algo claro y firme por el hecho de estar en las letras, reboza de ingenuidad y, en realidad, desconoce la predicción de Amón, creyendo que las palabras escritas son algo más, para el que las sabe, que un recordatorio de aquellas cosas sobre las que versa la escritura”.⁴² La escritura es sólo un recordatorio de aquello sobre lo que se menciona. La escritura es el espejo que proyecta la imagen transfigurada de los pensamientos. Es la imagen de una imagen, la ilusión de una ilusión: “Porque es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo tanto se parece a la pintura”.⁴³

La pintura y la escritura, desde la poesía, están relacionadas en la cultura griega por una atribución hecha al poeta Simónides: “La pintura es una poesía silenciosa y la poesía es una pintura que habla”.⁴⁴ Al respecto Detienne dice que es una “Sugestiva comparación pues la pintura es una técnica que pone en juego una cualidad intelectual a la que Empédocles llama *métis*, es decir, una destreza de oficio e, inseparablemente, una especie de mágica habilidad... [por lo que] la pintura ha sido considerada como un arte de ilusión”,⁴⁵ donde “el mejor en ambas *technai* es ‘aquel que sabe engañar haciendo cosas que son para la mayoría semejantes a la verdad’”.⁴⁶ En la *República* Platón dirá que “la pintura y en general todo arte mimético realiza su obra lejos de la verdad, y que se asocia con aquella parte de nosotros que está lejos de la sabiduría”.⁴⁷ Y es que la verdad parte de la primera creación, la divina, la cual está en la naturaleza. De esa obra original el artesano participará para reproducir la obra en tanto que productor de una obra. Finalmente, el

⁴⁰ Incluso esta relación teológica viene desde la concepción de la palabra misma pues, como señala M. Detienne, *op. cit.*, pp. 60-61, la palabra tiene una connotación mágico-religiosa resultado de la eficacia de la palabra en tanto potencia, fuerza y acción.

⁴¹ Platón, *Fedro*, 273d.

⁴² *Ibid.* 275c-d.

⁴³ *Ibid.* 275d.

⁴⁴ M. Detienne, *op. cit.*, *apud* p. 110.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 110-111.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁷ Platón, *República*, 603a-b.

quehacer del pintor es el de tomar los elementos que han sido creados y recreados imitando cada detalle, el natural y el artificial, para generar su obra. En este mismo nivel Platón ubica al poeta trágico⁴⁸ y, por ende, a la escritura, la cual estará lejana a la verdad.

¿Existe alguna diferencia entre la verdad en el discurso escrito y en el oral? O como se pregunta Sócrates⁴⁹ en el diálogo: ¿cuál es el tipo de discurso, el escrito o el hablado, que más agrada a los dioses?⁵⁰ Platón dirá que el conocimiento proviene del pasado y su adquisición no fue hecha mediante la lectura de textos, sino gracias a la escucha.⁵¹ Sin embargo, escuchar tampoco es una condición necesaria para que lo escuchado sea verdadero. Sócrates reconoce que la verdad de lo escuchado depende de quienes vieron o vivieron los sucesos: “Tengo que contarte algo que oí de los antiguos, aunque su verdad sólo ellos la saben”.⁵² Este conocimiento es gracias a los mitos, quizá por eso en el diálogo Sócrates recurre al mito de la génesis de la escritura. Tanto del mito de la escritura como del escepticismo platónico respecto a que la escritura posibilite el conocimiento se puede afirmar que el conocimiento que nos llega por medio de la escritura o por medio de la oralidad es algo que no nos es posible tener como cierto y absolutamente verdadero si lo damos por sentado. Para que sea cierto y verdadero necesitamos reflexionar sobre lo adquirido y la manera como se llega a la reflexión es valiéndose del diálogo, es decir, de un “método riguroso de conceptualización”⁵³ que tiene un nivel pedagógico.⁵⁴

Como se analizó en el subtema anterior, es a través del mito como Sócrates ve que la escritura tiene en potencia el olvido; por otro lado, si conserva el conocimiento es sólo mediante la apariencia, la cual está al servicio de la persuasión por ser un falso conocimiento. Sumado a estas dos características hay que resaltar la relación dada en la

⁴⁸ *Ibid.* 595a-597b.

⁴⁹ Platón, *Fedro*, 247b.

⁵⁰ Si hay un discurso que más agradada a los dioses y en Sócrates es el diálogo, entonces ese discurso también es el privilegiado, el que tienen una primicia ontológica en todo hablar. Esta misma postura, a mi parecer, es la que mantiene Heidegger respecto al habla y la propiedad e impropiiedad de la existencia.

⁵¹ *Ibid.* 235b.

⁵² *Ibid.* 274c y antes en 235c-d. Es interesante que en Platón incluso la verdad del pasado se puede poner en duda dado que ésta depende de quienes “vieron o escucharon” los hechos, sobre todo porque es una manera de romper con los poetas y la verdad de la que eran dueños, para entender esto ir a M. Detienne, *op. cit.*, p. 27 donde expone *grosso modo* que el poeta lo hace todo mediante la memoria que es privilegio de las Musas. También conviene revisar la nota al pie núm, 55 de la p. 32, donde se dice que “No hay <<memoria>>, no hay *logos*”. Incluso, de esta relación entre el *logos* y la memoria, entre las Musas y el conocimiento, es de donde se desprende la relación con la sabiduría. El sabio, al igual que el Rey o el poeta, no necesita leer.

⁵³ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, tomo I, p. 877.

⁵⁴ Para entender la importancia del diálogo en Platón véanse los dos siguientes subtemas.

escritura y en la retórica. Es la retórica la que busca persuadir y para ello lo hace desde el mundo de la apariencia. Para poder persuadir el retórico debe conocer el alma humana, pues de esta manera logrará atraer a su público, conmoverlo y convencerlo. Esto es posible por la doble condición del alma, la que tiende hacia las cosas bellas y verdaderas, y la que busca el placer, lo cual siempre es más sencillo. Esto se puede deducir desde el mito del auriga y la mención que se hace de la escritura con la sexualidad.⁵⁵ Del mito hay que recordar que el alma es como un auriga⁵⁶ con dos caballos, uno que tira hacia lo divino y otro que tiene tendencias terrenales. El alma terrenal hace que el hombre se incline sobre aquello que da más placer frente a aquello por lo que tiene que luchar. La misma tensión que existe en el alma del hombre, que lucha por salvarse de lo terreno, lo malo, lo placentero, es la que Platón quiere otorgar a la escritura: en esta tensión resalta el dominio, primero de la corporeidad,⁵⁷ y luego del alma.

El retórico embona en la tensión, en el caso del diálogo Sócrates está con Fedro para poder escuchar el discurso que Lisias escribió y que Fedro ha tenido a bien en procurar aprender. El tema del discurso de Lisias versa sobre el amor, en específico, sobre la relación del amante con el amado, y si esa relación es benéfica o dañina para ambos. Cabe señalar que Fedro pretendía practicar con Sócrates lo que había aprendido del discurso, o mejor dicho, quería recitar lo que ya se sabía de memoria. Sin embargo, Sócrates hace que Fedro desista de tal ejercicio, pues sabiendo que Fedro trae el escrito de Lisias argumenta que es mejor leerlo para hacer presente a Lisias.⁵⁸ Al momento de que Sócrates invita a la

⁵⁵ J. Svenbro, *op. cit.*, dice lo siguiente en torno al dominio del cuerpo y la escritura: “Su voz [la del lector] se sometía, se unía a lo escrito. Ser leído era, por ende, ejercer un poder sobre el cuerpo del lector, aun a gran distancia en el espacio y en el tiempo. El escritor que lograba hacerse leer actuaba sobre el aparato vocal del otro, del que se servía, aun después de su muerte, como *instrumentum vocale*, es decir, como alguien o algo a su servicio, como de un esclavo” (p. 70).

⁵⁶ Platón, *Fedro*, 246a-248d.

⁵⁷ M. Detinne, *op. cit.*, comenta que la fuerza de la oralidad, de la palabra, siempre adquiere una mayor potencia con el cuerpo, por ello dice: “Cuando Aquiles, por ejemplo, presenta un gran juramento, su palabra es inseparable de un gesto y de un comportamiento [...]. Es la actitud del cuerpo la que confiere su potencia a la palabra; palabra que, por otra parte, se identifica con la oscura figura de Erinia. En la súplica, la palabra se hace silencio; el cuerpo es el que habla solo por una especie de postración...” (pp. 59 y 60). De esto hay varias implicaciones: Primero, el cuerpo y la fuerza de la palabra están ligados. La verdad de la palabra, su capacidad de ser realidad, depende de la potencia del cuerpo de quien habla. Segundo, y como dice Svenbro, el lector somete su voz al escrito, el cual le pertenece a otra persona. El autor logra su presencia mediante el control del cuerpo del lector. Tercero, lo que se juega en el escrito es la libertad, no sólo de la mente sino del cuerpo. En el caso de la mente Platón lo dice en la *República*: “da la impresión de que todas las obras de esa índole son la perdición del espíritu de quienes las escuchan, cuando no poseen, como antídoto, el saber acerca de cómo son” (595a-b).

⁵⁸ Platón, *Fedro*, 228d-e.

lectura del texto, evita que Fedro se convierta en la voz (esclava) de Lisias, lo que a su vez generaría toda la pérdida de la libertad. A su vez, al intentar aproximarse al texto, tratará de suplir a Lisias con el escrito, y desde éste tratará de comprender la argumentación dada. Sin embargo, ante las dudas y la necesidad de aclaración, el texto se quedará corto y la suplencia de Lisias quedará incompleta. Esto quedará más claro en las líneas que siguen.

Antes de entrar de lleno en la retórica es necesario repasar cómo se da la historia en el diálogo para comprender cuál es la relación de la escritura y la retórica. La trama del diálogo se da con un encuentro casual en Atenas entre Fedro y Sócrates. El primero busca el silencio que sólo se encuentra en las afueras de la ciudad; el segundo, un compañero para tener una tarde donde la palabra se dé y se tenga espacio para encontrar la verdad.⁵⁹ Sócrates, impulsado por Fedro, sale de la ciudad. Traspasa sus puertas y rompe con todo lo humano. Sócrates está por entrar a un terreno que no le pertenece pero que cada día se va haciendo más imperante en la vida de la ciudad, está por entrar en relación con un discurso escrito.

Después de que Sócrates escucha atentamente la lectura que hace Fedro, incluso entra en un delirio,⁶⁰ pero al pensar lo dicho, de que el embrujo de la lectura termina, Sócrates afirma que el discurso de Lisias no dice nada. Es en este decir, sin sustancia ni fundamento, donde habita la relación de la escritura con la retórica, con aquella retórica que Sócrates y Platón arremeterán en toda su filosofía. En esto mismo concuerda Emilio Lledó: “Fedro, lleva bajo el manto un escrito de Lisias, lee a Sócrates la composición del famoso maestro de retórica. Pero el que, precisamente, sea de Lisias o atribuido a Lisias por Platón, hace que, ya en ese primer tema del diálogo [el del Amor], esté presente el problema mismo de la retórica. Es un conocido ‘logógrafo’ el que ha escrito su teoría del amor que, por boca de Fedro, llega hasta Sócrates”.⁶¹

¿Es posible que la retórica, en tanto que pretende simular la verdad y afirmar que se tiene el conocimiento, esté emparentada con la escritura? La respuesta es que sí. Un escrito puede mostrarnos un buen estilo retórico, es decir, un excelente manejo del lenguaje, donde cada una de las palabras busca adornar lo dicho bellamente, pues la forma es lo que importa

⁵⁹ *Ibid.* 230c-d.

⁶⁰ *Ibid.* 234d.

⁶¹ Emilio Lledó, *La memoria del logos: Estudios sobre el diálogo platónico*, p. 251. Lo que está entre corchetes es mío.

y se descuida el desarrollo de las ideas. Es decir, un escrito puede o no estar lejos de contener el conocimiento, puede estar estructurado con puros argumentos falaces, con palabras vacías.⁶² Y es que ya en estas líneas Sócrates deja ver que lo importante es que un discurso se construya desde la claridad, la rotundidad y la exactitud.⁶³

Muchas veces en un texto no importa qué es lo que se dice ni cómo se dice, lo importante es la forma. Si logra convencer mediante el embrujo de las palabras, se habrá cometido un gran acierto, y para lograr esto la expresión tiene que ser enjundiosa así como buscar conmover al receptor del discurso.⁶⁴

Para escapar de la retórica Sócrates propone hacer un análisis intelectual previo a la escritura, fundamentándolo en una clarificación de las ideas:

Sólo hay una manera de empezar, muchacho, para los que pretenden no equivocarse en sus deliberaciones. Conviene saber de qué trata la deliberación. De lo contrario, forzosamente nos equivocaremos. La mayoría de la gente no se ha dado cuenta de que no sabe lo que son, realmente, las cosas. Sin embargo, y como si lo supieran, no se ponen de acuerdo en los comienzos de su investigación, sino que siguiendo adelante, lo natural es que paguen el error al no haber alcanzado esa concordia, ni entre ellos mismos, ni con los otros.⁶⁵

Dicho esto, para escribir correctamente primero hay que planificar el tema, por lo que es necesario saber de qué trata. Posteriormente, se tienen que establecer los principios sobre los que saldrá la investigación, lo que implica no presuponer nada. El peligro al redactar un escrito es presuponer las cosas, peligro que es compartido en el habla y que es uno de los principios de la filosofía platónica: “La mayoría de la gente no se ha dado cuenta de que no sabe lo que son, realmente, las cosas”. Es decir, las personas no saben lo que son las cosas, sólo las presuponen. Emilio Lledó agrega: “No se puede hablar, sin esta previa terapia a la que Sócrates alude. Esa mayoría que no sabe lo que son las cosas, se alimenta del mundo de

⁶² J. Derrida en *De la Gramatología* dice que el sofista, quien es un grafócrata, se apoya en la escritura, es un imitador del que sabe y vende signos y las enseñanzas de las ciencias, no de la memoria. Así, el sofista no va por la memoria que busca Platón, la viva, sino por una ayuda de la memoria, por una prótesis, un reemplazo.

⁶³ Platón, *Fedro*, 234c-235a.

⁶⁴ En este sentido M. Detienne, *op. cit.*, afirma que esta ambigüedad, este discurso que busca engañar está presente también en la oralidad y en los dioses griegos. Por ejemplo, dice que “Los dioses conocen la ‘verdad’, pero también saben engañar, mediante sus apariencias, mediante sus palabras” (pp. 80-81), y esas palabras engañosas son “semejantes a la realidad” (p. 78).

⁶⁵ Platón, *Fedro*, 237c-d.

la ‘opinión’”. Más adelante dice: “Cualquier ‘retórica’ que con ella se construya no conduce sino a la apariencia, ‘a los que se creen sabios sin serlo’”.⁶⁶

Por otro lado y desde esta enseñanza de cómo escribir sin caer en la retórica, se puede decir que la escritura en sí misma no es mala, el problema es cuando se tiene una escritura parca y que busca embelesar con la forma y por medio de ella apelar a los hombres,⁶⁷ pero con la que no se puede hilar idea alguna, o como dice Sócrates: “lo que sí considero vergonzoso, es el no hablar ni escribir bien, sino mal y con torpeza”.⁶⁸ De la escritura entendida desde la retórica sofística se desprende lo siguiente:

1) para que esté bien y hermosamente escrito lo que se dice, el pensamiento del que habla debe conocer la verdad de aquello sobre lo que se habla; 2) Para ser orador no es necesario aprender qué son las cosas sino saber qué es lo que la gente desea escuchar, así como saber qué es para ellos lo bello y lo bueno. Por lo tanto, de las apariencias proviene el poder de la persuasión, no de la verdad.

En relación con el punto número dos se desprende que la retórica tiene como fundamento a la palabra, ya que ésta, básicamente, busca *persuadir*. Y cuando se persuade, lo que se busca es convencer mediante la belleza del texto, pues como aquel que ve a Medusa sin protección, así el lector quedará atrapado en la piedra que la escritura le ha confinado. Por otro lado, cuando existe una persuasión, dice Sócrates: “¿Y no sabemos que el eleata Palamedes, hablaba con un arte que, a los que le escuchaban, las mismas cosas les parecían iguales y distintas, unas y muchas, inmóviles y, al mismo tiempo, móviles?”⁶⁹ las cosas resultan relativas, siempre a conveniencia de quien es dueño del discurso y que buscará dominar, someter a su lector (aunque también aplica a su escucha).

En 262d Sócrates reflexiona sobre el discurso que ha hecho y que pretendía ser émulo al de Lisias, sin embargo se da cuenta de que ambos encomios son paradigmáticos porque dependen del modo en que se maneja el sentido de verdad, y sobre todo de la manera como se utilizan las palabras, lo que puede orientar o desorientar a quien escucha o lee. Incluso “Sócrates parece consciente de que se mueve en la órbita de Lisias, y hablará ‘con la cabeza tapada...’. Este encubrimiento de su discurso parecido al ocultamiento que del de Lisias

⁶⁶ E. Lledó, *op. cit.*, p. 252.

⁶⁷ Cfr. J. Derrida, *op. cit.* p. 100, dirá que Sócrates condena la escritura deshonrosa.

⁶⁸ Platón, *Fedro*, 258d–260a.

⁶⁹ *Ibid.* 361d.

había hecho Fedro [...] no impide, pues, que el arranque de esta oratoria encubierta sitúe sus palabras en un plano radicalmente distinto al de Lisias”.⁷⁰ La diferencia radica en que Sócrates es consciente del uso que está haciendo de las palabras.

Es interesante reflexionar sobre lo simbólico del cubrirse la cabeza que Sócrates realiza con un manto, sobre todo cuando está haciendo un discurso relacionado con el amor. No es gratuito que el diálogo trate sobre este tema, no si se sigue manteniendo como punto de partida una lectura del texto que busca reflexionar sobre la escritura. ¿Por qué es importante la reflexión del amor y su relación con la escritura? ¿Por qué es importante cubrirse?⁷¹ El discurso presentado por Lisias habla de una relación del amante y del amado como una relación de dominio por parte del amante. Además, cuando el amado se deja llevar por las pasiones y es dominado por su deseo, entonces este ciudadano pierde toda su libertad.⁷²

Platón rechaza este dominio en la *República* al decir que “no debe de practicarse el servilismo ni el ser hábil en imitarlo –como ninguna otra bajeza-, para que no suceda que, a raíz de la imitación, se compenetren con su realidad”,⁷³ y más adelante agrega que “cuando los deseos violentan a un hombre contra su raciocinio, se insulta a sí mismo y se enardece contra lo que, dentro de sí mismo, hace violencia, de modo que, como una lucha entre dos facciones, la fogosidad se convierte en aliado de la razón de ese hombre”.⁷⁴ Por eso Sócrates en su primer discurso aborda la relación del amante y del amado desde el deseo en tanto el mero gozo, o bien en tanto “la opinión adquirida, que tiende a lo mejor”⁷⁵, es decir, a la sensatez.⁷⁶ Es con esta interpretación del deseo⁷⁷ como Sócrates critica de otra manera a

⁷⁰ E. Lledó, *op. cit.* p. 252.

⁷¹ No se puede dejar de lado el nexos que hay entre la sabiduría y el dominio de las pasiones. Como dice Giorgio Colli en *La naturaleza ama esconderse* “Cuando el alma está en este estado de absoluta independencia y separación, conoce, además de a sí misma, la esencia de todas las cosas”, p. 249. Este dominio de las pasiones conlleva un rechazo a la escritura, la cual pone en juego el cuerpo todo.

⁷² J. Svenbro, *op. cit.*, dice que ser un ciudadano implicaba “participar en la vida de la ciudad, el ciudadano tenía que ser *eleútheros*, ‘libre, sin trabas’” (p. 70). No hay que olvidar que en este diálogo Sócrates tiene que salir de la ciudad para conocer el contenido de discurso de Lisias. Es así como la escritura ejerce una violencia en el hombre libre, pero esta violencia se acrecienta cuando el ciudadano leía y perdía el control de su cuerpo pues lo cedía al lector.

⁷³ Platón, *República*, 395c.

⁷⁴ *Ibid.*, 440b.

⁷⁵ Platón, *Fedro*, 237d.

⁷⁶ Está parte de la disertación empieza en *ibid.*, 237a ss, pero es desde 243b cuando Sócrates se quitará el manto pues, al seguir reflexionando sobre la retórica sofística y la retórica, comprenderá que ha estado haciendo un mal homenaje sobre el tema puesto que Amor es un dios y de los dioses sólo vienen cosas buenas. Así, antes se ha hablado del amor y la escritura como algo negativo cuando se da una relación de

la escritura, esa escritura que domina el alma y el cuerpo, esa escritura que contiene el deseo que hay detrás de un escrito. Por cierto, Sócrates dirá que son los políticos los que buscan ser elogiados y que por eso ponen sus pensamientos por escrito.⁷⁸

Continuando con el análisis de la escritura se sabe que tanto en la palabra escrita como en la oralidad se puede engañar a las personas, el contraste radica en que con la palabra escrita se fija lo dicho en el tiempo, lo que permite volver a la temporalidad de lo dicho y mantener en la memoria las partes del discurso, así como en la posibilidad de detenerse en cualquier parte de éste.⁷⁹ Por eso más adelante dirá Sócrates:

“¿Y qué decir del resto? ¿No da la impresión de que las partes del discurso se han arrojado desbordadamente? ¿Te parece que, por alguna razón, lo que va en segundo lugar tenga, necesariamente, que ir ahí, y no alguna otra cosa de las que se dicen? Porque a mí me parece, ignorante como soy, que el escritor iba diciendo lo que buenamente se le ocurría. ¿Tienes tú, desde el punto de vista logográfico, alguna razón necesaria, según la cual tuviera que poner las cosas unos después de otras, y en ese orden?

[...]

Pero creo que me concederás que todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, uno que tenga medios y extremos, y que al escribirlo se combinen las partes entre sí y con el todo”.⁸⁰

Si se quiere un discurso semejante a un organismo vivo,⁸¹ lo escrito debe estar bien estructurado, de tal manera que sus partes y el todo correspondan, es decir, que no sea disperso. A esto hay que sumar otra característica de la escritura, en 265a Platón señala que los discursos pueden apuntar de manera contraria una misma cosa, es decir, si el orador o escritor tiene una gran capacidad de hacer esto, entonces es posible que en un momento diga que una cosa es bella y en otro que diga que no es bella. Esto va contra el principio de no contradicción, “lo que es, es; lo que no es, no es”, una misma cosa no puede ser ni verdadera ni falsa al mismo tiempo, tampoco los pensamientos. Para Sócrates: “Todo eso que se encuentra escrito en los libros que tratan del arte de las palabras”,⁸² es decir, los

sometimiento; con el cambio de significación del amor se hablará del que libera y que más adelante se desarrollará desde la dialéctica.

⁷⁷ Cfr. Svenbro, *op. cit.*, p. 60.

⁷⁸ Platón, *Fedro*, 357e.

⁷⁹ *Ibid.* 262e.

⁸⁰ *Ibid.* 264b-c.

⁸¹ La idea de lo vivo en el habla tiene mucha fuerza en el discurso. Este tema quedará para un análisis posterior, que vale la pena señalar, sobre todo cuando se sitúa frente a la escritura. Llama la atención el caso de las religiones que se postulan desde la fuerza del habla, pero basan sus dogmas desde lo escrito.

⁸² *Ibid.* 266d.

libros, o al menos la mayoría, están escritos de tal manera que las ideas se contradicen pero no tiene tanta importancia porque logran convencer mediante la belleza de las palabras. Finalmente, la escritura tiene la necesidad de convencer al lector, ya que no tiene la posibilidad de sostener un diálogo con los otros.

En estos dos apartados se ha analizado la manera como Platón concibe a la escritura: primero se resalta que la escritura, en su relación con el fármaco, parece que es un beneficio, pues fomenta la memoria, sin embargo, lo que propicia es el olvido y aleja de la verdad, imitación, suplemento. Sin embargo, también hay un reconocimiento de su creciente dominio y por eso hay una especie de Retórica platónica (él mismo escribió el problema). Pero “Aceptémoslo. En cuanto a los que no están enfermos, el médico no es útil”,⁸³ para ellos estará el diálogo como el modo correcto de llegar a la verdad, como esa alternativa para los sanos. Los siguientes dos apartados serán para desarrollar la manera como se entiende el diálogo.

I.3 El diálogo como escritura del alma

Líneas arriba se ha señalado que las palabras son capaces de guiar a las almas al encuentro de la verdad. También ha quedado asentado el porqué la escritura es un reflejo del conocimiento, igual que la retórica, donde en ambos casos la verdad, que se puede entender como la realidad, el ser, es sólo una copia lejana y al ser una copia es lo que no es. Ahora bien, ¿cómo se puede entrar en contacto con lo verdadero, lo real, el ser? La *alethéia* socrática es la que adviene por medio de la escucha, así lo hace constatar Sócrates en el primer análisis que hace respecto al discurso de Lisias, justo después de apelar al pasado arguyendo que “hay sabios varones de otros tiempos, y mujeres también, que han *hablado* y *escrito* sobre esto”,⁸⁴ y sigue adelante: “Pero, puesto que estoy seguro de que nada de esto ha venido a la mente por sí mismo, ya que soy consciente de mi ignorancia, sólo me queda suponer que de algunas otras fuentes me he llenado, por los oídos, como un tonel. Pero por mi torpeza, siempre olvido de cómo y de a quién se lo he *escuchado*”.⁸⁵ Llama la atención que aunque en la primera de las referencias Sócrates hace referencia al habla y a la

⁸³ Platón, *República*, 332e.

⁸⁴ Platón, *Fedro*, 235b. Las cursivas son mías.

⁸⁵ *Ibid.* 235c-d. Las cursivas son mías.

escritura, en la segunda apunta que su conocimiento, sus palabras, le han venido de lo hablado, de lo dicho por los sabios varones y mujeres. Pero esa afirmación es ya una puesta en duda, pues Sócrates sabe que escuchar no es suficiente para llegar a la verdad. Escuchar está ligado a la *doxa*, o al “se dice” hedeggeriano. Este tipo de habla tiene una relación intrínseca con la escritura, pues en ella falta la experiencia ligada a la sabiduría. Para llegar a dicha experiencia es necesario partir de la dialéctica.⁸⁶ Por ello la dialéctica busca: “llegar a una idea que, en visión de conjunto, abarcase todo lo que esté diseminado, para que, delimitando cada cosa, se clarifique, así, lo que se quiere enseñar”.⁸⁷ Y para llegar a una idea la manera como se tiene que proceder es la siguiente: “hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero”.⁸⁸

El diálogo⁸⁹ que tiene como fundamento al método dialéctico busca, junto con la otredad, una idea que abarque todo lo analizado, para ello hay que olvidar que las ideas se dividen, que tienen sus partes y que también ellas deben ser analizadas. Este es el camino que se debe seguir para llegar al conocimiento. “Conócete a ti mismo”, es lo que Sócrates ve inscrito en los muros del oráculo. El conocimiento de uno mismo es el más complicado de tener. Además, la sabiduría no está en lo que se lee, sino en uno mismo, en la capacidad de razonar, de discernir, de diferenciar, de unir y de comunicar, de saber controlar las pasiones, de ser con la medida, con la armonía.

⁸⁶ La noción de dialéctica que desde aquí se empieza a trabajar se basará totalmente en el *Fedro*.

⁸⁷ Platón, *Fedro*, 268d.

⁸⁸ *Ibid.* 665e.

⁸⁹ Hasta el momento se ha enaltecido la palabra oral en general, sin embargo M. Detienne, *op. cit.*, hace una distinción importante entre la palabra del poeta y el diálogo diciendo lo siguiente: “Por absoluto que sea el imperio de la palabra mágico-religiosa [Detienne desarrolla en *Los maestros de verdad...* la transformación de la palabra mágico-religiosa del poeta y su relación con la verdad], determinados medios sociales parecen haber escapado a él. Desde la época más remota están en posesión de otro tipo de palabra: la palabra-diálogo. Estos dos tipos de palabra se oponen en una serie de puntos: la primera es eficaz, intemporal; inseparable de conductas y de valores simbólicos; privilegio de un tipo de hombre excepcional. Por el contrario, la palabra-diálogo está secularizada, complementaria de la acción, inscrita en el tiempo, provista de autonomía propia y ampliada a las dimensiones de un grupo social” (p. 87); más adelante también agregará que “La palabra-diálogo precede a la acción humana” (p. 99). Lo que me interesa señalar es que con la palabra-diálogo es el hombre en comunidad el que entra en juego, como también señaló W. J. Ong, *op. cit.*, al decir que “Para una cultura oral, aprender o saber significa lograr una identificación comunitaria, empática y estrecha con lo sabido, identificarse con él. La escritura separa al que sabe de lo sabido y así establece las condiciones para la ‘objetividad’ en el sentido de una disociación o alejamientos personales” (p. 51). El diálogo va enfocado hacia la comunidad, a diferencia de la palabra mágico-religiosa, como se verá más adelante con Heidegger, que sólo le pertenece a uno, igual que la escritura. En la palabra-diálogo se encuentra el principio de la democracia del conocimiento, no en la escritura o en la palabra del poeta.

Para Platón el habla,⁹⁰ constituido desde la dialéctica, será el discurso que se escribe en el alma: “Me refiero a aquel [discurso] que *se escribe con ciencia en el alma del que aprende*; capaz de defenderse a sí mismo, y sabiendo con quienes debe hablar y ante quienes debe callarse”.⁹¹ A diferencia de la escritura, el discurso hablado es el que responde, el que es capaz de desarrollar un diálogo que busque llegar a un acuerdo sobre lo que se reflexiona, y que es lo común, aunque lo común no sea claro para todos, o entendido de la misma manera. Además, otra gran diferencia es que el discurso hablado tiene como parte constitutiva el silencio, sobre todo frente a las personas donde no es necesario decir nada, ya sea porque es preferible escuchar para luego opinar, o bien, porque de estas personas se puede aprender. Es mediante el habla como el hombre mantiene su libertad, como adquiere una significación de lo que es él mismo. Sólo mediante el habla el hombre adquiere su ser. Y en este hablar, dado por el diálogo que se mantiene con uno mismo o con los demás, y que se escribe en el alma, pero que parte del saber escuchar, es como se puede llegar a la verdad.

El pensamiento escrito busca, como toda imagen, ser el reflejo del discurso y la sombra. La última nos remite inmediatamente al mito de la caverna, con esos hombres sentados, dándole la espalda al mundo de las ideas que sólo perciben por medio de las sombras que las ideas producen en una pared. Estas sombras son una parte débil de lo real.⁹² Por otro lado, están los reflejos. El lenguaje escrito es el reflejo invertido de aquello que se dice, es decir, lo que está en un texto puede decir o expresar lo contrario dado que el texto queda abierto a la interpretación como lo dejó ver Platón al reflexionar sobre el uso de las palabras que se hace en la retórica, o bien, como se verá más adelante con Derrida.

Para retomar el tema de la dialéctica, el que busca escribir debe hacerlo en el alma de los hombres y no tratar de plasmar lo vivo del lenguaje (lo dicho) en la escritura, pues las ideas, lo vivo del pensamiento, al tratar de escribirlas es como intentar hacerlo sobre el

⁹⁰ Sobre a la nota anterior y la concepción platónica del habla-discurso-diálogo M. Detienne, *op. cit.*, señala que: “Respecto a la problemática de la palabra en el pensamiento griego, este fenómeno tiene una doble consecuencia: por una parte, consagra el deterioro de la palabra mágico-religiosa, solidaria del antiguo sistema de pensamiento; por otra, determina el advenimiento de un mundo autónomo de la palabra y de una reflexión sobre el lenguaje como instrumento” (p. 105). *Grosso modo*, para Platón no es importante definir una palabra, lo que importa es que la palabra posibilite el conocimiento de la verdad. En este sentido, de medio, la palabra es un instrumento, al igual que la escritura.

⁹¹ Platón, *Fedro*, 276a. Lo que está entre corchetes y resaltado es mío.

⁹² Platón, *República*, 514a y ss.

agua,⁹³ ejercicio que Sócrates compara con el del agricultor que siembra los pensamientos en el agua para que nazcan más rápido, y lo hacen, pero pronto mueren. Estos pensamientos son incapaces de ayudarse, como se ha demostrado en la lectura que Sócrates y Fedro hacen del discurso de Lisias; pero estos pensamientos no sólo están ligados a ello, también a no enseñar adecuadamente, a ser insuficientes para que se tenga el conocimiento de la verdad.

Al final del apartado anterior decía que Platón reconoce a la escritura, sin embargo no es la primera vía de acceso para el conocimiento de la verdad. Después de que define la manera como comprende el diálogo, Platón reconocerá que la escritura será útil también para el que ha encontrado la verdad mediante el diálogo, pues en estos casos la escritura debe verse como “los jardines de las letras, según parece, [donde el dialéctico] los sembrará y escribirá como por entretenimiento; y al escribirlos, atesorará recordatorios, para cuando llegue la edad del olvido”.⁹⁴ Y más adelante agrega en voz de Fedro que “Uno extraordinariamente hermoso, al lado de tanto entretenimiento baladí, es el que dices, Sócrates, y que permite entretenerse con las palabras, componiendo historias sobre la justicia”.⁹⁵ Será en este momento cuando la escritura, no sólo la del alma sino también la de los *tipoi*, sean un verdadero remedio, un recordatorio para quien ya ha descubierto la verdad.

No es que para Platón sea una labor despreciable la escritura, pues sirve como ayuda para el que está falto de memoria; sólo entonces la escritura serviría para reemplazar el diálogo, o como dice Sócrates:⁹⁶

mucho más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se trasmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da la felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre.⁹⁷

⁹³ Platón, *Fedro*, 276c.

⁹⁴ *Ibid.* 276d. Lo que está entre corchetes es mío.

⁹⁵ *Ibid.* 276e.

⁹⁶ *Cfr. passim* Nicholas Carr, *Superficiales*. Este sociólogo parte de la idea de que las nuevas tecnologías – tales como Twitter, Facebook, y en general todo lo que fluye en internet – están resquebrajando las estructuras neuronales y de conocimiento que durante siglos se han fortalecido en los hombres. Todo el libro parte del temor, algunas veces justificado y otras no, hacia la técnica. Es así como la técnica, que ya se revisará en el capítulo respectivo a Heidegger, es vista como el mayor mal del conocimiento y desde la cual advienen los males al hombre. Curiosamente el autor olvida que la escritura es técnica, sobre todo cuando se entiende desde lo instrumental.

⁹⁷ Platón, *ibid.* 276e-277a.

La dialéctica, a diferencia de la escritura en papel, es una escritura plasmada en el alma, una escritura sembrada con fundamento en la palabra, palabra que es hablada: discurso. Además, esa palabra no es estéril, busca –provoca– otras palabras, palabras que transmite la semilla de la inmortalidad, que ayudan al alma de quien escribe y de quien las planta. Escribir desde la dialéctica es escribir para sí mismo, no para el otro, es escribir para recordar lo aprehendido en el alma, es propiciar de nuevo la inquietud de querer llegar a las últimas consecuencias de la realidad, de la verdad, del ser.

¿Será posible que esta escritura sirva al otro? ¿Será posible hacer una escritura con el fin de que también el lector llegue a aprehender la verdad? En 277b-c Platón dice que para conocer la verdad de aquello que se habla o de lo que se escribe, primero hay que ser capaz de definir cada cosa en sí; después de definir las especies se tiene que llegar a lo indefinible (indivisible). Mediante este procedimiento se llega a conocer a fondo la naturaleza de las cosas y se descubren también las palabras adecuadas a la naturaleza de cada cosa.

Para Platón es desde la aplicación de este método y la guía que hay en el escrito como se puede acceder a la verdad. Sin embargo, la escritura está en desventaja cuando se pretende que en ella haya certeza y claridad,⁹⁸ pues por más que se intente llegar a precisar cada uno de los conceptos fundamentales de la verdad, la interferencia de la letra al concepto es la piedra que no permite la supuesta claridad dada mediante la palabra hablada, donde hay una “ratificación semántica directa”,⁹⁹ es decir, frente al escrito, la palabra queda en el sin tiempo, es ajena a la evolución del significado de la palabra.

La palabra escrita, como se verá con Derrida, reconstruye su sentido desde el enfrentamiento del texto, desde la constante contextualización. En cambio, la palabra hablada puede ser explicada al momento. Por ello, y desde esta lógica, ningún tipo de discurso merece ser escrito o memorizado y pronunciado sin criterio o explicación alguna, ya que el escrito sólo llegará a persuadir a quienes son débiles por no conocer la verdad por cuenta propia. Por otro lado, si un escrito es bueno es porque sólo es un recordatorio de lo verdadero, pero esto no es una enseñanza de los libros, sino de aquello que se escribió en el alma, de aquello que se pensó, se meditó y reflexionó en soledad y con los otros, un escrito que define y llega a la verdad de las cosas justas, bellas y buenas.

⁹⁸ *Ibid.* 277d-278b.

⁹⁹ W. J. Ong, *op. cit.*, p. 52.

Hay que tener en cuenta que la crítica a la escritura en Platón es la crítica al mundo de la apariencia del conocimiento, a la falacia del pensamiento. Esta apariencia vive bajo la falaz idea de que en los escritos está la verdad de las cosas. Cuando se piensa así y se vive bajo esa idea, el lector reproduce lo que leyó sin comprender lo que el otro meditó o pensó. Se lee sin una previa reflexión sobre el tema del que se lee. Se lee sin que antes dialoguemos con nosotros mismos y con los demás sobre aquello que nos preocupa. Se lee y en la lectura el lector es dominado por el autor. Se lee y en la lectura hay un encuentro con la técnica.

I.4 La escritura interior y el encuentro con la verdad

Hasta el momento se ha hecho un breve análisis sobre la manera como Platón define el diálogo: como una escritura en el alma. Lo siguiente a explorar es cómo esta escritura interior está relacionada con la verdad.

¿Cómo afecta en el alma la escritura? Si se parte de la doble noción de escritura: lo escrito en el alma mediante la dialéctica, que luego puede valerse de los *tipoi* para ayudar a la memoria a dar con la verdad, frente a la escritura simple, al mero *tipoi*; entonces es posible ver que hay una relación directa e íntima entre la escritura y el alma. Sobre el alma¹⁰⁰ Platón dice que “[t]oda alma es inmortal. Porque aquello que se mueve siempre es inmortal. Sin embargo, para lo que mueve a otro, o es movido por otro, dejar de moverse es dejar de vivir”.¹⁰¹ Dada la relación que hay entre la escritura y el alma, esta primera parte se puede interpretar como un argumento contra la escritura, en particular en contra de su atemporalidad, también contra la dependencia que tiene respecto a otro. Cuando la escritura se inventó uno de sus primeros usos fue el de contabilizar el ganado, los granos y a los esclavos, posteriormente se utilizó con la finalidad de mantener las leyes. ¿Por qué? Porque gracias a la escritura lo dicho se puede mantener en el tiempo y hacer eterno un pensamiento o una ley. Aunque esa es la finalidad de la escritura, Sócrates apuntala una crítica a la idea de fijar en el tiempo que hay tras la escritura. Si se toma en cuenta que el pensamiento es algo vivo, entonces se puede relacionar con el alma. Dado el caso, si

¹⁰⁰ Al igual que con la noción de dialéctica, con el alma también se tratará de llegar a una comprensión de lo que es desde el *Fedro* y algunos pasajes de la *República*.

¹⁰¹ Platón, *Fedro*, 245c.

partimos de que el alma es inmortal y que siempre está en movimiento, justo como las ideas o los pensamientos, entonces la escritura tendría que ser similar a aquello que representan. Pese a ello, como se ha demostrado arriba, la escritura busca inmovilizar, por lo que en ese mismo instante pierde lo más esencial del pensamiento: la vida.¹⁰²

Y el argumento prosigue:

“Sólo, pues, lo que se mueve a sí mismo, como no puede perder su propio ser por sí mismo, nunca deja de moverse, sino que, para las otras cosas que se mueven es la fuente y el origen del movimiento. Y ese principio es ingénito. Porque, necesariamente, del principio se origina todo lo que se origina; pero el mismo no procede de nada, ni ninguna otra cosa de él; pues todo tiene que originarse del principio. [...] Porque todo cuerpo, del que le viene de fuera el movimiento, es inanimado; mientras que al que le viene de dentro, desde sí mismo y para sí mismo, es animado.”¹⁰³

El alma es inmortal porque se origina en sí misma. No necesita que nada la origine. Además ella misma y por sí misma está en movimiento. El alma no puede perder su propio ser, es siempre ella suficiente para ser y también es la fuerza del movimiento de lo exterior. El interior es capaz de mover a todo lo externo. En cambio la escritura busca ser atemporal (con una intencionalidad del escritor por alcanzar la inmortalidad, la permanencia), pero su atemporalidad –su origen y movimiento– depende del lector. Un escrito sólo está vivo en tanto que alguien lo lee, pero cuando no pasa esto, el libro y todo el conocimiento que en él está contenido, no es nada y habita en el olvido. Además, el conocimiento que se puede encontrar en la escritura no es suficiente para sí, no provoca en lo exterior nada; en cambio, el conocimiento que proviene del alma es capaz de transformar lo exterior en tanto que es la causa y principio del movimiento de lo exterior.

La escritura tiene como función principal la de conservar (mantener) lo vivo del pensamiento a través del tiempo. En tanto que la escritura mantiene suspendido en el tiempo, en tanto que hace del pensamiento algo eterno, entonces la escritura se asemeja a la

¹⁰² Reconozco que hay una debilidad en la analogía que estoy haciendo, más por hacer una petición de principio sobre un argumento que Platón nunca da, sin embargo, me parece interesante que en la definición socrática del diálogo esté de por medio la escritura. Por esta razón me parece que pese a la debilidad de la analogía, existe una relación. Cabe señalar que el argumento arriba expuesto busca sustentar la analogía. Ahora bien, quiero resaltar que la escritura, como se expone hasta aquí, *parece* algo físico. Resalto el *parecer* porque es justo lo que pasa con la escritura, aunque no pertenece a lo físico. Por otro lado, está lo que representa: el significado. Y el significado juega con la temporalidad. Es lo que comprendemos en la actualidad, pero también puede traer a la actualidad su vieja noción. Esto quedará más claro en el capítulo donde se expone a Derrida.

¹⁰³ Platón, *Fedro*, 245c-e.

divinidad, por lo tanto la escritura tiene mucha relación con la inmortalidad. Pero, si la escritura está emparentada con la inmortalidad, entonces es algo que no puede razonarse con palabra alguna, porque la palabra está condenada a lo mortal, a lo efímero. Esto se puede desprender de lo siguiente: “El nombre de inmortal no puede razonarse con palabra alguna; pero no habiéndola visto ni intuido satisfactoriamente, nos figuramos a la divinidad, como un viviente inmortal, que tiene alma, que tiene cuerpo, unidos ambos de forma natural, por toda la eternidad. Pero, en fin, que sea como plazca a la divinidad, y que sean estas nuestras palabras”.¹⁰⁴ Por lo tanto, como una tumba, así es la escritura. Leemos lo escrito y olvidamos que son las lápidas de las personas. A estas lápidas le ponemos atributos; pero para saber si los atributos descritos son ciertos tendríamos que conocer a la persona en cuestión o interrogarle sobre ello.

Entendemos esas imágenes, las podemos decodificar, pero cuando surge una pregunta compleja, cuando algo nos acuchilla el alma y preguntamos a lo escrito lo que encontramos en respuesta es el silencio. Por lo tanto, la lectura de un texto es de una sola dirección: lo que creo entender. Esta dirección no da respuestas y deja de ser un diálogo.

Respecto a esto Sócrates dice lo siguiente:

En efecto, sus vástagos [en relación a la pintura] están ante nosotros como si tuvieran vida; pero si se les pregunta algo, responde con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podría llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa. Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre entendidos que como entre aquellos que no les importa en lo absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no. Y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas.¹⁰⁵

La escritura está hermanada con el más altivo de los silencios, la escritura es el ataúd de los pensamientos. Además, no puede defenderse, no responde ante ninguna interrogante. Entonces, ¿qué le sucede al conocimiento? ¿Es posible tener un conocimiento de las cosas o sobre las cosas que no tenga ningún soporte donde se logre mantener dicho conocimiento a través de los años?

¹⁰⁴ *Ibid.* 246c.

¹⁰⁵ *Ibid.* 275d-e.

A diferencia de la escritura, el diálogo no debilita a la memoria. La escritura (exterior) afecta e hipnotiza a la memoria (interior) porque tras ella está la capacidad de también ser repetición de lo que es repetido, sólo que sin alma viva que lo sostenga y ayude. La ausencia del respaldo de lo vivo, de la paternidad, la verdad no se presenta en ninguna parte como se ha visto en el primer apartado.

Esta escritura en el interior, en el alma, cobra mayor fuerza si se tiene presente que la memoria es finita, por eso es como un organismo vivo¹⁰⁶ que requiere de signos para acordarse de lo no presente. Esta necesidad del signo, como dice Derrida, es una contaminación por el exterior, una *hipomnesis*¹⁰⁷ y lo que busca Platón es una memoria sin signo, sin *hipomnesis* o *fármakon*.

Entre la memoria (*mneme*) y la *hipomnesis* el límite se vislumbra con dificultad, de entrada porque ambos se basan en la repetición. El diálogo como escritura en el interior del alma es una memoria viva que repite el *eidós*. La verdad que se descubre en el diálogo es también una posibilidad de la repetición¹⁰⁸ debido a que la verdad descubre al *eidós* y al *ontos*. Por ello dirá Derrida que lo descubierto puede ser imitado, reproducido, repetido en su identidad. En la verdad lo que es repetido debe presentarse como tal, como lo que es en la repetición. Lo verdadero es la presencia del *eidós*.

La dialéctica propuesta por Platón penetra en el alma y actúa en el interior, no se distingue del saber y del dominio de sí.¹⁰⁹ En cierto sentido, señala Derrida, el diálogo platónico es un fármaco invertido, es decir, es el origen del conocimiento, la apertura de la verdad como repetición y sumisión ante la ley,¹¹⁰ es decir, de pertenecer a la sociedad, de estar en la ciudad aceptando las normas y lo dicho por el padre-pastor-rey, y no como con la escritura, que es ajena a la ciudad porque no reside en nada, lo que le permite salir de

¹⁰⁶ Cfr. J. Derrida, *op. cit.*, p. 163.

¹⁰⁷ W. J. Ong, *op. cit.*, apunta lo siguiente: “Los griegos de la edad de Homero valoraban los lugares comunes porque no sólo los poetas sino todo el mundo intelectual oral o el mundo del pensamiento dependía de la constitución formularia. En una cultura oral, el conocimiento, una vez adquirido, tenía que repetirse constantemente o se perdía: los patrones de pensamiento formularios y fijos eran esenciales para la sabiduría y una administración eficaz” (pp. 31-32). Más adelante dirá que “la memoria oral difiere significativamente de la memoria textual en el sentido de que la memoria oral tiene un gran componente somático” pues “la palabra oral [...] nunca existe dentro de un contexto simplemente verbal, como sucede con la palabra escrita. Las palabras habladas siempre constituyen modificaciones de una situación existencial, total, que invariablemente envuelve el cuerpo” (p. 71).

¹⁰⁸ La verdad como la posibilidad de la repetición del ser estará muy presente en la noción de habla poética en Heidegger.

¹⁰⁹ J. Derrida, *op. cit.*, p. 186.

¹¹⁰ *Ibid*, p. 190.

ella; de esa escritura carente de tiempo, porque no es algo vivo. La escritura es un mal, algo artificial, ajeno a todo lo natural, que se presenta como un bien para lo natural, pero que genera un mal mayor: el olvido y la distancia de la verdad. La escritura es parte de la retórica, de la sofística y de todos aquellos que buscan engañar, dominar, ocultar la verdad. La escritura es una técnica, no sólo en el sentido de la capacidad que se tiene para realizar algo; también es el instrumento, el medio con el que se busca llegar al fin. Es, al igual que la pintura a la que Platón remite, la aparente producción masiva.¹¹¹

¹¹¹ Platón, *República*, 596a y ss.

II. HEIDEGGER: ENTRE EL PELIGRO Y LA SALVACIÓN

¿Cómo puede el que busca dar nombre a lo que busca todavía? El encontrar reside en el decir confiador de la palabra nombrada.

Martin Heidegger

El capítulo pasado presenta, como he tratado de mostrar, cada uno de los temas implicados en la postura que privilegia ontológicamente al habla, privilegio que relega a la escritura considerándola de manera negativa, inferior, suplementaria. En el presente capítulo haré un salto en el tiempo. Dicho salto no tiene la intención de dejar de lado lo analizado sobre el tema de la escritura en el capítulo anterior, donde se analizan ciertos postulados de Platón; al contrario, lo que se busca con el salto es suspender las tesis y problemas resaltadas en torno a la escritura, para analizar desde ahí a uno de los pensadores más influyentes del siglo XX: Martin Heidegger. Esta suspensión de los temas sobre las relaciones de la escritura con la técnica, la escritura con el cuerpo, la escritura con la falta de reflexión, la escritura con la memoria, frente al habla y su relación con la verdad y la memoria, serán las guías de comprensión e interpretación de la lectura de Heidegger, que al igual que en el capítulo pasado, no busca hacer un estudio monográfico de Heidegger, sino hacer una lectura de este pensador desde el tema mismo de la escritura.

El presupuesto del que se parte para todo este capítulo es el siguiente: el pensamiento de Heidegger en relación al tema de la escritura y el habla representa el dominio del discurso que durante la historia de la filosofía sigue instaurándose en el habla y manifestando un rechazo a la escritura, es decir, a la técnica, así como al cuerpo. Para demostrar este presupuesto lo que busco es destacar la concepción heideggeriana del habla para resaltar su relación con la escritura, la cual dejará ver que en Heidegger hay cautela sobre la técnica y el lenguaje.

¿Qué es lo que se puede comprender del habla? Tratar en un capítulo de sintetizar todas y cada una de las maneras como Heidegger aborda el habla, es decir, comprendiéndolo como *Sprache*, como *Rede*, como *Sage*, como *Wort* es ya una tesis misma que se enfoca con las múltiples maneras del habla. El objetivo no es reducir la presente investigación a estudiar a Heidegger. Lo que busco en esta parte de la exposición es seguir indagando sobre el tema de la escritura. ¿Cómo se puede entender la relación de la escritura con esta “habla” de Heidegger? Vuelvo a plantear la pregunta. ¿Cómo se puede entender el

Habla en sentido general, esa habla relacionada con la *poiesis*, y su relación con la escritura?

Y vuelvo a preguntar: ¿Qué es lo que se puede comprender del habla? Dicha pregunta no busca responder qué es el habla, sino, cómo se la puede comprender desde el pensamiento de Heidegger. O para replantear la pregunta, ¿cómo se puede comprender al habla desde la integración de los modos de ser del habla, y no desde sus partes? Desde mi lectura sobre Heidegger me parece que las múltiples diferencias que hace del habla bien se pueden encerrar en dos modos de ser: el estado de impropiedad y el estado propiedad. Ambos modos de estar, de ser-en-el-mundo se dan también en el habla, en tanto que el habla es desde el *Dasein*.

Es por ello que el habla en Heidegger se puede entender como un enmarañado de las cosas, los hombres, los conceptos, lo divino y las invenciones existentes; un sentido y dirección, la creación, el sostén, la posibilidad de que el mundo sea mundo. La relación de las relaciones: "El habla, en tanto que Decir que pone-en-camino-el-mundo, es la relación de todas las relaciones. El habla entretiene, sostiene, lleva y enriquece el enfrente-mutuo de una y otra de las cuatro regiones del mundo, las tiene y las custodia mientras él –el Decir– se retiene en sí".¹ Hablar, que bien puede entenderse aquí como lenguaje, es mundo. Ahora bien, cabe preguntarse: ¿el lenguaje, que es toda esta referencialidad, todo este mundo que puede ser tanto el significativo y el no significativo, contiene en sí la relación habla-escritura? Es decir, si la escritura, ya en Heidegger, es una actividad recurrente; si la palabra hablada está ligada a la escritura, y tanto el habla como la escritura están contenidas en el lenguaje (*Sprachen*), entonces ¿también somos en el mundo, lo comprendemos, desde el mecanismo de la escritura? ¿El mundo también es escritura y no sólo habla? Es decir, esta habla, que no se reduce al sentido fonético, sino a su totalidad, comprende en sí misma a la escritura, la cual tiene una fuerte relación con la técnica?

Para responder a estas interrogantes, apéndice a las reflexiones que Heidegger tiene respecto al habla, también es pertinente hacer una inserción a su pensamiento que tiene respecto a la técnica pues, consciente de la relación que hay entre la palabra y la técnica, buscará salvaguardar a la palabra desde la misma técnica para mantener la potencia ontológica que hay en el habla.

¹ Martin Heidegger, "La esencia del habla" en *De camino al habla*, p. 193.

II.1 La referencia y el habla

Para Heidegger el destino es el habla.² Cuando digo que es destino, me refiero al hecho de que los hombres estamos destinados al habla, y ese destino no se entienden como un fin, sino que es algo constante. Sin embargo, al mismo tiempo, el hombre va hacia el habla. ¿Por qué hay que ir hacia el habla? ¿Es el habla ajena a nosotros? ¿Todos tenemos o debemos ir hacia el habla o sólo unos cuantos? Difícilmente se podría dudar de la afirmación: los hombres hablan; y menos aún de: la diferencia entre los hombres y el resto de los entes es que los primeros se comunican mediante el habla.³ Pese al peso antropocéntrico que hay en ambas afirmaciones, es una característica ontológica del hombre. Heidegger no duda de la ausencia del habla, pero sí duda de su uso. El cómo es lo que Heidegger pone en duda. Este cómo quedará aclarado una vez que se entienda cómo es el hombre en su existir, ya que al entender el modo de la existencia del hombre, se puede partir de la noción de que para Heidegger hay un lenguaje de la propiedad y otro de la impropiiedad. Esto conlleva una diferenciación inmediata entre el hablante común y el hablante privilegiado. En cambio para Platón el habla, aún en su privilegio ontológico, pertenece a cualquier hablante por el hecho de que el diálogo implica a la comunidad. Es decir, el habla para Platón es la posibilidad de acceso de la verdad, y el habla sólo es posible desde los otros, por lo que se puede entender que es en el diálogo con el otro como se puede acceder a la verdad. En Heidegger es el habla misma la que importa. Como se verá más adelante, el habla en Heidegger no es un medio para llegar a la *alétheia*, sino que ella es *alétheia*, es decir, descubrimiento, mostración. Por eso en Heidegger el otro es sólo un breve planteamiento negativo y solipsista, al grado de que esta característica está relacionada con la escritura y el individuo en soledad.

² Un punto delicado dentro de este capítulo es la distinción que Heidegger hace entre *Sprache*, *Wort*, *Sage* y *Rede*. Coincido con la lectura que hace Éliane Escoubas cuando ella dice lo siguiente: “Dejar aparecer, mostrar: quiere decir que, con la ‘palabra’ –*Sprache*, *Wort*, *Sage*–, se ha entrado en el ámbito de la verdad como *alétheia*, como cubrimiento-descubrimiento, la verdad en el sentido griego” (Tomado de “*Mythos*, *logos*, *epos* son la palabra” (Heidegger), en ARETÉ Revista de Filosofía, consultado en <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/681/662>, fecha de consulta: 31 de ene. de 17.), es decir, la manera como comprendo y utilizo en general “habla” en este capítulo es la capacidad de dejar aparecer o de mostrar el mundo. Dicho de otra manera, el “habla” de la que hablo y expongo en Heidegger principalmente significa “mostrar” o “develar” el Ser. En ese sentido es cómo tendrá tanta importancia el decir poético.

³ Este sentido de habla debe ser comprendido como lenguaje, *Sprache*.

Para Heidegger el hombre tiene dos modos de relacionarse con el ser: el propio y el impropio. *Grosso modo*, lo propio puede entenderse como el estar en una *comprensión* con el ser o estar en un estado de consciencia pleno. Por el contrario, lo impropio puede entenderse como la pérdida de la relación de verdad con el ser, pérdida que es intrínseca al olvido.⁴ Es desde estos modos de ser como el hombre se relaciona en el mundo y desde donde parte su comprensión de sí mismo y del mundo; por ello el modo de la existencia es una decisión del hombre que en cada caso se está poniendo en juego: “por ser en cada caso el ‘ser ahí’ esencialmente su posibilidad, *puede* este ente en su ser ‘elegirse’ a sí mismo, ganarse, y también perderse, o no ganarse nunca, o sólo ‘parecer ser’ que se gana”.⁵ Esto es así por la condición temporal que tienen los hombres donde se enfrentan constantemente al devenir, al cambio que todo lo destruye, y donde una relación permanente con un modo de ser es imposible.

Por tal motivo, el modo de ser con el que más relación hay es con el de la impropiedad, donde “la impropiedad del ‘ser ahí’ no significa algo así como un ser ‘menos’ o un grado de ser ‘inferior’. La impropiedad puede, antes bien, determinar al ‘ser ahí’ en su plena concreción, en su manera de ocuparse, excitarse, interesarse, ser capaz de gozar”.⁶ Por eso es desde la impropiedad, dada en lo cotidiano del hombre, donde se parte de toda comprensión del hombre mismo.

Retomo el tema del habla y parto de la relación que hay entre el habla y estos modos de existir recién expuestos. El habla por su uso, por la familiaridad que tenemos de ella, por la manera como nos relacionamos en el mundo, ya sea con otros o con las cosas, va a la par del estado de impropiedad. Esta relación es así porque dentro de lo cotidiano nos relacionamos con los otros desde el uso de las cosas, es decir, lo hacemos desde lo pragmático del mundo, así queda sustentado por Heidegger en *Ser y tiempo*: “la forma inmediata del ‘andar’ [en el mundo y con los entes intramundanos] no es [...] el conocimiento más que perceptivo, sino el ‘curarse de’ que manipula, que usa y que tiene su

⁴ En este sentido no hay que olvidar que para M. Heidegger el ser-ahí es en sus modos de ser desde la apropiación, la pérdida o la indiferencia. Cf. *Ser y tiempo* p. 22.

⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 54.

⁶ *Ibid.* p. 55.

peculiar conocimiento”,⁷ es decir, la relación inmediata que el hombre tiene en el mundo es el de la utilidad, el de manipular.⁸

¿Pero qué son los útiles que hacen frente al hombre en el mundo? Un útil es un ente con el que el hombre se relaciona, ya sea una mesa, una pluma, una computadora, un martillo o un libro, o todo lo que se puede entender como cosa. Estos entes son útiles porque son *para algo* y en tanto que útiles son referenciales a otros útiles. Por ejemplo, la pluma es referencial al cuaderno, etcétera. La referencialidad⁹ no es otra cosa sino el plexo de entes que están relacionados con un útil, lo que está inmediato y de manera oculta. Ahora bien, puesto que el útil es referencial esto le da la condición de instrumento. Sin embargo, no todo útil es un instrumento en tanto que el instrumento es un medio para llegar a un fin y el útil es un referencial. Un instrumento implica cierta noción de conocimiento como el que se necesita para tocar un violín.¹⁰ Es esta relación de conocimiento la que marca la diferencia más clara entre el útil y el instrumento. Así pues, el útil no implica una relación de conocimiento y uso. La relación que hay con el útil es siempre pragmática, lo que quiere decir que mientras más se usa el útil y mejor se usa para lo que es útil, mejor y más apropiada es la relación.¹¹

Ahora bien, ¿cuáles son los útiles? Estos son los inmediatos o los inaccesibles. Los inmediatos pueden ser inempleables, porque no se pueden usar para lo que fueron creados, o bien, porque no funcionan. En ambos casos se puede ver todo lo que se relaciona con el útil. Así, al olvidar las llaves en casa y no poder entrar a ella muestra el plexo de cosas que está relacionada con el útil llaves: puerta, manija, chapa, casa... De este modo el “no ser a la mano del útil” mantiene cierto aspecto.¹² Otra relación del útil es desde lo que hace falta, lo que no está a disposición y que es necesario para obtener o realizar algo. Desde la

⁷ *Ibid.* p. 80. Lo que está entre corchetes es mío.

⁸ Un útil es el ente que hace frente a los hombres y se utiliza en el vocabulario de Heidegger como un sinónimo de cosas. De aquí en adelante cuando se lea la palabra útil téngase presente que Heidegger se refiere a la totalidad de las cosas que nos hacen frente en el mundo, es decir, a los entes. Por otro lado, esta noción se puede ver en Platón.

⁹ Este concepto será retomado por Jacques Derrida para explicar la noción de *huella*.

¹⁰ Esta definición de la instrumentalidad es muy importante para entender el problema del habla y la técnica. Si un instrumento es el que implica cierto grado de conocimiento, y la técnica es el conocimiento pertinente para concretar algo, entonces el habla poética, entendida desde la gramática, como lo hace J. Derrida, requiere de una técnica donde se aplica el conocimiento con la finalidad de concretar algo. El instrumento del cual se sirve el habla sería la escritura.

¹¹ M. Heidegger, *op. cit.* pp. 81-82.

¹² *Ibid.* pp. 86-87.

ausencia también se da la referencialidad. La inempleabilidad del útil abre las referencias que deja ver en torno a lo que se tropieza con el útil estropeado.¹³

Por lo anterior Heidegger dice lo siguiente: “‘ser en el mundo’ quiere decir [...]: el absorberse, no temáticamente, sino ‘viendo en torno’, en las ‘referencias’ constitutivas del ‘ser a la mano’ del todo de útiles. El ‘curarse de’ es en cada caso ya como es, sobre la base de una familiaridad con el mundo. En esta familiaridad puede el ‘ser ahí’ perderse en lo que hace frente dentro del mundo y ser captado por ello”.¹⁴ Es decir, se es en el mundo desde la relación que los hombres tienen con los útiles (sin importar el modo como se presenten).

En este punto de la argumentación es importante detenerse en la referencia pues es el resultado de la apertura de los útiles. Heidegger entiende por referencia una *relación a*¹⁵ que hay entre un útil y otro u otros útiles. Uno de los modos del referir es el señalar y la señal es un ente que siempre indica, que *sirve para*,¹⁶ que destaca al útil en su relación con el todo de útiles que permiten “ver en torno”, es decir, que abren el mundo. Por lo tanto, la referencialidad es la que abre y nos sitúa en el mundo en el que se relaciona el hombre.¹⁷ Esta relación entre el hombre y el mundo parte del dejar ser al ente lo que es, de utilizarlo para lo que fue creado, por lo que: “‘Conformarse’¹⁸ significa ópticamente: dentro de un fáctico ‘curarse de’, dejar ser algo ‘a la mano’ tal como a la sazón es y para lo que es”.¹⁹ El ente que es “a la mano” expresa cercanía, la que hace que nos relacionemos con los entes desde el cálculo y el “ver en torno”, es decir, la cercanía determina la dirección desde la que el útil se hace accesible.²⁰ Así el útil no se limita a “ser ante los ojos” puesto que tiene su sitio o está ahí por alguna razón, no está por estar. Es en esa relación donde se abre el plexo de útiles.

Líneas arriba ha quedado señalado que el habla nos sitúa en el mundo. Hablamos y las palabras sirven para hacer de las cosas útiles, y desde el habla el mundo es asequible. Por eso Heidegger dice que "hablar *sobre* el habla convierte casi inevitablemente el habla en un

¹³ *Ibid.* p. 87.

¹⁴ *Ibid.* p. 90.

¹⁵ *Ibid.* p. 91.

¹⁶ *Ibid.* p. 92.

¹⁷ *Ibid.* pp. 93-94.

¹⁸ Lo que es “a la mano” sólo puede ser “a la mano” en tanto que hay un previo estado de descubierto, el cual dota de libertad al ente en la manera como el hombre comprende al mundo. *Ibid.* p. 100.

¹⁹ *Ibid.* p. 99.

²⁰ *Ibid.* p. 117.

objeto"²¹ que sirve, que solventa la vida de los hombres. ¿Es el habla un instrumento?²² ¿Se puede entender así dada la definición heideggeriana del instrumento? ¿O el habla es un útil? Siguiendo la argumentación del “ser a la mano”, el habla se relaciona con el útil en tanto que hay “cura de”, pues se mantiene una relación con los entes que nos hacen frente para que sea posible la relación del plexo de referencias. El habla posibilita la referencialidad.²³ Sin embargo, el habla no puede ser un útil en tanto que no tiene una espacialidad en el mundo. El habla no es un ente y, por lo tanto, no es susceptible de ser un útil. Mas, el habla en tanto que objeto que sirve para relacionarnos con el mundo, en tanto que posibilita el plexo y que requiere cierto grado de conocimiento, está relacionada con la técnica. Ahora bien, el habla cuando se manifiesta desde la escritura adquiere una espacialidad, la cual es soportada por el libro. La escritura, que es el lugar donde se conserva el habla, al ser un útil, mantiene una referencialidad y un carácter instrumental. Por otro lado, el habla tiene una clara utilidad cuando es empleada para determinada área del conocimiento. Es así como, ya sea mediante el habla o mediante la escritura, la referencialidad logra patentizarse y ser el puente que hay entre el hombre y el mundo, entre los entes y el hombre, entre el hombre y los hombres con los que se relaciona. Y el habla se da desde lo más cotidiano, desde la impropiedad.

Retomando el desarrollo del útil, Heidegger dice que es donde se muestra el otro para el que está hecho un objeto:

“con el útil que se encuentra en el trabajo *hacen frente concomitante* los otros a quienes se destina la obra del trabajador. En la forma de ser de este ente ‘a la mano’, es decir, en su conformidad, entra una esencial referencia a posibles portadores para quienes hay que ‘cortarlo a la medida’. Igualmente hacen frente en el material empleado el productor o ‘proveedor’ del mismo como aquel que ‘sirve’ bien o mal. [...] el libro usado está comprado en casa de...”²⁴

Esta condición dada en la utilidad donde la referencia muestra al otro también está presente en el habla. Desde ella hay una relación con los otros, como ya se dejó ver líneas arriba.

²¹ M. Heidegger, “De un diálogo acerca del habla” en *De camino al habla*, p. 135.

²² En cierto sentido, tal como lo señalará J. Derrida, para Platón el habla tiene esta noción de instrumentalidad en tanto que para Heidegger el habla es un medio para llegar al fin último de todas las cosas: la verdad.

²³ Aunque la referencialidad también se puede dar con el resto de los existencialistas, en esta tesis lo que compete es exponer el habla y la manera cómo funciona.

²⁴ M. Heidegger, “De un diálogo acerca del habla” en *De camino al habla*, pp. 133-134.

Es muy importante que antes de seguir se analice bien cómo es el hombre en el mundo, y en particular sobre cómo se relaciona con los otros. Para ello hay entender lo que Heidegger dice respecto al uno:

“en cuanto cotidiano ‘ser uno con otro’ está el ‘ser ahí’ bajo el *señorío* de los otros. No es el mismo, los otros le han arrebatado el ser. [...] Lo decisivo es sólo el dominio de los otros, que no es ‘sorprendente’, sino que desde un principio aceptado, sin verlo así, por el ‘ser ahí’ en cuanto ‘ser con’. Uno mismo pertenece a los otros y consolida su poder. ‘Los otros’, a los que uno llama así para encubrir la peculiar pertenencia a ellos, son los que en el cotidiano ‘ser uno con otro’ ‘son ahí’ inmediata y regularmente. El ‘quién’ no es este ni aquel; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El ‘quien’ es cualquiera, es ‘uno’”.²⁵

Cuando Heidegger habla del “uno” se refiere al hombre. El “uno” es desde el principio aceptado puesto que es desde donde se determina la cotidianidad, ya que uno se comporta como todos al ver una película, al practicar un deporte. Y también se es en el “uno”, entendido como masa, aún cuando se quiere salir de ella. Por ello:

“Éste es un carácter existencial del ‘uno’. [...] Por eso se mantiene tácticamente en el término medio de aquello que ‘está bien’, que se admite o no, que se aprueba o se rechaza. [...] Todo el original es aplanado, como cosa sabida a largo tiempo, de la noche a la mañana. Todo lo conquistado ardientemente se vuelve vulgar. [...] Esta cura del término medio desemboza una nueva tendencia esencial del ‘ser ahí’, que llamamos el ‘aplanamiento’ de todas las posibilidades de ser.”²⁶

El “uno” quiere decir que el hombre no se asume desde la propiedad, sino desde la relación donde no hay compromiso con los entes. Todo se hace por moda, para seguir la corriente, para estar al día. También las cosas que se dicen tienen esta característica. Uno dice lo que todos piensan. Así, en el “término medio” todo se da por sabido y todo es accesible a todos, por lo que todo es desechable en tanto que pierde su uso, su novedad, su funcionalidad.

El estado de impropiedad que se tiene en el habla es el de un útil que también es desechable, pero no como las cosas, sino desechado por el peso del tiempo, esto hace que las cosas caigan en el olvido. Así, las palabras que nombran a esos objetos se pierden de la memoria de los hombres o están dadas por sentado, son supuestos de nuestro modo de ser y de la palabra que dota de sentido a todas las demás palabras: “Las palabras son; pueden ser

²⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 143-144.

²⁶ *Ibid.* p. 144.

como cosas, asequibles a nuestros sentidos. Para ofrecer el ejemplo más crudo, basta con abrir un diccionario. Está lleno de cosas impresas. En efecto, lleno de términos pero de ninguna palabra. Pues la palabra por la que las palabras advienen a la palabra ningún diccionario puede asirla ni cobijarla”.²⁷

Sin embargo, hay una comprensión previa de lo “a la mano” que es señalado desde el habla. Esta comprensión es posible gracias a la totalidad de la conformidad que permite interpretar. Y es que el hombre pre-comprende el mundo y su manera de ser él en el mundo porque es posible que nombre a los útiles. Por ello el habla puede entenderse como un útil, como un ente que es objeto de estudio, del que se puede teorizar y llegar a tener un *método* para poder interpretar lo dicho: “Para la consideración filosófica es el *logos* mismo un ente, y con arreglo a la orientación de la ontología antigua, un ente ‘ante los ojos’. Inmediatamente ‘ante los ojos’, es decir, lo primero que cabe encontrar delante como cosas, son las palabras y es la secuencia de palabras en la que el *logos* así se expresa”.²⁸

Es por la comprensión del *término medio*, o pre-comprensión, que el hombre cuando habla, cuando expresa lo comunicado, logra comprender lo comunicado en el habla sin tener la necesidad de preguntarse “sobre qué” habla lo que se dice en el habla. Es decir, el hombre no se detiene a ver si lo expresado es el referente adecuado o pertinente con el útil y por esta razón la comprensión dada en la comunicación es una aproximación.²⁹

En la comunicación dada en la cotidianidad y sostenida por el habla, lo que se oye y se comprende no es la relación de lo hablado con el ente de que se habla. Lo que hay en el hablar cotidiano es un moverse y ser uno con otro, por eso es importante que todo el tiempo se hable, que se digan cosas respecto a algo, que se esté al tanto de lo que todos dicen. Esto hace que la comunicación sea un transmitir y repetir.

“Lo hablado ‘por’ el habla traza círculos cada vez más anchos y toma un carácter de autoridad. La cosa es así porque así se dice. [...] Y por cierto que éstas [las habladurías] no se limitan a las orales, sino que se extienden a las escritas a las ‘escribidurías’. El repetir lo que se habla no se funda tanto aquí en un ‘de oídos’. Se alimenta de lo ‘leído en alguna parte’. La comprensión media del lector jamás podrá decidir qué es lo originalmente sacado y conquistado y qué es aquello que

²⁷ M. Heidegger, “La esencia del habla”, en *De camino al habla*, p. 172.

²⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 177. En esta parte Heidegger marca así un rompimiento con la manera como se entiende el *logos* pues pretende poner una distancia con la vieja ontología, donde *logos* es un ente más “ante los ojos”. Sin embargo, y como trataré de mostrar más adelante, no logra escapar de la vieja ontología al seguir moviéndose en una comprensión del habla desde lo sagrado. Este conflicto será notorio con el habla y la escritura, resaltando en el problema de la técnica.

²⁹ *Ibid.* p. 187.

simplemente se repite. Más aún: la comprensión media no querrá en absoluto hacer semejante distinción, no habrá menester de ella, porque lo comprende todo.”³⁰

En las habladurías no hay una comprensión de la cosa, pero dado su carácter el hombre puede comprender todo como sí. El problema que hay con las habladurías es que el mundo se cierra, se cierra la posibilidad, se cierra la capacidad de romper con las habladurías mismas, y con ello también el hombre se confunde, no se es propio sino que está en un estado de impropiedad.³¹

La impropiedad tiene su posibilidad de ser porque en algún momento hubo un estado de propiedad, en algún momento el hombre estuvo en relación con la verdad del ser. Asimismo pasa con el lenguaje. Es posible un lenguaje impropio porque hay un lenguaje que está relacionado con el habla pura, o con la "palabra por la que las palabras advienen". Esta palabra tiene una relación con la verdad del ser, es el camino que Heidegger quiere buscar pues para él: "El habla es lo que primero crea el lugar abierto de la amenaza y el error del ser y la posibilidad de perder el ser, es decir, el peligro".³² Así el habla, que es el destino del camino, se convierte en un medio para llegar a otro fin, uno más imponente puesto que es el fundamento de todas las cosas: el ser. Esta es la importancia del habla, por eso Heidegger busca encontrar el estado de propiedad del habla pero para ello era necesario conocer el funcionamiento del habla como referencia, como un abrir el mundo desde el plexo de relaciones que se da en el útil.

En *Carta sobre el humanismo* Heidegger engloba la importancia del habla con la siguiente frase: "El lenguaje es la casa del ser".³³ El privilegio que tiene el lenguaje es monumental. La ontología reposa en el lenguaje pues todo lo ente, incluido el hombre, mantiene una relación con el ser mediante el lenguaje, mediante el habla. Sin embargo, como si fuera un círculo en el que hay más círculos concéntricos, no hay que olvidar que la relación de la propiedad y la impropiedad, del ocultar y mostrar, son partes inherentes al

³⁰ *Ibid.* p. 188.

³¹ *Ibid.* p. 197. Platón, *vid.* capítulo anterior, decía ya que el problema con las personas es que tienen un conocimiento basado en la opinión, no el saber de su técnica o de las cosas que hacen. Se puede inferir desde Platón esto que sostiene Heidegger: el conocimiento que se tiene desde lo cotidiano es una mera pre-comprensión, una guía para dar con lo verdadero, puesto que dicho conocimiento es *doxa*.

³² M. Heidegger, "Hölderlin y la esencia de la poesía" en *Arte y poesía*, p. 131.

³³ M. Heidegger, "Carta sobre el <<humanismo>>" en *Hitos*, p. 259.

lenguaje. Esto se debe a que: “El lenguaje es un advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta”.³⁴ En el siguiente apartado se descubrirá cómo es el ser del lenguaje.

II.2 De la palabra al canto

El habla en tanto referencial posibilita que el hombre mantenga una relación con los entes. Esta relación es en un estado de impropiedad. Lo que se dice es sólo un medio para llegar a un fin. Las palabras se utilizan para moverse en el mundo, para abrirse paso en el mundo, sin importar si las palabras mantienen una relación con el ser del ente. Por eso ahora la pregunta obligada es sobre la esencia del lenguaje. ¿Por qué es necesario preguntarse por su esencia? Para Heidegger es necesario porque aunque el lenguaje es *lo más cercano, también es lo más lejano*.³⁵ Asimismo, en esta dialéctica dada por la condición de lo propio y lo impropio, es importante reconocer el camino de la propiedad del lenguaje, que es donde habita la esencia del habla, y su relación con la impropiedad.

En “De un diálogo acerca del lenguaje” Heidegger menciona lo siguiente: “la *esencia* del habla no puede pertenecer al orden del habla”.³⁶ Si partimos del habla desde lo más cotidiano y por ende le entendemos como un mero decir, un mero comunicar que se desgasta por el uso, y que además basa su uso en el entendido de que utiliza a las cosas, las convierte en útiles, entonces tiene sentido la afirmación de Heidegger. La esencia del habla no está dentro del habla cotidiana, no pertenece al modo como empleamos las palabras, no cuando convierte todo en objetos desgastados por el uso y olvidados por la inercia del tiempo. El habla que busca Heidegger está separada del tiempo.

¿Cómo se puede llegar a la esencia del habla si para ello hay que valerse del habla? ¿Es necesario situarse en otro tipo de habla para acceder a la esencia del habla? ¿Es posible reconocer el habla que nos guiará a su esencia? Para ello es necesario partir de lo siguiente:

³⁴ *Ibid.* p. 269.

³⁵ Aunque en *Ser y tiempo* M. Heidegger utiliza esa expresión para referirse al ser, haciendo una simetría con el argumento del habla, también se puede decir que el lenguaje, en tanto casa del ser, es lo más lejano. Esto implica que si el lenguaje es lejano, hay que buscar el modo de llegar al lenguaje de la propiedad. Es aquí donde veo la diferencia con Platón, quien desde el lenguaje –dialéctica- busca llegar a la verdad, sólo que la verdad se logra desde el otro. En cambio, desde lo postulado por Heidegger y como se verá de aquí en adelante, el lenguaje no se logra desde el otro. De hecho se logra mediante los dueños del *logos*, del habla, los logócratas, como dirá George Steiner en su texto “Los ‘logócratas’: De Maistre, Heidegger y Boutang” en *Los logócratas*, Trad. de María Condor, Fondo de Cultura Económica y Ediciones Siruela, pp. 13-30, p. 218.

³⁶ M. Heidegger, “De un diálogo acerca del habla”, *op. cit.*, p. 104.

“Habla [el habla] curiosamente allí donde no encontramos la palabra adecuada, cuando algo nos concierne, nos arrastra, nos oprime, nos anima”.³⁷ Para dar con la esencia del habla hay que encontrarla en lo oculto, pero que a su vez está en todas las cosas. Es decir, es en el habla misma donde se encuentra la esencia del habla, sólo que para ir al encuentro de esta esencia hay que adentrarse en la naturaleza del habla:

Hay indicios de que la esencia del habla se niega decididamente a llegar al habla, esto es, a ese habla en la que hacemos declaraciones sobre el habla. Si en todas partes el habla retiene su esencia de este modo, entonces esta negación es propia de la esencia misma del habla. Así, no sólo se retiene el habla en sí misma allí donde hablamos por costumbre, sino que este atener-se-a-sí-misma está determinado por el hecho de que el habla nos retiene su propio origen y de este modo les deniega su esencia a nuestras nociones habituales.³⁸

La esencia del habla queda oculta por el habla misma, por el hablar cotidiano, lleno de preconcepciones, de objetivaciones. En el habla cotidiana no está su esencia, o mejor dicho, el habla devela que parte de su esencia no está en el hablar cotidiano. Por eso Heidegger dice que “Si pensamos rectamente, nunca podremos decir de la palabra: ella *es*, sino ella da, no en el sentido de que <<se den>> palabras, sino en cuanto sea la palabra misma la que da. La palabra: la donante. [...] la palabra da: el ser”.³⁹ La esencia del habla se vislumbra desde lo cotidiano sin que la esencia misma pertenezca al habla de la impropiedad, como se ha señalado antes, puesto que la palabra que lo sostiene todo, la que da sentido al habla, dota de ser a los entes. A la manera del decir mágico, el habla en su esencia se diferencia del habla cotidiana porque en el decir hay un dotar, un traer al ser para ser mostrado. Líneas más adelante Heidegger refuerza esta parte del argumento diciendo: “Decir significa: mostrar, dejar aparecer; ofrecimiento de mundo en un Claro que al mismo tiempo es ocultación –ambos unidos como libre-donación. Ahora, la proximidad se revela como la puesta-en-camino del enfrente-mutuo de las unas y de las otras regiones del mundo”.⁴⁰

En el momento en que se dice, la palabra muestra a la cosa, la sitúa en un punto donde la luz reina y donde queda a la vista lo que se nombra. Pero este nombrar que muestra, al mismo tiempo oculta y regresa a lo nombrado al terreno de lo oculto. Esta condición es posible porque las cosas en sí mismas están carentes de ser, no hay conceptos eternos que

³⁷ M. Heidegger, “La esencia del habla”, *op. cit.*, p. 145. Lo que está entre corchetes es mío.

³⁸ *Ibid.* p. 166.

³⁹ *Ibid.* p. 173.

⁴⁰ *Ibid.* p. 192.

acompañan a los entes desde el momento mismo que los entes son independientes la experiencia,⁴¹ también porque hay una renuncia del ser que se rompe cuando se dota de ser a la cosa, por eso cuando Stefan George dice que *Ninguna cosa sea donde falta la palabra* lo que quiere decir es que “solamente la palabra *disponible* concede de ser a la cosa”.⁴²

Heidegger alude a las regiones del mundo, estas son dadas en la correspondencia tierra-cielo y dioses-hombres. Es decir, el habla mantiene una relación entre las cosas con el ser y con su no-ser, entre el decir que muestra y el decir que oculta. Por eso, en la proximidad (proximidad que mantienen las cosas entre lo sagrado y lo terreno) y el decir se encuentra la esencia del habla. Proximidad y decir son lo mismo. Esto quiere decir que la esencia del habla no está meramente en el punto de la propiedad, sino en el cruce de caminos que hay entre lo propio y lo que no lo es; el encuentro entre el decir que muestra y el decir que cae en la condición del decir-que-mostrando-oculta, es donde está su esencia.

El habla es la condición del todo, en tanto que al decir se tiene la relación simultánea oculta de los conceptos, el hablar cotidiano, la poesía, lo divino, las cosas mismas de la tierra. Es la relación privilegiada que sostiene el mundo tal y como el hombre la descubre en su relación: "El habla, en tanto que Decir que pone-en-camino-el-mundo, es la relación de todas las relaciones. El habla entretiene, sostiene, lleva y enriquece el enfrente-mutuo de una y otra de las cuatro regiones del mundo, las tiene y las custodia mientras él –el Decir– se retiene en sí".⁴³ La retención que hay en el decir, en lo significativo del habla, es porque lo que se dice no pertenece a los hombres, no como lo es el habla cotidiana, sino que los hombres son un instrumento para decir, para manifestar la presencia del ser. Por eso es que el habla habla, dice el ser. No es el hombre el que habla, el hombre es sólo un medio para decir lo que el habla quiere decir.

¿Qué significa el decir? "El Decir es mostrar"⁴⁴ tanto de lo que aparece como de lo que desaparece. Y "lo removedor en el Mostrar del Decir es el hacer-propio",⁴⁵ traerlo y revelarlo, acercarlo a los hombres para que puedan estar en contacto con él. Hablar, en su

⁴¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 203.

⁴² M. Heidegger, "La palabra" en *De camino al habla*, p. 198. Las cursivas son mías y tienen la intención de señalar que más adelante desarrollaré el tema de la disponibilidad dada por el habla y su relación con la técnica.

⁴³ M. Heidegger, "La esencia del habla", *op. cit.*, p. 193.

⁴⁴ M. Heidegger, "El camino al habla" en *De camino al habla*, p. 232.

⁴⁵ *Ibid.* p. 233.

esencia, es hacer propio algo. La apropiación la entiende Heidegger como la experiencia misma del mostrar.⁴⁶

Por las cualidades del decir la palabra (nombrada, mágica, con la capacidad de dotar al ente de ser) está fuertemente ligada al canto: "Cantar es el recogimiento del decir en el canto".⁴⁷ Y: "Lo que 'oímos los unos de los otros' –éstos son los hombres y los dioses. El canto es la celebración del advenimiento de los dioses– en ese advenimiento todo se torna silencio. El canto no es lo opuesto al diálogo, sino la más íntima afinidad con él; pues también el canto es habla".⁴⁸ Por eso, mediante el canto se celebra, festeja, y busca la llegada de los dioses. Con el canto está la unidad de los hombres y de los dioses, pues es en el canto donde toda relación objetiva y donde toda relación desgastante no es posible.⁴⁹ Sin embargo, en ese canto todo es silencio. Justo cuando se da el encuentro, justo cuando los hombres y los dioses se escuchan, el canto se da para abrir el silencio. Hay una apertura del silencio porque el silencio es la posibilidad del decir, de dar oportunidad a que se dé la palabra y la escucha.

Canto y diálogo no son contrarios. ¿Dónde radica la diferencia? ¿No es acaso que habla y canto son complementarios, partes de una misma moneda? Cuando Heidegger cita a Nietzsche, en referencia a Stefan George y a Rilke, remata su pensamiento diciendo: "Desde entonces, la poesía de Stefan George se acerca cada vez más al canto".⁵⁰ ¿Qué se puede entender de esta afirmación? Inmediatamente, que el habla no es pura, no con respecto al canto. En el canto es donde se da el advenimiento, el encuentro con el silencio. Entonces, ¿no decía arriba que el canto y el habla son similares? Claro que lo son, sin embargo, desde la estructura del pensamiento, el habla es inferior al canto aunque ambas buscan encontrar lo mismo: el espacio del silencio para que se dé el sentido.⁵¹

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ M. Heidegger, "La palabra" en *De camino al habla*, p. 205.

⁴⁸ M. Heidegger, "La esencia del habla", *op. cit.*, p. 163.

⁴⁹ Cf. George Steiner, *Heidegger*, pp. 105-108. Steiner hace una analogía de la música con el ser. Conuerdo con Steiner en su analogía pero mantengo una distancia respecto a la misma. Decidí apegarme al canto, tal y como lo menciona el mismo Heidegger, porque así era como los poetas homéricos hacían su creación. El canto a su vez mantiene una relación con la oralidad, justo la manera como los griegos del siglo V leían. La oralidad tiene su razón de ser, como se verá en el siguiente capítulo, respecto al rechazo a la escritura, que es el punto del que parte mi crítica a la filosofía de Heidegger entorno a sus reflexiones sobre el habla, el ser y la manera como entenderá el diálogo, conceptos que serán aclarados en el siguiente subtema.

⁵⁰ M. Heidegger, "La esencia del habla", *op. cit.*, p. 163.

⁵¹ Esta idea también será retomada por J. Derrida respecto a la noción de la *ausencia*, *vid.* siguiente capítulo.

Desde esta reconstrucción de lo que Heidegger entiende por el habla de la propiedad, el habla que mienta al ser, también hay un rompimiento con el habla misma debido a que esta es insuficiente, por no bastarse a sí misma, para lograr nombrar al ser, no como lo puede ser el canto. La pureza del ser, la realidad sostenida desde lo más prístino, es el *telos* del habla. Heidegger, al igual que Platón, busca llegar a descubrir, a quitar el velo que no permite acceder a la realidad.

II.3 Del ser y sus custodios

“El lenguaje es la casa del ser”⁵² porque desde el lenguaje (el habla) se dota de ser a los entes, y el estado más puro del lenguaje es cuando se logra en el canto.⁵³ En Heidegger el que dice, el que canta, lo hace escuchando el ser de las cosas, pero no todos tienen esa capacidad debido a que la mayoría de los hombres siempre permanecen en el estado de impropiedad. Saber quién o quiénes son capaces de entrar en contacto con el ser, quienes son el *instrumento* de la divinidad y por qué es lo siguiente a aclarar.

Para Heidegger el hombre tiene como condición de posibilidad ser un mensajero y un custodio del mensaje en tanto que el hombre es un ser que posee lenguaje, y no sólo lo posee sino que habita en él.⁵⁴ Sin embargo, la mayoría de los hombres se encuentran envueltos por el mundo cotidiano, donde el *uno* impera en la vida y donde las necesidades inmediatas son la prioridad, pues es más importante el hacer que el pensar. Además, las palabras para la mayoría de los hombres carecen de valor, las utilizan sin importancia, y cuando dejan de expresar lo que quieren o lo que se necesita, las palabras quedan en el olvido. Pero no todos los hombres se encuentran en este estado, algunos tienen una relación diferente con la palabra. Estos hombres son los “pensadores y los poetas [quienes] son los guardianes de esa morada”,⁵⁵ porque están dispuestos a arriesgarse: “Pensando desde el templo del ser, podemos presumir lo que arriesgan esos que a veces arriesgan más que el ser de lo ente. Arriesgan el recinto del ser. Arriesgan el lenguaje. Todo ente, los objetos de

⁵² M. Heidegger, “Carta sobre el <<humanismo>>”, *op. cit.*, p. 259.

⁵³ Respecto al canto y las musas véase el trabajo de M. Detienne, *op. cit.* En ese trabajo, y como también se desarrolló en el primer capítulo, el poeta y su canto tiene la capacidad de decir la realidad. La palabra poética, al igual que la palabra del rey, tenía la peculiaridad de ser acción, de ser instauradora de la realidad que el griego experimentaba.

⁵⁴ M. Heidegger, *Idem*.

⁵⁵ *Idem*, lo que está entre corchetes es mío.

la conciencia y las cosas del corazón, los hombres que se autoimponen y los que son más arriesgados, todos los seres están a su modo, en cuanto entes, en el recinto de la lengua”.⁵⁶

Los pensadores y los poetas ponen en riesgo el ser, y lo hacen desde su morada: el lenguaje, el cual fundamenta todo lo ente, todo lo que hace que el hombre sea, o bien en un estado de impropiedad, o bien en la propiedad de su ser; incluso el lenguaje fundamenta el modo de ser de la técnica y su dominio, y el riesgo mismo que hay a través de ella.⁵⁷

Aunque Heidegger dice que los pensadores y los poetas son los pastores del ser, será en los poetas en quienes más se enfocará. El verdadero privilegio del habla lo tiene el poeta, quien es el que "funda lo que permanece para que perdure y sea".⁵⁸ Su decir regenera, devela una nueva cara del ser, y así mantiene con vida a las cosas, así siguen siendo y no se desgastan por el uso constante.

Este privilegio también trae consigo una inocencia, señala Heidegger en referencia a una carta que Hölderlin escribe a su madre en 1779:

poesía "la más inocente de todas las ocupaciones" ¿Hasta dónde es "la más inocente"? La poesía se muestra en la forma modesta del juego.⁵⁹ Sin trabas, inventa su mundo de imágenes y juega ensimismada en el reino de lo imaginario. Este juego se escapa de lo serio de la decisión que siempre de un modo o de otro compromete. Poetizar es por ello enteramente inofensivo. E igualmente es ineficaz, puesto que queda como un decir y hablar. No tiene nada de la acción que inmediatamente se inserta en la realidad y la transforma. La poesía es como un sueño, pero sin ninguna realidad, un juego de palabras sin lo serio de la acción. La poesía es inofensiva e ineficaz.⁶⁰

Un juego: una invención ensimismada en la imaginación, lejanía de lo serio del hacer, del compromiso. Un juego inofensivo e ineficaz. Un sueño. Esto es lo que Heidegger quiere retomar de Hölderlin. Más adelante Heidegger dice que: “La poesía crea su obra en el dominio y con la ‘materia’ del lenguaje”,⁶¹ así que toda la inocencia se da en el terreno del lenguaje. Por eso la poesía se asemeja al sueño, porque no tiene un orden lógico, no pertenece a las secuencias y reglas de lo real, esto entendido como lo cotidiano. La poesía

⁵⁶ M. Heidegger, “¿Y para qué poetas?” en *Caminos de Bosque*, p. 231.

⁵⁷ Las reflexiones sobre la técnica las analizaré en el siguiente subtema.

⁵⁸ M. Heidegger, “La esencia del habla”, *op. cit.*, p. 154.

⁵⁹ Así como en Platón está presente la noción de juego, aunque visto de manera negativa, en M. Heidegger también hay una noción de juego dentro de la reflexión del lenguaje, sólo que para Heidegger es algo positivo. De esta noción heideggeriana partirá J. Derrida, como se verá en el siguiente capítulo.

⁶⁰ M. Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, *op. cit.*, pp. 128-129.

⁶¹ *Idem*, p. 129.

es un juego, inofensivo e ineficaz, lejana al compromiso que tiene el diálogo en Platón, donde mediante éste la sociedad conoce a la verdad e instaura su realidad.

Pero para llegar a esto el poeta necesita renunciar a la manera común de hablar. Dice Heidegger que: “La renuncia del poeta no se refiere a la palabra, sino a la relación entre palabra y cosa, más exactamente: a lo propio y misterioso de esta relación que se revela precisamente como un misterio.⁶² El decir del poeta es el rompimiento de la palabra con la cosa en tanto lo ya establecido del decir cotidiano. La palabra al poeta le viene en el momento justo en que la cosa le revela su nombre: "Es del todo innombrado lo que se aproxima al poeta como favor supremo".⁶³

Como si las musas hablaran al poeta, las cosas y los dioses le muestran el ser, aquello que no se puede nombrar en todo momento, ni siempre, ni de la misma forma, pues, como señala George Steiner: “aunque los dioses se hayan ido de la tierra –Hölderlin canta su partida– y aunque la hayan dejado en manos de sus depredadores, siguen estando cerca de ella y la iluminan con ardientes visitas. El poeta es el objeto inmediato de éstas. Él es el que debe recibir el fuego forjador y darle alojamiento”.⁶⁴

Revelación, favor supremo, iluminación, todas estas palabras remiten inmediatamente a la idea de lo místico, de lo religioso, del trance. La verdad del ser, su descubrimiento, hacen del poeta un instrumento. No es él el que habla, el que nombra, está condicionado por algo. Esta concepción es lo que critica Platón respecto a la escritura y la retórica. El no saber por uno mismo, sino ser dominado por otro. El poeta que Heidegger plantea es como la escritura, depende de factores externos, lo que le viene no proviene del interior. Es notoria la influencia de la escritura en los postulados heideggerianos. Es también una de las contradicciones más claras, o mejor dicho, de las mutaciones del habla. Heidegger está reflexionando sobre el habla, hace del poeta a un servidor, porque el habla es el privilegio ontológico, sin embargo, el poeta funciona como un escrito.

El poeta no está en una búsqueda, sino en una *disposición*. Antes del decir del poeta está su escuchar. Y este escuchar no es sólo el de las cosas, sino el del pasado, el de las muchas maneras con las que se ha nombrado.⁶⁵ Es por ello que el decir del poeta es ya un

⁶² M. Heidegger, “La esencia de la poesía”, *op. cit.*, p. 164.

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ G. Steiner, *op. cit.*, p. 239.

⁶⁵ M. Heidegger, “La palabra”, *op. cit.*, p. 197.

dejar mostrar aquello que se dice (por parte de todos los que dicen: dioses y hombres), es un decir, en cierta manera, sin tiempo pues comprende lo entrevisto desde el pasado y el hecho mismo del presente. Dicho de otra manera, el decir del poeta es un recordar que le viene desde la conciencia, es decir, desde lo verdadero, desde la memoria misma:

Su decir atañe a esa inversión recordante de la conciencia, que vuelve nuestra desprotección hacia lo invisible del espacio interno del mundo. Porque atañe a la inversión su decir no sólo habla desde ambos ámbitos, sino a partir de la unidad de ambos, en la medida en que ya ha ocurrido en tanto que unificación salvadora. Por eso, donde la totalidad de lo ente es pensada como lo abierto de la pura percepción, la inversión recordante tiene que ser un decir que le dice lo que tiene que decir a un ser que ya está seguro en la totalidad de lo ente, porque ya ha consumado la transformación de lo visible representable en lo invisible del corazón.⁶⁶

El poeta es el hombre que tiene la capacidad de hacer la inversión recordante, de encontrarse con la memoria, con lo verdadero. Por eso cantan hacia lo abierto, hacia el peligro mismo que está envuelto por la técnica, por el mundo cotidiano, por lo que se hace objeto, por lo que se desgasta. Además el canto es creado desde lo desgastado, desde el habla cotidiana, para ser llevado a ese terreno pues en el intercambio de lo “contaminado” se puede salvar la existencia. Entonces el canto sale salvo para encontrarse de nuevo con la técnica y el desgaste mismo.⁶⁷ Por eso la renuncia es el rompimiento entre la palabra y la cosa⁶⁸ porque "solamente la palabra disponible concede ser a la cosa".⁶⁹

En este sentido los nombres son la representación, el significado de una cosa (y en este sentido también es su signo). Y ese nombrar, cabe señalar, “lleva al poeta a poetizar”.⁷⁰ La palabra, en tanto que nombrada, es la que mantiene la presencia de todo lo ente, es el soporte, el fundamento de todo ser, de todo significado. Y es el soporte de la presencia en tanto que el nombrar es una renuncia⁷¹ a la mirada.⁷²

⁶⁶ M. Heidegger, “¿Y para qué poetas?”, *op. cit.*, p. 232.

⁶⁷ Confrontar al respecto la página 237 de “¿Y para qué poetas?” en *Caminos de bosque*.

⁶⁸ *Ibid.* p. 14 cuando se menciona a Stefan George.

⁶⁹ M. Heidegger, “La palabra”, *op. cit.*, p. 198.

⁷⁰ *Ibid.* p. 202.

⁷¹ *Ibid.* p. 205.

⁷² La idea de la renuncia a la mirada, al conocer desde la imagen o cosa, es a mí entender el paralelismo que hay entre Platón y Heidegger. En el capítulo pasado desarrollé brevemente el desdén de Platón a la pintura y a la escritura. Desdén que le viene por ser imitación en tercer grado, es decir, es la imitación de la imitación. Heidegger, según lo expuesto, también busca deslindarse de la mirada. El poeta escucha el pasado, escucha a las cosas, escucha al ser. Su capacidad de nombrar le es dada por la escucha. Incluso, en este momento, el poeta dialoga con el pasado para generar un nuevo decir. Este es el paralelismo entre Platón y Heidegger.

El poeta tiene una relación estrecha con el canto y con la palabra mágica, su figura es del guía para que los hombres accedan a la verdad: "Los poetas son aquellos mortales que [...] siguen tal rastro [divino] y de esta manera señalan a sus hermanos mortales el camino hacia el cambio".⁷³ Hay aquí un paralelismo entre Platón y Heidegger, pero también hay diferencias. En primer lugar, para Platón es el filósofo-rey (véase la *República* y el *Político*) quien es guía del pueblo. Esta cualidad le viene porque él sabe lo que es lo verdadero, por lo que podrá obrar con justicia y realizar cosas buenas. Además, también tiene ese poder de mando porque mediante la dialéctica es capaz de hacer que los otros estén en contacto con lo bello, lo bueno y lo verdadero. Heidegger postula casi lo mismo para el poeta. La diferencia es que con Heidegger el otro, el pueblo que escucha, no cuestiona, no interroga sobre lo dicho. Acepta lo que el poeta dice porque es la verdad. En Platón, mediante el diálogo, se puede cuestionar, aclarar, y aceptar porque se ha llegado a la reflexión. Finalmente, en ambos casos el logocentrismo del que habla G. Steiner,⁷⁴ está presente porque quien conoce la verdad dada en el *logos* es capaz de controlar al pueblo, o de educarlo. Señalo esto porque veo aquí que tanto Platón como Heidegger hacen que el privilegio ontológico del habla sirva de fundamento para el poder que tienen tanto el poeta como el filósofo sobre el habla, es decir, ambos, en tanto dueños de la palabra, conocen la verdad y por eso ellos son los que guían al pueblo en el encuentro con la verdad del ser.

Continuando con Heidegger: El poeta en tanto que está en contacto con los dicentes (dioses y hombres) y en tanto que escucha a las cosas, posee el mayor bien que tiene el hombre: el lenguaje, lo que da como resultado que el poeta tenga el conocimiento de la historia misma del hombre y es que: "La poesía es instauración por la palabra y en la palabra. ¿Qué es lo que instaaura? Lo permanente",⁷⁵ el ser.

Por su nombrar que parte del diálogo que es un "oírnos mutuamente"⁷⁶ con los dioses, el poeta adquiere así la fuerza de la divinidad, de lo sagrado mismo del acto de nombrar: el poeta " nombra lo sagrado".⁷⁷

⁷³ M. Heidegger, "¿Y para qué poetas?", *op. cit.*, p. 201.

⁷⁴ *Passim*. G. Steiner, *Los logócratas*.

⁷⁵ M. Heidegger, "Hölderlin y la esencia de la poesía", *op. cit.*, p. 137. También, comparar al respecto en el mismo ensayo las páginas 137 y 138.

⁷⁶ *Ibid.* p. 134.

⁷⁷ M. Heidegger, "Epílogo a <<¿Qué es metafísica?>>" en *Hitos*, p. 258.

En la reflexión sobre la *poiesis* y el poeta se ha visto cómo en el nombrar se genera una memoria que posibilitará una apertura. Es la apertura la que a su vez permite que se dé la verdad (*alétheia*). Sin embargo, los poetas no se ocupan de la verdad. Ellos nombran lo sagrado, lo que genera una apertura al Ser.

Ahora analizaré a los otros pastores de la casa del ser: los pensadores. ¿De qué manera es el pensador el custodio del ser? Heidegger responde que: “El pensador dice el ser”⁷⁸ y lo hace desde el mismo pensamiento. Para entender esto primero hay que resignificar al pensamiento dejando de lado la relación inmediata que tiene con la ciencia, donde lo que se hace es objetivizar⁷⁹ lo pensado, convertirlo en concepto, para de ahí generar conocimiento. Pensar para Heidegger es que aquello que sucede cuando la verdad del ser se muestra, desde el nombrar poético, es decir, es un escuchar y estar atento a lo que “le proporcionen lo que tiene que decir de lo que aparece”.⁸⁰ En este sentido el pensar es un proteger a la palabra⁸¹ del olvido latente que tiene la palabra misma, es decir, de que lo ente sea objetivizado y el ser quede en la memoria. Es por ello que:

El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian. El pensar no se convierte en acción porque salga de él un efecto o porque pueda ser utilizado. El pensar sólo actúa en la medida en que piensa. Este actuar es, seguramente, el más simple, pero también el más elevado, porque atañe la relación del ser con el hombre. Pero todo obrar reside en el ser y se orienta a lo ente. Por contra, el pensar se deja reclamar por el ser para decir la verdad del ser. El pensar lleva a cabo ese dejar. Pensar es: l'engagement par l'Être pour l'Être.⁸²

El pensamiento es la relación del ser con la esencia del hombre, es el compromiso del hombre para con el ser y por ello es lo más inherente al hombre, lo que lo define. El pensamiento no hace, no produce, sólo ofrece la relación entre el ser y el hombre; relación

⁷⁸ *Ibid.* pp. 257 y 258.

⁷⁹ Para entender lo que significa objeto en Heidegger hay que partir de que todo ente es susceptible de convertirse en objeto, esto es posible por la relación con el mundo. Ser-en-el-mundo visto a la manera de Descartes es situarse frente a él y en tanto ello, frente a los entes. Así, cuando un ente se ha convertido en objeto se puede conceptualizar, tomar como parte ajena a la experiencia, para generar un conocimiento. Objetivizar es eliminar a lo ente todo nivel ontológico que éste tiene para volverlo parte de la técnica. En cuanto esto, y siguiendo la argumentación de Heidegger, el ente queda totalmente en el olvido y pierde su relación con el Ser, con lo sagrado.

⁸⁰ M. Heidegger, “Fenomenología y Teología” en *Hitos*, p. 70.

⁸¹ M. Heidegger, “Epílogo a <<¿Qué es metafísica?>>”, *op. cit.*, p.257.

⁸² M. Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, *op. cit.*, p. 259.

bidireccional en tanto el pensamiento viene del mismo ser. El ofrecimiento que hay en la relación donde se piensa al ser se da en el lenguaje. Lo pensado es dicho, y lo dicho es el ser. El ser habita en el lenguaje, y en el lenguaje mora el hombre como un guardia, un custodio que lleva a cabo la manifestación del ser.

Dado que pensar es decir la verdad del ser, entonces ¿cómo se entiende la verdad? Ya antes se ha explicado que los entes pueden quedar ocultos y por eso ser descubiertos. Esta condición sucede desde el habla en su modo de ser en el hombre, es decir, es por el hombre y uno de sus modos de ser (la propiedad) como se da su estado de descubridor.⁸³ Una vez que el poeta ha nombrado a lo sagrado, su ser ha quedado descubierto, pero nunca será a cabalidad. Lo ente está abierto el sentido, no sólo de lo ente mismo sino del ser. La apertura que se da con el nombrar del poeta permite que se dé la verdad. Mas la verdad no le llega al pensador desde un mero acto contemplativo, tiene que escuchar el nombrar del poeta para poder arrebatarse a los entes la verdad,⁸⁴ ya que para que algo se muestre con claridad es necesario violentarlo. Por lo tanto, la verdad (*alétheia*) es siempre un estado de descubierto, un permitir al ente mostrarse. El decir la verdad de lo ente es siempre “–con arreglo a su forma esencial del ser, la del ‘ser ahí’– relativa al ser del ‘ser ahí’”,⁸⁵ lo que quiere decir que el pensador (y en cierta medida el poeta) al ser dueño de la palabra y de la verdad genera una autoridad, una diferenciación ontológica respecto al resto de los hombres. Incluso, entre ambos custodios, los pensadores dependen de los poetas para poder ser los pastores del ser.

Hay algunos conceptos que han estado presentes hasta el momento en el análisis del poeta y los pensadores y su relación con el lenguaje y el ser, conceptos como *instrumento* y *técnica*. No es fortuito hacer mención a ambos conceptos. ¿Por qué vienen a colación? De entrada porque se pasa por alto la relación del poeta no sólo con el habla, sino con la escritura. ¿Qué es la escritura? ¿No es acaso un instrumento? ¿Incluso, no es el poeta un instrumento? Si es cierto esto, entonces la voz divina se ha mezclado con la escritura y mientras que un dios nombra para crear y hacer patente su creación el hombre, nombra para dominar y reproducir, es decir, la voz del poeta hace que las cosas perduren gracias a la

⁸³ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 241.

⁸⁴ *Ibid.* p. 243.

⁸⁵ *Ibid.* p. 248.

función de la escritura. Ahora es necesario revisar la noción de técnica que tiene Heidegger, sirva el siguiente apartado para ello.

II.4 La técnica y lo salvador

La manera como nos relacionamos con el mundo depende de la técnica. No hay actividad humana que no esté permeada por la producción masiva, por los instrumentos, por las maquinas. La técnica, apunta Heidegger partiendo de la tradición filosófica, se ha definido como una determinación instrumental y antropológica. Instrumental porque es un medio para un fin, es decir, con la técnica se puede lograr algo, como cortar más rápido el jardín o conservar un texto; antropológica porque la técnica está al servicio del hombre,⁸⁶ esto se debe a que le ayuda a hacer sus deberes o a plantearse la vida con mayor tranquilidad. En las líneas siguientes expondré cómo Heidegger rechaza a la técnica y trata de escapar de ella pensando que en sus orígenes la técnica estaba relacionada con la verdad del ser, con lo sagrado, en tanto que tenía una relación con la *poíesis*. Pero este señalamiento resulta contradictorio cuando con el habla, como se ha visto hasta el momento, se puede acceder a la verdad del ser, pero esta habla se ha servido de la escritura.

Para Heidegger la técnica está en todas partes y en todo lo que nos servimos. Incluso hablamos de técnica cuando se escribe, cuando se interpreta una pieza musical en el piano, o cuando se realiza un servicio con una máquina de tornos. Por eso el hombre busca dominar la técnica, pues quien la domina lo hace a su vez con el mundo. Respecto a este dominio dice Heidegger lo siguiente:

el humano querer puede ser sólo al modo de la autoimposición, si previamente obliga a que entre todo en su reino sin pasarlo por alto. Para este querer todo se convierte de antemano, y por lo tanto de manera irrefrenable, en material de la producción que se autoimpone. La tierra y su atmósfera se convierten en materias primas. El hombre se convierte en material humano uncido a las metas propuestas. La instauración incondicionada de la autoimposición por la que el mundo es producido intencional o deliberadamente en virtud de un mandato humano, es un proceso que nace de la esencia oculta de la técnica.⁸⁷

Desde este antropocentrismo el mundo se mueve y está a su disposición, incluso el hombre mismo está disponible. Por tal motivo, Heidegger relaciona la teoría kantiana del hombre como sujeto y dice lo siguiente: "Hasta eso, el hecho de que el hombre se convierta

⁸⁶ Cf. M. Heidegger, "La pregunta por la técnica" en *Filosofía, ciencia y técnica*, p. 114.

⁸⁷ M. Heidegger, "¿Y para qué poetas?", *op. cit.*, p. 215.

en sujeto y el mundo en objeto, es una consecuencia de la esencia de la técnica que se establece a sí misma y no al contrario".⁸⁸ ¿Cuál es el problema con la técnica? El olvido, no sólo del mundo sino también del hombre. Y el olvido se traduce en una objetivización, en un deseo por dominar todo, incluso al hombre mismo. El dominio del hombre que es posible por la técnica se alcanza a ver también en la escritura del sofista presentada por Platón, en donde la retórica sirve para convencer al otro, no para llegar a la verdad del ser. Además, hay que tener en cuenta el trabajo de J. Svenbro, quien reflexiona y analiza la relación del dominio del cuerpo que se hace desde la lectura en voz alta.

En lugar de las cosas, que antaño se daban libremente y eran percibidas como un contenido de mundo, ahora cada vez se hace más prepotente, rápida y completa la objetividad del dominio técnico sobre la tierra. No sólo dispone todo ente como algo producible en el proceso de producción, sino que provee los productos de la producción a través del mercado. Lo humano del hombre y el carácter de cosa de las cosas se disuelven, dentro de la producción que se autoimpone, en el calculado valor mercantil de un mercado que, no sólo abarca como mercado mundial toda la tierra, sino que, como voluntad de la voluntad, mercadea dentro de la esencia del ser y, de este modo, conduce todo ente al comercio de un cálculo que domina con mayor fuerza donde no precisa de números.⁸⁹

La comercialización de la "esencia del ser" mienta un estado de de naturaleza ideal, un "buen salvaje", donde todo era en su relación con el ser y donde cada ente era libre. Sin embargo, por la técnica todo ha sido dominado, objetivizado. El hombre y el mundo están atrapados en la impropiedad, olvidan su ser, viven en el mundo de la oferta y la demanda, consumen y se consumen en el perpetuo producir, también lejano de la *poiesis*. Esta visión de la técnica muestra al hombre como esclavo, no sólo de sí, sino de lo aparente.

De este modo la técnica oculta al mundo, a la naturaleza y a los hombres de lo más propio de sí, lo encubre al grado de hacer parecer que lo propio es el consumismo, la objetivización del mundo en su totalidad, y que de esa manera se despliega la voluntad. Sin embargo, la técnica sólo unifica y aniquila toda diferenciación, imposibilitando a su vez el reconocimiento del ser, y dejando oculto el rastro o camino hacia lo sagrado: "el mundo se torna sin salvación, pierde todo carácter sagrado. De este modo, no sólo lo sagrado permanece oculto como rastro que lleva hacia la divinidad, sino que hasta esa huella hacía lo sagrado, lo salvo, parece haber sido borrado."⁹⁰ Además, bajo el dominio de la técnica

⁸⁸ *Idem.*

⁸⁹ M. Heidegger, *ibid.* p. 217.

⁹⁰ *Ibid.* pp. 219-220.

todo está condicionado por la reposición o la sustitución, incluso el hombre mismo porque es visto como un objeto. Finalmente, bajo esta concepción de la técnica el peligro habita en el olvido del ser, que es lo más sagrado.

Es este afán de recuperar lo sagrado que lleva a Heidegger a buscar en la técnica la *alétheia*, el modo de decir lo abierto del ser. Y es que por un lado la técnica tiene dos vías o modos distintos de ser, señala Heidegger retomando a Platón, el de la *poíesis* y el del saber hacer, el de *episteme*. Además vincula la noción de instrumento (un medio para conseguir un fin) a la noción aristotélica de las causas, las cuales, desde la interpretación heideggeriana, tienen como base a la *poíesis*.

Dice Heidegger al respecto que la frase “un medio para conseguir algo” puede entenderse como la relación “causa y efecto” donde entran en juego las nociones de causalidad: material, formal, final y eficiente.⁹¹ Así, el objeto real, concebido dentro de la causa eficiente, está adecuado o agradecido con la materia, la idea, el fin y el obrar. Es decir, para que un objeto llegue a ser es necesario que pase por todos los niveles de intervención y por todo lo que se requiere. Pero aunque ya esté terminado el objeto también requiere que sea nombrado, que se sobreponga al mundo mediante el *logos* para que se haga presente (*apophainesthai*). Por otro lado, en tanto que el objeto es un obrar, además de un sobreponer, también es un ser-responsable-de que entra en juego al momento que se nombra. Por eso la técnica está relacionada con la *poíesis* (pro-ducir).

Para la *poíesis* las cosas pueden brotar en-sí-mismas o pueden hacerlo a la manera del arte, gracias al artesano; sin embargo, en ambos casos la producción tiene el juego de lo velado y lo desvelado, del acontecer como *alétheia* pues desocultar es el modo del instrumento, el medio y el fin. Por lo tanto, concluye Heidegger: “La técnica no es, pues, simplemente un medio. La técnica es un modo del desocultar. Si prestamos atención a eso, entonces se nos abrirá un ámbito distinto para la esencia de la técnica. Es el ámbito del desocultamiento, esto es, de la verdad”.⁹²

La verdadera esencia de la técnica es el desocultamiento. Sólo así se puede entender al objeto como una pro-vocación (un pro-vocar en el mundo) y como un acto *poiético*. Es una

⁹¹ En esta parte el análisis de las causas aristotélica será breve pues bien puede ser todo un tema de discusión sobre la lectura que Heidegger hace de Aristóteles, y ese no es el objetivo. El objetivo es exponer el argumento de Heidegger sobre la noción que tiene respecto a la técnica expuesto en el texto de “La pregunta por la técnica”.

⁹² M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, *op. cit.*, p. 121.

pro-vocación porque el objeto debe estar en una constante desocultación. La función de una cosa adquiere sentido no sólo desde el nombrar. Yo puedo nombrar a mi teléfono, puedo decir que “El celular está en la mesa”, mas no estoy hablando de la esencia del celular. Para ello el celular debe estar en funcionamiento, debe cubrir todo aquello para lo que fue hecho, es decir, debe ser un “ser a la mano”, un “útil”. A partir de ese momento el útil se hace real.⁹³ Por lo tanto, en la *vocación* del desocultar hay un destino, destino que es siempre el desocultamiento en el sentido de *poíesis*.

De esta concepción del ente pro-vocado y relacionado con la constante producción del objeto se desprende la esencia de la técnica como un partir de que *lo real está dis-puesto para que el hombre desoculte*: “Lo dis-puesto es lo que reúne a aquel poder, que pone al hombre a desocultar lo real en el modo del establecer como *constante*”.⁹⁴ A su vez, partiendo de la esencia de la técnica, esencia relacionada con el desocultar el ser de las cosas, de estar en una relación de verdad con el ser del ente, el hombre puede *escuchar* lo que el ente le dice, lo que mienta de sí. Asimismo, el hombre que escucha desde la técnica deja de ser un esclavo, si y sólo si para ello acepta y se compromete con su destino: desocultar. Dice Heidegger al respecto lo siguiente:

La esencia de la libertad está *originariamente* ordenada no a la voluntad ni a la causalidad del querer humano.

La libertad gobierna lo libre en el sentido de lo iluminado, esto es, de lo desocultado. El acontecimiento del desocultar, esto es, de la verdad, es lo que está en el más próximo e íntimo parentesco con la libertad. Todo desocultar pertenece a un albergar y velar. Pero velado está y siempre velándose, lo que liberta, el misterio. Todo desocultar viene de lo libre, va a lo libre y lleva a lo libre. La libertad de lo libre no consiste ni en lo disoluto de la arbitrariedad, ni en la sujeción a simples leyes. La libertad es lo iluminante velante, en cuya luz se corre aquel velo que emboza lo esencial de toda verdad y deja aparecer al velo como lo que emboza. La libertad es el ámbito del destino; lo que lleva, en cada caso, a un desocultamiento a su camino.⁹⁵

En la esencia de la técnica el hombre, cuando se relaciona con ella desde el desocultamiento, encuentra una manera de estar con la libertad. Como dice Hölderlin: “donde está el peligro crece también la salvación”. ¿Dónde está el peligro? En el disponer⁹⁶

⁹³ *Ibid.* p. 134.

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ *Ibid.* p. 135.

⁹⁶ *Supra* donde se define al útil como un ente con el que el hombre se relaciona. En “La pregunta por la técnica” a la definición de útil se le agrega que este ente se puede entender como lo dispuesto (dis-puesto), en el que se reúne en el poner que pone el hombre, o lo que pro-voca en el desocultar, modo de establecer lo real.

de las cosas puesto que en la manipulación, en la relación misma con la cosa, el hombre se puede perder en la relación con lo real y a su vez perder la libertad. Por lo tanto, la esencia de la técnica tiene como condición de posibilidad el peligro, mas: “Lo peligroso no es la técnica. No hay ningún demonio de la técnica, sino, por el contrario, el misterio de su esencia. La esencia de la técnica es, en cuanto un destino del desocultar, el peligro”.⁹⁷ Y lo salvador que hay en la técnica le viene porque es una reconducción de la esencia del objeto.

Expuesta la noción heideggeriana de la técnica y dado que su filosofía habla en su mayoría del lenguaje, el cual considera la morada del ser, y tiene su esencia en el habla, cabe preguntar ¿qué pasa con la escritura? Indudablemente todo nuestro sistema de conocimiento está instaurado en la escritura, incluso los poetas, sobre los que Heidegger reflexiona, escriben. Entonces, ¿la escritura y el habla, tal como él las plantea, se mueven en el mismo plano ontológico? Al analizar su propuesta sobre la esencia de la técnica queda claro que Heidegger conocía el problema, por eso dice que cuando la técnica se ve del modo tradicional, como instrumento, hay un dominio y está el peligro de que el hombre pierda su voluntad y su ser. Sin embargo, cuando se apega a la esencia de la técnica (esencia que es un desocultar para llegar a la verdad) se encuentra lo salvador: “Así pues, lo esente (*sic.*) de la técnica alberga en sí lo que nosotros menos presumiríamos, el posible surgimiento de lo salvador”.⁹⁸

Dado el argumento heideggeriano, se puede deducir que la escritura, en tanto forma más de la técnica, ayuda a encontrar lo salvador. Asimismo, el habla también tiene esa cualidad instrumental, al menos así queda entendido en *Hölderlin y la esencia de la poesía*:

El habla no es un instrumento que el hombre posee entre otros muchos, sino que es lo primero en garantizar la posibilidad de estar en medio de la publicidad de los entes. Sólo hay mundo donde hay habla, es decir, el círculo siempre cambiante de decisión y obra, de acción y responsabilidad, pero también de capricho y alboroto, de caída y extravío. Sólo donde rige el mundo hay historia.⁹⁹

Es decir, el habla es un instrumento que posibilita, al decir, la verdad de los entes. Y si el habla es un instrumento con esa cualidad, entonces la escritura será un instrumento que

Es decir, lo dispuesto es el acontecimiento de lo desvelado: el ente en y su referencialidad en tanto que “ser a la mano”.

⁹⁷ *Ibid.* p. 139.

⁹⁸ *Ibid.* p. 144.

⁹⁹ M. Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, *op. cit.*, pp. 132-133.

sirva a la memoria; pero ambas, en tanto instrumentos, tiene la doble posibilidad: la primera, ser el peligro de la ausencia de algo; la segunda, ser la salvación del peligro. Ahora bien, la escritura es salvación porque en ella se resguarda el habla, se testifica el habla, la que tiene la doble condición de ser propia o impropia. En su propiedad patentiza el paso del hombre en la historia, crea mundo, fundamenta todo lo que es. En su impropiedad, el habla es un ocultar la historia del hombre y el ser de las cosas mismas. Pero hay algo aún más sagrado en el habla, algo que la diferencia de todas las actividades humanas. El habla no es un instrumento, es decir, un útil que sirve para producir algo. El habla no tiene utilidad en ese sentido. El habla, en tanto su condición de propiedad e impropiedad, se escapa de lo que es instrumental. El habla pertenece a un juego del constante desocultar:

La interiorización rememorante vuelve nuestra esencia, cuyo carácter sólo consiste en querer e imponer, junto con sus objetos, en el ámbito más íntimo e invisible del espacio del corazón. Allí, todo es interioridad: no sólo todo permanece vuelto hacia esto verdaderamente interno de la conciencia, sino que dentro de esto interno una cosa se vuelve libre de límites en lo otro. La interioridad del espacio interno del mundo nos libera lo abierto. Sólo lo que retenemos de este modo internamente (por *coeur*), lo sabemos verdaderamente externamente, de memoria. En eso interior somos libres, fuera de la relación con los objetos que nos rodean y que sólo nos protegen en apariencia. En esa interioridad del espacio interno del mundo existe una seguridad que se encuentra fuera de toda protección.¹⁰⁰

Ante la amenaza de la técnica ante todo lo existente, el hombre que se sitúa en la técnica como desocultamiento puede volver a su esencia, a lo propio de sí, mediante la interiorización rememorante. En el interior está lo verdaderamente consiente, donde no se objetiviza a lo otro, pero tampoco se termina como esclavo. Por eso, para Heidegger en voz de Rilke, la interioridad libera y retiene en la misma interioridad lo verdadero, habitando en la memoria. Y donde se habita en la memoria se “invoca a lo sagrado. Lo sagrado vincula a lo divino. Lo divino acerca al dios”.¹⁰¹

El argumento platónico-heideggeriano pretende salvaguardar la primacía ontológica del habla al grado de reconocer a la escritura sólo como un medio, que aunque peligroso, sirve a un fin mayor: el habla. Sin embargo, pese a esa necesidad la escritura-técnica tiene alcances enormes en el pensamiento, los cuales no sólo se quedan en la mayor producción

¹⁰⁰ M. Heidegger, “¿Y para qué poetas?, *op. cit.*, p. 230.

¹⁰¹ *Ibid.* p. 238.

de textos, es decir, en el nivel cuantitativo, sino que tiene un alcance cualitativo. Walter J. Ong repite en casi todo su libro sobre *Oralidad y escritura...* que es gracias a la escritura que Platón puede postular el mundo de las ideas, es decir, gracias a la escritura es posible tener conceptos. La dinámica viva del habla sería tan envolvente que el concepto moriría en el instante mismo. Por otro lado, el habla, en específico en Heidegger, está suplantada totalmente en el yo, pero que carece de interiorización. Hay una ruptura con la otredad tanto como hay una ausencia de reflexión. La escritura en cambio, como se verá con Jacques Derrida, posibilita el concepto, crea una interiorización (por eso Derrida dedicará varios de sus textos a Freud y otros) y mantiene una relación con el otro, incluso más cercana pese a la ausencia física. ¿Qué pasa con la escritura si se parte desde este reconocimiento? Veamos la respuesta de Jacques Derrida.

III. DERRIDA: RECONOCIMIENTOS Y JUEGOS

III. 1 La escritura como exterior

Al final del capítulo pasado quedó puesta en escena la nueva manera de comprender a la escritura. En nuestros días la escritura es tan vital que en ella está la vida misma. La escritura activa nuestro cuerpo, nuestra manera de relacionarnos con el entorno al momento de escribir, o incluso al momento de leer. Más que un rechazo, la escritura es una apertura. Están los diarios y las cartas, están las bitácoras, en general los archivos. En la escritura lo exterior es la manera como nos relacionamos con los otros e incluso con uno mismo. Esto quedará asentado en las líneas siguientes.

La noción de interioridad del habla se resume en lo dicho por Jacques Derrida en *De la gramatología* como: “Productora del primer significante, no se trata de un simple significante entre otros. Significa el ‘estado de alma’ que a su vez refleja o reflexiona las cosas por semejanza natural”.¹⁰² Esta afirmación es la que se ha desarrollado desde el primer capítulo de esta tesis, es decir, se ha hablado del original y su reproducción. Recuértese a Platón reflexionando sobre la pintura para explicar que la escritura es una copia, un segundo momento. De este modo se ha hecho mención a la noción de exterioridad de la escritura frente a la interioridad que hay en el habla-diálogo, relación instaurada por Platón desde la dualidad interior-exterior, vida-muerte, verdadero-falso, natural-artificial, original-copia. También se ha visto que pese a las críticas de Platón como de Heidegger, la escritura se ha mantenido y ha configurado nuestra forma de ver el mundo, de aprender, de comprender y de ser.¹⁰³ Por eso, sin la intención de romper con la dualidad, las siguientes líneas reflexionarán sobre las contrapartes criticadas por Platón y por Heidegger.

En *La farmacia de Platón* Derrida dirá, a colación de su lectura del *Fedro*, que “Sabido que puede abandonar o confiar sus pensamientos al exterior, a la consigna, a las señales físicas, espaciales y superficiales que se dejan sobre una tablilla, quien disponga de la *tejné* de la escritura descansará en ella. Sabrá que puede ausentarse sin que los *típoi* dejen de estar allí, que puede olvidarlos sin que abandonen su servicio”.¹⁰⁴ De lo dicho se puede decir que la escritura no pertenece a lo natural, a la *physis*, de ahí su exterioridad, su no

¹⁰² J. Derrida, *De la gramatología*, p. 17.

¹⁰³ Cfr. Walter J. Ong, *op. cit.* En su texto todo el tiempo insiste en que es gracias a la escritura que podemos mantener conceptos. Gracias a los conceptos existe un avance en la reflexión de las ideas.

¹⁰⁴ J. Derrida, “La farmacia de Platón”, p. 156.

pertenencia a la mente, a lo vivo y temporal. En cambio, la escritura al ser exterior es una prótesis de la palabra, pertenece a lo atemporal, al reino de la muerte. Pese a ello para Platón la escritura “no es insignificante, simplemente significa poco y siempre idénticamente”¹⁰⁵ y “es como todos los fantasmas: errante”.¹⁰⁶

La exterioridad de la escritura refiere más a una maldición, a lo negativo de todo aquello que está lejano de ser natural, que no humano, pues del hombre lo más natural es servirse de la técnica en tanto medio para conseguir fines. La técnica de la escritura posibilita la capacidad de ausentarse dejando tras de sí los signos que nunca olvidarán su servicio, lo que se traduce en la permanencia del pensamiento. Lo negativo de la exterioridad de la escritura, de los signos, es que estos, para Platón, siempre estarán ahí, significando lo mismo, como fantasmas, ya que sólo son muletas para el pensamiento que se gesta desde el diálogo con el alma. De ahí la negatividad que hay en lo exterior de la escritura.

Sumada a la concepción platónica de la escritura, también está lo que se dejó ver en lo analizado con Heidegger: “La escritura tendría, pues, la exterioridad que se le concede a los utensilios; instrumento imperfecto, por añadidura, y técnica peligrosa, casi podría decirse maléfica”,¹⁰⁷ por intervenir, irrumpir y fragmentar lo sagrado, la presencia, del ser en el alma. La condición de la pintura y de la escritura es su capacidad de reproducir, de repetir, de desgastar por el uso y por la moda. Todo ello tiene como base a la técnica, en tanto medio y en tanto máquina que reproduce al infinito. Aunque para Heidegger cabe la posibilidad de que la escritura sea lo salvador, no deja de pensarla como algo secundario, como una posibilidad y no como la nueva condición de la ontología que pretende instaurar, pues ello condiciona otorgarle a la técnica el privilegio sobre el ser y dejar en un segundo nivel al habla.

Por lo tanto, de la noción de exterioridad de la escritura lo que hay de fondo es el servilismo que la escritura tiene con el habla, por eso se habla de la técnica de la escritura, de un instrumento más, de un signo que es un fantasma, un sustituto. Pese a la desvalorización platónica y heideggeriana de la escritura, dirá Derrida que: “Incluso cuando la cosa, el ‘referente’, no está inmediatamente en relación con el logos de un dios creador

¹⁰⁵ *Ibid*, p. 217.

¹⁰⁶ *Ibid*, p. 218.

¹⁰⁷ J. Derrida, *De la gramatología*, p. 45.

donde ha comenzado por ser un sentido hablado-pensado, el significante tiene en todo caso una relación inmediata con el logos en general (finito o infinito), mediata con el significante, vale decir con la exterioridad de la escritura”,¹⁰⁸ pues “[l]a exterioridad del significante es la exterioridad de la escritura en general”.¹⁰⁹ Y resuena lo antes citado: “Productora del primer significante”. El primer significante es el habla, la escritura su exterioridad. Mas es la exterioridad de la escritura la que condiciona ya al habla. El habla vive conforme a las reglas que la escritura ha creado desde su origen. Pero dejemos esto para el siguiente tema al analizar la noción del juego de la escritura.

III. 2 La noción de juego en la escritura

Ahora que se ha destacado cómo Platón y Heidegger entienden la escritura, como exterior, no natural, como la técnica que oculta, que aleja del ser, cabe comprender lo que es la escritura, tal cual se experimenta en nuestros días, después de milenios en los que se ha escrito. Para ello será necesario introducirse en la idea del texto, el cual va más allá de la simple grafía.

El tema pasado cerraba diciendo que el habla depende de la escritura, así lo dijo Derrida:

La representación se une con lo que representa hasta el punto de hablar como se escribe, se piensa como si lo representado sólo fuera la sombra o el reflejo del representante. Promiscuidad peligrosa, nefasta complicidad entre el reflejo y lo reflejado que se deja narcisísticamente seducir. En este juego de la representación el punto de origen se vuelve inasible. [...] No hay origen simple. Puesto que lo que es reflejado se *desdobla en sí mismo* y no sólo porque se le adicione su imagen.¹¹⁰

En lo dicho está el concepto de la borradura tan presente en varios de los textos derridianos, lo que quiere decir que la diferencia se borra y se mezcla, se une y se pierde la frontera del habla con la escritura. Si bien, para Platón la escritura es una copia del habla, la cual a su vez es una copia de la escritura en el alma, Derrida señala que hay una

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 21.

¹⁰⁹ *Idem*.

¹¹⁰ *Ibid*, p. 48.

inversión, un cambio en esta dinámica. El habla ahora está determinada a la escritura.¹¹¹ Se habla como se escribe. Lo original nace de la escritura y el habla imita el modelo. Esta es la violencia, la seducción peligrosa de la complicidad en la inversión al grado de que el origen también se borra, es inasible. Por ello: “La secundaridad que se creía poder reservar a la escritura afecta a todo significado en general, lo afecta desde siempre, vale decir desde la *apertura del juego*. No hay significado que escape para caer eventualmente en él, al juego de referencias significantes que constituye el lenguaje. El advenimiento de la escritura es el advenimiento del juego”.¹¹² Y más adelante dirá:

Todo sucede, entonces, como si lo que se llama lenguaje no hubiera podido ser en su origen y en su fin sino un momento, un modo esencial pero determinado, un fenómeno, un aspecto, una especie de la escritura. Y sólo hubiera tenido éxito en hacerlo olvidar, *haciendo pasar una cosa por otra*, en el curso de una aventura: como esta aventura misma.¹¹³

Por lo tanto, es desde el origen que la escritura afecta al habla, al lenguaje, por lo que, agrega Derrida: “Es necesario pensar ahora que la escritura es, al mismo tiempo, más externa al habla, no siendo su ‘imagen’ o su ‘símbolo’, y más interna al habla, que en sí misma es ya una escritura”.¹¹⁴ Esta afección de la escritura en el habla es la apertura del juego, que es a su vez el juego de las referencias significantes que constituye el lenguaje. Estas referencias significantes pueden ser entendidas a su vez como lo postuló Heidegger, un modo de ir descubriendo las cosas que están relacionadas con un útil, con una palabra, con una obra de arte.

Pero antes de comprender lo que Derrida entiende por el juego es necesario analizar qué pasa con la escritura desde esta inversión, desde esta borradura. Lo que pasa con el texto es que encierra en sí todos los significantes de la escritura y así cerrar, acotar, el campo enorme de sentidos que puede tener una palabra. Sin embargo, el texto va más allá pues aunque cierra campos de interpretación, de semántica de la palabra, es un mundo

¹¹¹ José Ramón Alcántara Mejía dice al respecto que “La Escritura no es la representación del Logos. Es el Logos. De igual manera, la Escritura no es una manifestación de la cultura. Es la cultura”. José Ramón Alcántara Mejía, “Presentación” en *Reconfigurando la realidad en el espacio de la escritura*, José Ramón Alcántara Mejía, Editor, Universidad Iberoamericana, 1997, México, p. 7.

¹¹² J. Derrida, *De la gramatología*, p. 12. Las cursivas en el original.

¹¹³ *Ibid*, p. 14.

¹¹⁴ *Ibid*, p. 60.

abierto a la interpretación. En *La farmacia de Platón* Derrida comienza analizando el texto como preámbulo para adentrarse al *Fedro*, texto al que buscará no añadir, no sobreinterpretar, sino acceder lo más fidedignamente. Derrida empieza así:

Un texto no es un texto más que si esconde a la primera mirada, al primer llegado la ley de su composición y la regla de su juego. Un texto permanece además siempre imperceptible. La ley y la regla no se esconden en lo inaccesible de un secreto, simplemente no se entregan nunca, en el *presente*, a nada que rigurosamente pueda ser denominado una percepción.¹¹⁵

Como si fuera un manual para aprender a leer, Derrida señala que el texto siempre esconderá su composición y regla de juego al lector, es decir, el sentido del texto se irá develando en la lectura, pero también en las relecturas, las cuales nunca serán finitas, conclusas y concluyentes, pues en el texto, su ley y su regla, su sentido, nunca se entregará en la misma lectura, en el presente, en el momento mismo de la lectura. Líneas más adelante agregará: “El ocultamiento del texto puede en todo caso tardar siglos en deshacer su tela. La tela que envuelve a la tela. Siglos para deshacer la tela. Reconstituyéndola así como un organismo. Regenerando indefinidamente su propio tejido tras la huella cortante, la decisión de cada lectura.”¹¹⁶ Así el texto, si bien no dejará ver su sentido en el presente, entonces el sentido, oculto en el texto, se puede deshacer si al texto se le trata como un organismo que hay que regenerar tras las huellas que nos quedan en cada lectura y en la decisión con la que el lector se enfrenta al texto. Esta decisión será la de “saber seguir el hilo dado”¹¹⁷ descociendo la relación que hay entre la escritura y la lectura, y partiendo de la condición del juego que hay en la misma relación.

¿Qué es el juego de la escritura? El juego, como señala Derrida, empieza con Platón en el *Fedro*, quien ya lo había relacionado con la escritura.¹¹⁸ Si pensamos en el dios de la escritura veremos que Zot “No se deja asignar un puesto fijo en el juego de las diferencias. Astuto, inaprehensible, enmascarado, conspirador, bromista, como Hermes, no es un rey ni un esclavo; una especie de *comodín* más bien, un significante disponible, una carta neutra

¹¹⁵ J. Derrida, “La farmacia de Platón”, p. 93. Las cursivas en el original.

¹¹⁶ *Idem*.

¹¹⁷ *Ibid*, p. 94.

¹¹⁸ *Ibid*, p. 95. Dice Derrida: “...de Platón, que ya decía en el *Fedro* que la escritura no puede más que repetir (se), que ‘significa (*semainei*) siempre lo mismo’ y que es un ‘juego’ (*paidia*).”

que da juego al juego”.¹¹⁹ Lo que quiere decir que la escritura es la condición de posibilidad de que se dé el juego del juego a desentrañar.

Retomando la noción de escritura como *fármakon*, también doble condición en tanto que remedio y veneno, Derrida dirá que la escritura “es el movimiento, el lugar y el juego (la producción de) la diferencia. Es la diferencia de la diferencia”¹²⁰ y en esa misma línea dirá que “El advenimiento de la escritura es el advenimiento del juego”.¹²¹ De este modo se sabe que la escritura es el juego, el espacio donde se abre la diferencia. Pero de lo dicho en *De la gramatología* se desprende que la escritura nunca fue un simple suplemento.

Mas aún no se ve con claridad el sentido del juego, el cual, como Derrida dirá en “La farmacia de Platón”, puede no ser nada o estar cargado de sentido.

La oposición *spude/paidia* no será nunca de simple simetría. O bien el juego *no es nada* (es su única *posibilidad*), no puede dar lugar a ninguna actividad, a ningún discurso digno de ese nombre, es decir, cargado de verdad o al menos de sentido. Es entonces *alogos* o *atopos*. O bien el juego comienza a *ser* algo y su misma presencia da lugar a una confiscación dialéctica. Toma sentido y trabaja al servicio de lo serio, de la verdad, de la ontología [...]. Desde el momento en que llega al ser y al lenguaje, el juego *desaparece como tal*. Igual que la escritura debe *desaparecer como tal* ante la verdad.¹²²

Cuando el juego tiene un sentido se descubre el sentido y queda al servicio de la verdad, de la ontología. Pero para que esto pase el juego se pierde, se borra, tal como la escritura se borra y se desteje el sentido del texto. Cabe señalar que el juego “se pierde siempre salvándose en los juegos”,¹²³ porque como se vio líneas arriba, el sentido se adquiere en la elección de la lectura dada a lo largo del tiempo, es decir, “sólo hay signos desde que hay sentido”¹²⁴ porque “no hay signo lingüístico antes de la escritura”.¹²⁵

¹¹⁹ *Ibid*, p. 138.

¹²⁰ J. Derrida, “La farmacia de Platón”, p. 191.

¹²¹ J. Derrida, *De la gramatología*, p. 12.

¹²² J. Derrida, “La farmacia de Platón”, p. 238.

¹²³ *Ibid*, p. 240.

¹²⁴ J. Derrida, *De la gramatología*, p. 64.

¹²⁵ *Ibid*, p. 21.

Ahora bien, hay que recalcar que el juego también se da en la misma contradicción entre el habla y la escritura, entre el reflexionar sobre el habla partiendo o utilizando a la escritura.

Según un esquema que dominará toda la filosofía occidental, toda una buena escritura (natural, viva, sabia, inteligible, interior, hablante) se opone a una mala escritura (artificiosa, moribunda, ignorante, sensible, exterior, muda). Y la buena escritura no puede ser designada más que en la metáfora de la mala. La metaforicidad es la lógica de la contaminación y la contaminación de la lógica. La mala escritura es, a la buena, como un modelo de designación lingüística y un simulacro de esencia. Y si la red de las oposiciones conceptuales del ‘platonismo’ –considerado aquí como la estructura dominante de la **historia de la metafísica**- se podrá decir que la filosofía se ha jugado en el juego de esas dos escrituras. Aun cuando no quería distinguir más que entre habla y escritura.¹²⁶

Y más adelante dice sobre la metáfora en la que se instala la buena escritura lo siguiente:

La ‘metáfora’ escritural interviene, pues, cada vez que la diferencia y la relación son irreductibles, cada vez que la alteridad introduce la determinación y pone en circulación un sistema. Al juego del otro en el ser se ve obligado Platón a designarlo como escritura en un discurso que se querría hablado en su esencia, en su verdad y que, sin embargo, se escribe. Y se escribe *a partir de la muerte de Sócrates*, es, sin duda, por esa razón profunda. A partir de la muerte de Sócrates, o sea, también aquí, del parricidio del *Sofista*. Sin la irrupción violenta, contra la venerable figura Parménides, contra su tesis de la unidad del ser, sin la intrusión irruptiva del otro y del no-ser, del no-ser como otro en la unidad del ser, la escritura y su juego no habrían sido necesarios. La escritura es parricida.¹²⁷

Lo que el juego pone en juego es la muerte del padre, del autor, de la *phoné*. Es mediante la escritura como en la filosofía se da la condición de la reflexión tal y como lo ha dejado de ver Walter Ong en su texto *Oralidad y escritura*, donde señala repetidamente que es gracias a la escritura que es posible pensar, hacer filosofía, pero también donde dice que lo mismo que Derrida sobre Sócrates. Era necesario que Sócrates muriera para que el

¹²⁶ J. Derrida, “La farmacia de Platón”, pp. 226-227. Las negritas en el original.

¹²⁷ *Ibid*, p. 249. Las cursivas son de Derrida.

pensamiento se diera, para que se matara al padre y se creara un nuevo camino. Por eso dirá Derrida que el parricidio “inaugura el juego de la diferencia y de la escritura”,¹²⁸ al grado que el lenguaje “no hubiera podido ser en su origen y en su fin sino un momento, un modo esencial pero determinado, un fenómeno, un aspecto, una especie de la escritura”.¹²⁹

La muerte es la condición de posibilidad que permite el desarrollo de las ideas, del conocimiento, de la reflexión. Es la muerte el principio del juego: “Se podría llamar *juego* a la ausencia de significado trascendental como ilimitación del juego, vale decir, como conmoción de la onto-teología y de la metafísica de la presencia”.¹³⁰ El autor, el *eidos*, el Ser, y su presencia ya no serán necesarios. El sentido existe en la escritura, en la ausencia, razón por la cual:

Será necesario pensar aquí que la escritura es el juego en el lenguaje. El *Fedro* (227 e) condenaba precisamente la escritura como juego *-paidia-* y oponía este infantilismo a la gravedad seria y adulta (*spoude*) del habla. Este *juego*, pensado como la ausencia del significado trascendental, no es un *juego en el mundo*, como lo ha definido siempre para *contenerlo*, la tradición filosófica, y como lo piensan también los teóricos del juego.¹³¹

¿Qué es lo que queda con esta escritura? Si desde la escritura se crea el sentido, ¿este es arbitrario? ¿Nada queda tras la muerte? Para responder esto es necesario recordar lo dicho por Platón sobre los *tipoi*, los cuales son fantasmas, que también son una huella de lo pasado. Así se da pie al siguiente tema a desarrollar: “La huella y la diferencia” en Jacques Derrida.

III. 3 La huella y la diferencia

Jacques Derrida reflexiona sobre la metafísica de la presencia, la cual es ya ausente desde lo que Martin Heidegger pensaba como más íntimo: el ser y su casa: el lenguaje. Ya no es la voz, la palabra, la presencia del autor, la que dota de sentido. Mediante el juego se ha desnudado que los ídolos se han ido y que nunca han estado. También se ha mostrado

¹²⁸ *Ibid*, p. 250.

¹²⁹ J. Derrida, *De la gramatología*, p. 14.

¹³⁰ *Ibid*, p. 65.

¹³¹ *Idem*.

que el sentido está en la escritura, la cual es ausencia del autor, de la voz, del ser, pero esta ausencia (u olvido) también es la posibilidad de que el sentido surja, se cree, brote desde las huellas. ¿Qué es la huella? ¿Un fantasma,¹³² una presencia de lo que estuvo vivo, el rastro que permanece en el escrito, la estela que una presencia ha dejado? Desde su análisis de la obra de Platón, Derrida da visos de la huella:

La escritura y el habla son, pues, ahora, dos clases de huella, dos valores de la huella; una, la escritura, es huella perdida, simiente no viable, todo lo que en la esperma se gasta sin reserva, fuerza extraviada fuera del campo de la vida, incapaz de engendrar, de revelarse y engendrarse a sí misma. Por el contrario, el habla viva hace fructificar el capital, no desvía el poder seminal hacia un goce sin paternidad.

Y más adelante:

el dialéctico se entretendrá en ocasiones en escribir, en acumular los monumentos, los *hipomnémata*. Pero lo hará poniéndolos al servicio de la dialéctica y para dejar una huella (*ijnos*) a quien quiera seguir su pista por el camino de la verdad. El límite pasa ahora, más que entre la presencia y la huella, entre la huella dialéctica y la huella no dialéctica, entre el juego en el ‘buen’ sentido y el juego en el ‘mal’ sentido de la palabra.¹³³

Derrida deja ver de este modo a un Platón que busca conciliar la escritura, porque la escritura ha rebasado al habla, por lo que no se le puede desechar del todo. La necesidad de acceder al conocimiento, no sólo el ajeno, también el personal, hace que la escritura se tenga que revalorizar, aunque sea visto desde la sospecha platónica.

En lo que dice Derrida también se aprecia que la huella está presente no sólo en la escritura, sino también en el habla, en el diálogo que es una escritura interna. En el encuentro de lo bueno y lo malo de las dicotomías platónicas, la escritura y sus huellas son lo extraviado, lo incapaz, lo perdido; mientras en la escritura dialéctica es la pista del camino a la verdad. La huella en Platón existe en ambos modos, pero sus posibilidades y alcances son diferentes. Más, desde el análisis pasado de la escritura y el juego, donde se ha desnudado la ausencia, donde la presencia es una ilusión constante, queda un lado de la

¹³² Cfr. J. Derrida, “La farmacia de Platón”, p. 157.

¹³³ *Ibid*, pp. 235-236.

dicotomía, de la cual dirá Derrida que: “Antes de estar ligada a la incisión, al grabado, al dibujo o a la letra, a un significante que en general remitiría a un significante significado por él, el concepto de grafía implica, como la posibilidad común a todos los sistemas de significación, la instancia de la *huella instituida*”.¹³⁴

La grafía es una huella instituida que posibilita toda generación o remisión de un significante, el cual a su vez es el juego de referencias. Por eso Derrida dirá lo siguiente:

No puede pensarse la huella instituida sin pensar la retención de la diferencia en una estructura de referencia donde la diferencia aparece *como tal* y permite así una cierta libertad de variación entre los términos plenos. La ausencia de *otro* aquí-ahora, de otro presente trascendental, de *otro* origen del mundo apareciendo como tal, presentándose como ausencia irreductible en la presencia de la huella, no es una fórmula metafísica que sustituiría un concepto científico de la escritura.¹³⁵

La huella instituida es la retención de las referencias que hay en la escritura, es decir, de las lecturas que se hacen, del abrir y destejer que se lleva a cabo en el texto, para encontrar de este modo la diferencia en su plena libertad ganada desde la ausencia, desde la falta de voz y del otro, desde la no presencia. La huella es la presencia dada desde la ausencia, es decir, es lo que queda o está, lo que perdura, de la presencia que ya no es. Sin embargo, señala Derrida, la huella no es un nuevo concepto metafísico que sustituye a la presencia.

La huella, donde se marca la relación con lo otro, articula su posibilidad sobre todo campo del ente, que la metafísica ha determinado como ente-presente a partir del movimiento ocultado de la huella. Es necesario pensar la huella antes que el ente. Pero el movimiento de la huella está necesariamente ocultado, se produce como ocultación de sí. Cuando lo otro se anuncia como tal, se presenta en la disimulación de sí.¹³⁶

Porque la huella no es un concepto es necesario pensarla antes que el ente, antes que sea vista como una presencia, como el pie del caminante que queda en la arena. La huella,

¹³⁴ J. Derrida, *De la gramatología*, p. 60.

¹³⁵ *Ibid*, p. 61.

¹³⁶ *Idem*.

que está lejos de ser un ente, se oculta a sí misma desde el primer momento. La huella se presenta en la disimulación de ella mientras la escritura se anuncia. Pese a la ocultación:

La estructura general de la huella inmotivada hace comunicar, en la misma posibilidad y sin que pueda separárselos más que mediante la abstracción, la estructura en relación con lo otro, el movimiento de la temporalización y el lenguaje como escritura. Sin remitir a una 'naturaleza', la inmotivación de la huella es siempre *devenida*. No hay, a decir verdad, una huella inmotivada: la huella es indefinidamente su propio devenir-inmotivado.¹³⁷

Es decir, esta huella que se oculta a sí misma, que es inmotivada porque no hay una presencia que la justifique, por lo que está ahí esperando, comunica el sentido, deja ver el significado partiendo del tiempo y del lenguaje que es escritura. Ya no se remite a lo vivo, a la naturaleza, a lo bueno del dialéctico. Es desde la escritura, desde la técnica, como sentido deviene, como el significado se basta a sí mismo para significar en el juego de las referencias. Las guías del texto son suficientes a sí mismas para generar la significación. Por esta razón:

La huella no sólo es la desaparición del origen; quiere decir aquí [...] que el origen ni siquiera ha desaparecido, que nunca fue constituido salvo, en un movimiento retroactivo, por un no-origen, la huella, que deviene así el origen del origen. A partir de esto, para sacar el concepto de huella del esquema clásico que lo haría derivar de una presencia o de una no-huella originaria y que lo convertiría en una marca empírica, es completamente necesario hablar de huella originaria o de archi-huella. No obstante sabemos que este concepto destruye su nombre y que, si todo comienza por la huella, no hay sobre todo huella originaria.¹³⁸

La huella muestra que el origen también desaparece, y desaparece porque en realidad en la escritura lo que siempre ha sido es la ausencia incluso del origen mismo. No hay una significación primera en la escritura. No hay un padre que cuide de sus palabras. La escritura carece de origen en la medida en que en su huella, en el juego de referencias, la escritura genera las significaciones desde la temporalidad y desde el lenguaje mismo. La huella borra toda idea de originalidad, de *arché*. El principio desaparece también del mismo

¹³⁷ *Ibid*, pp. 61-62.

¹³⁸ *Ibid*, p. 80.

modo que ha desaparecido la presencia. *Arché* y presencia van de la mano, incluso en el habla, como cuando Martin Heidegger dice de la palabra Ser que es la palabra de la que advienen todas las palabras. Por eso la huella no puede ni si quiera verse como una *archi-huella*, porque eso remite a una metafísica de la presencia.

¿Cómo es posible que se dé la significación? ¿Por qué sucede el juego de referencias? Esto es posible por la diferencia que, como se señaló líneas arriba, es libre desde la ausencia. Esta libertad es entendida de la siguiente manera: “La desaparición de la verdad como presencia es la condición de toda (manifestación de) verdad. La no-verdad es la verdad. La no-presencia es la presencia. La diferencia, desaparición de la presencia originaria, es *a la vez*, la condición de posibilidad y la condición de imposibilidad de la verdad”.¹³⁹ Es decir, la diferencia es la condición de posibilidad del sentido. Por eso es que “la diferencia [...] no puede pensarse sin la *huella*”,¹⁴⁰ porque solamente se puede obtener tal libertad desde la ausencia.

¿Qué es la libertad desde la ausencia? Derrida dirá lo siguiente:

el elemento fónico, el término, la plenitud que se denomina sensible, no aparecerían como tales sin la diferencia o la oposición que les dan *forma*. Esta es la importancia más evidente del llamado a la diferencia como reducción de la sustancia fónica. Ahora bien, aquí el aparecer y el funcionamiento de la diferencia suponen una síntesis originaria a la que ninguna simplicidad absoluta precede. Tal sería entonces la huella originaria...

En la escritura tanto la voz, el concepto y la grafía (entendida como espacio sensible) se comprenden cada una por separado gracias a la diferencia que hay entre ellas, pero también gracias a la unidad desde la cual la escritura funciona. Esta unidad presupone un origen, origen que es la *huella originaria*. Y sigue:

Son una retención en la unidad mínima de la experiencia temporal, sin una huella que retuviera al otro como otro en lo mismo, ninguna diferencia haría su obra y ningún sentido aparecería. Por lo tanto, aquí no se trata de una diferencia constituida sino, previa a toda determinación de contenido, del movimiento *puro* que produce la diferencia...

¹³⁹ J. Derrida, “La farmacia de Platón”, p. 256.

¹⁴⁰ J. Derrida, *De la gramatología*, p. 74.

Así la unidad originaria conserva al otro, pero lo hace manteniéndolo como otro en el mismo espacio (gráfico, conceptual y fónico) para que de este modo sea posible el sentido. La retención de lo otro como otro tiene como resultado que la diferencia no sea siempre algo fijo, sino que determine el contenido en el movimiento temporal que envuelve a la diferencia. Por tal motivo:

La huella (pura) es la diferencia. No depende de ninguna plenitud sensible, audible o visible, fónica o gráfica. Es, por el contrario, su condición. Inclusive, aunque *no exista*, aunque no sea nunca un *ente-presente* fuera de toda plenitud, su posibilidad es anterior, de derecho, a todo lo que se denomina signo [...]. Esta diferencia, que no es más sensible que inteligible, permite la articulación de los signos entre sí en el interior de un mismo orden abstracto –de un texto fónico o gráfico, por ejemplo- o entre dos órdenes de expresión.¹⁴¹

La libertad de la que goza la diferencia desde la huella es la previa determinación de todo contenido. Lo que quiere decir que la escritura es condición de posibilidad de la voz, del signo mismo, del significado, del sentido. Sin embargo, ello no quiere decir que la diferencia dada desde la huella sea el origen, sólo es la retención de la experiencia dada a través de la experiencia temporal del otro. La condición de posibilidad de la escritura viene dada desde la experiencia del otro, y esta condición de posibilidad de la otredad permite entrar en contacto con la retención, con la diferencia a la que se puede acceder desde lo fónico o lo gráfico. Por ello “La diferencia es, entonces, la formación de la forma. Pero es, *por otra parte*, el ser-impreso de la impronta”.¹⁴²

La diferencia es la experiencia o la vivencia, lo que se muestra en la huella, la condición de posibilidad:

debe reconocerse que es en la zona específica de esta impronta y de esta huella, en la temporalización de una *vivencia* que no está *en* el mundo ni en ‘otro mundo’, que no es más sonora que luminosa, ni está más *en* el tiempo que *en* el espacio, donde las diferencias aparecen entre los elementos o, más bien, los producen, los hacen surgir como tales y constituyen *textos*, cadenas y sistemas de huellas. Tales cadenas y sistemas no pueden dibujarse sino en el tejido de esta huella o impronta. La diferencia inaudita entre lo que aparece y el aparecer (entre el ‘mundo’

¹⁴¹ *Ibid*, pp. 81-82.

¹⁴² *Ibid*, p. 82.

y lo ‘vivid’) es la condición de todas las diferencias, de todas las otras huellas, y *ella es ya una huella*.¹⁴³

Es con esta concepción de la diferencia como la escritura adquiere una connotación positiva. Lo que se muestra en el tejido del texto, a lo que se llega tras la lectura y la relectura, es a encontrar las cadenas de vivencias y experiencias, a las referencias que ya no están en ningún tiempo ni espacio, a las otras diferencias y otras huellas que son la marca de la ausencia del otro pero que posibilitan acceder a esas vivencias entrelazadas incluso desde la propia lectura. Por esa razón para Derrida “*La huella es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general. La huella es la diferencia [sic] que abre el aparecer y la significación*”,¹⁴⁴ el ser, la verdad y el conocimiento.

Pero ser, verdad y conocimiento no podrán entenderse en el sentido metafísico de la presencia. La apropiación de cualesquiera de ellos es un imposible, tanto como lo es el tratar de llegar al absoluto, al trascendental de cada uno. Esto es así porque:

La diferencia [sic] no *resiste* a la apropiación, no le impone un límite exterior. Ha comenzado por *inaugurar* la alineación y acaba por dejar *inaugurada* la reapropiación. Hasta la muerte. La muerte es el movimiento de la diferencia en cuanto necesariamente finito. Vale decir que la diferencia posibilita la oposición de la presencia y de la ausencia. Sin la posibilidad de la diferencia, el deseo de la presencia como tal no hallaría su respiración. Esto quiere decir al mismo tiempo que ese deseo lleva en sí el destino de su insatisfacción. La diferencia produce lo que prohíbe, vuelve posible eso mismo que vuelve imposible.¹⁴⁵

Tan no se puede pensar desde la metafísica de la presencia que la escritura y su diferencia no acepta la apropiación, la esclavitud que proviene desde la objetivización, desde el límite, porque no existe tal. Por eso, como dirá Fernando de Toro, para Derrida “*La escritura es aquello que no puede ser definido, aquello que no es externo, aquello que no tiene origen, que siempre precede a la palabra*”.¹⁴⁶

¹⁴³ *Ibid*, p. 84.

¹⁴⁴ *Ibid*, pp. 84-85.

¹⁴⁵ *Ibid*, p. 183.

¹⁴⁶ Fernando de Toro, “Borges / Derrida y la escritura”, en *Reconfigurando la realidad en el espacio de la escritura*, José Ramón Alcántara, Editor, Universidad Iberoamericana, 1997, México, p. 114.

A lo largo de este capítulo se ha podido leer de manera breve la reivindicación de la escritura a la que Jacques Derrida dedicó parte de sus reflexiones. Es importante comprender el mecanismo del cual se vale para resanar a la escritura, la cual siempre quedó vilipendiada al grado de verla negativamente pese a que, como se ha cuestionado desde el principio de esta tesis, la filosofía y todas las disciplinas del conocimiento la han utilizado. Exponer a Derrida hasta este punto ha sido como realizar una palinodia. Queda ver las consecuencias de tal afirmación. Para ello sirva el siguiente apartado.

III. 4 La afirmación de la escritura

Ahora que ha quedado explicado desde Jacques Derrida cómo la escritura es la condición de posibilidad del lenguaje, en tanto que es desde la escritura donde se crea el sentido, el cual no es otra cosa que la posibilidad que habita en la huella y la diferencia, es decir, en la ausencia de un sentido dado por un padre o autor, lo que no implica una ausencia total sino una construcción del sentido desde la temporalidad, queda un aspecto más por investigar: la escritura y la técnica. ¿Es la escritura una técnica? ¿O la técnica es escritura? Desde Platón ha estado establecida la relación de la escritura con la técnica, con la técnica y toda su carga negativa por ser parte de lo no natural, de lo artificial, de lo malo; con Martin Heidegger hay indicios débiles, pues es desde la técnica (que para fines de esta tesis se postuló dicha técnica como escritura) donde se encuentra lo salvador del ser, desde donde la palabra puede acceder a la *alétheia*, a la verdad del ser, sin embargo, el postulado es incómodo, insuficiente para Heidegger porque el peligro del olvido del ser sigue ahí y en todo caso está el poema (el lenguaje) y la obra de arte como los principales caminos para llegar a la verdad. ¿Qué pasa con Derrida y el reconocimiento de la escritura? ¿La técnica sigue siendo vista como algo negativo? ¿Derrida escinde a la escritura de la técnica y de este modo deja de lado el problema de la reproducción que hay en la técnica, problema que también esconde el dominio del otro? Leamos lo que dice Derrida al respecto.

El privilegio ontológico del logos, de la *phoné*, señala Derrida, ha confinado a la escritura a “una función **secundaria e instrumental**: traductora de un habla plena y plenamente *presente* (presente consigo, en su significado, en el otro, condición, incluso, del

tema de la presencia en general), **técnica al servicio del lenguaje**, *portavoz*, interprete de un habla originaria, en sí misma sustraída a la interpretación”.¹⁴⁷ La escritura se ha comprendido históricamente como una función secundaria e instrumental, como una técnica. Si bien ya se ha analizado que la suplementariedad de la escritura en realidad es parte del mismo juego que es el habla, es decir, el habla misma es al mismo tiempo la escritura en el alma, y por ello también ya es secundaria y suplementaria. Ahora hay que destacar que la escritura es la técnica que se ha comprendido como una técnica que está al servicio del lenguaje. Sin embargo, como se decía líneas arriba, la escritura posibilita el lenguaje. Además, como se ha tratado de demostrar en los capítulos anteriores, es esta relación de la técnica y del lenguaje lo que crea tanto desprecio por la escritura al grado que, señala Derrida, para Platón “la escritura no es una buena *tejné*, entendamos un arte capaz de engendrar, pro-ducir, de hacer aparecer: lo claro, lo seguro, lo estable (*safes kai bebaion*). Es decir, la *aleceia* del *eidos*, la verdad del ser en su figura, en su ‘idea’ en su visibilidad no-sensible, en su invisibilidad inteligible”.¹⁴⁸ Como se vio en el capítulo correspondiente, esto se debe a que la escritura sólo sirve para recordar, rememorar.¹⁴⁹ Esta repetición argumentativa sirve para demostrar que la relación entre escritura y técnica es íntima, a grado tal que preguntarse por la escritura es preguntar también por la técnica:

Técnica al servicio del lenguaje: no recurrimos aquí a una esencia general de la técnica [...]. Por el contrario, creemos que un cierto tipo de pregunta por el sentido y origen de la escritura precede o, al menos, se confunde con un determinado tipo de pregunta acerca del sentido y el origen de la técnica. Es por esta razón que nunca la noción de técnica aclarará simplemente la noción de escritura.¹⁵⁰

La relación que hay no es una suplencia de identidades, es decir, pensar la escritura no es pensar la esencia de la técnica. Para Derrida la escritura no es técnica en tanto no es una de sus cualidades esenciales. Sin embargo, señala Derrida, llevar a cabo cierta pregunta por el sentido y origen de la escritura precede o se confunde con cierto tipo de pregunta por el sentido de la técnica. Esto es así porque ambas están relacionadas. Casi al comienzo *De la*

¹⁴⁷ J. Derrida, *De la gramatología*, p. 13. Lo que está en negritas es mío.

¹⁴⁸ J. Derrida, “La farmacia de Platón”, p. 203.

¹⁴⁹ *Passim* en todo el capítulo primero; también *cfr. Ibid*, p. 205.

¹⁵⁰ J. Derrida, *De la gramatología*, p. 13.

gramatología dirá Derrida que la noción de técnica no aclarará la noción de escritura. Por lo tanto, la escritura y la técnica mantienen la unidad de la conjunción como elementos separados, escindidos, pero que están todo el tiempo juntos, al grado de difuminar sus sentidos.

Más adelante en *De la gramatología* Derrida dirá que “La escritura tendría, pues, la exterioridad que se le concede a los utensilios; instrumento imperfecto, por añadidura, y técnica peligrosa, casi podría decirse maléfica”.¹⁵¹ La escritura, como se trató de demostrar en los capítulos pasados, es vista como un útil, como un instrumento y, finalmente, como una técnica peligrosa, maléfica. E insiste Derrida: “en el *Fedro* [Platón] denunciaba la escritura como una intrusión de la técnica, artificiosa, una fractura de la clase totalmente original, una violencia arquetípica: irrupción del *afuera* en el *adentro*, cortando la interioridad del alma, la presencia viva del alma consigo en el logos verdadero”.¹⁵² Lo maléfico de la técnica es la intrusión, el artificio, el corte con lo vivo, la violencia que se ejerce del exterior al interior, el ataque contra el alma. Es el alma lo que está en vilo, por estar lejana a la verdad, a la comunidad del Ser y de Dios. Por eso la “...tiranía de la letra”, dice en otra parte Saussure. Esta tiranía es en el fondo el dominio del cuerpo sobre el alma”.¹⁵³ Suspendamos este problema (al cual se volverá más adelante) de la relación de la escritura, la técnica y del cuerpo para seguir analizando la instrumentalidad.

Lo mismo ocurre con el concepto instrumentalista y tecnicista de la escritura, inspirado por el modelo fonético, con el que por otra parte no concuerda sino por la ilusión teleológica, y que el primer contacto con escrituras no occidentales debería bastar para denunciar. Ahora bien, este instrumentalismo está implicado en todas partes. En ningún lugar está tan sistemáticamente formulado, con todas sus consecuencias, como por M. Cohen: siendo el lenguaje un ‘instrumento’, la escritura es ‘la prolongación de un instrumento’. No podría describirse mejor la exterioridad de la escritura en relación al habla...¹⁵⁴

Es la instrumentalidad de la escritura, así como su tecnicismo, una consecuencia del modelo fónico, de la palabra que dota de sentido a todas las cosas, una ilusión. La

¹⁵¹ *Ibid*, p. 43.

¹⁵² *Ibid*, p. 46.

¹⁵³ *Ibid*, p. 50.

¹⁵⁴ *Ibid*, p. 109.

teleología de la escritura, que es su instrumentalidad, es desenmascarada por escrituras no fónicas. Pese a ello, aún en esas escrituras, el lenguaje se sigue concibiendo como un instrumento,¹⁵⁵ como un medio para llegar a un fin. Y como resalta Derrida en lo dicho por M. Cohen, la escritura es la prolongación de este instrumento.

La tradición filosófica, iniciada desde Platón y concluida con Derrida, ha entendido a la escritura como una especie de técnica, que es ya una exterioridad, un artificio, un elemento ajeno a lo natural. Más la exterioridad va más allá. Exterioridad de lo exterior, ilusión contenida en una ilusión. Elemento cada vez más lejano de lo real, de lo verdadero.¹⁵⁶ Lo instrumental de la escritura es comprendido en la tradición como el medio para el medio.

Al ser una escritura instrumental, la escritura es “Ese recurso no es sólo ‘extravagante’, sino peligroso. Es la adición de una técnica, es una suerte de astucia artificial y artificiosa para hacer presente al habla cuando, en verdad, está ausente”.¹⁵⁷ La escritura es la adición de una técnica, no es la técnica, que tiene como objeto hacer presente al habla. Esta fórmula se conserva aún con la concepción derridiana de la escritura como huella y diferencia, como juego. Si bien no es la presencia el fin de la escritura, sí conserva la noción de instrumentalidad, de adición de una técnica que habla y mienta la posibilidad del sentido que parte desde la ausencia.

“Así es como el arte, la *techne*, la imagen, la representación, la convención, etc., se producen a modo de suplemento de la naturaleza”,¹⁵⁸ aunque como Derrida insistirá en las obras que hasta el momento se han analizado en el presente trabajo, la naturaleza, el origen del significado será una borradura, una ausencia desde el momento mismo de la impronta. Por otro lado: “La época del logocentrismo es un momento de la borradura mundial del significante: entonces se cree proteger y exaltar al habla, pero sólo se está fascinado por una figura de la *tecne*”,¹⁵⁹ es decir, esta borradura es un esfuerzo por ignorar a la escritura-técnica:

¹⁵⁵ Cfr. lo dicho en el capítulo dos al analizar la noción de referencia del lenguaje del que parte Martin Heidegger.

¹⁵⁶ Así quedó explicado desde el primer capítulo al hablar de cómo Platón relaciona a la escritura con la pintura.

¹⁵⁷ J. Derrida, *De la gramatología*, p. 185.

¹⁵⁸ *Idem*.

¹⁵⁹ *Ibid*, p. 360.

Al mismo tiempo se menosprecia la escritura (fonética) porque tiene la ventaja de asegurar un mayor dominio al borrarse: al traducir lo mejor posible un significante (oral) para un tiempo más universal y más cómodo; la auto-afección fónica absteniéndose de todo recurso ‘exterior’, permite a cierta época de la historia del mundo y de lo que se llama, entonces, el hombre, el mayor dominio posible, la mayor presencia consigo de la vida, la mayor libertad”.¹⁶⁰

Contra las críticas y temores de filósofos como Platón y Heidegger, reconoce Derrida una fascinación por una figura de la *tejné*: la escritura. Esta fascinación es dada por la capacidad de archivar mejor el significante a través del tiempo, lo cual es el mayor dominio de la presencia, aunque para Derrida será de la posibilidad de la vida, de la libertad que habita en la posibilidad que hay en la escritura.

¿Qué quiere decir este dominio? Es momento para retomar la relación de la escritura, la técnica y el cuerpo. Ya en el primer capítulo se hizo mención a la relación del cuerpo con la técnica y la escritura.¹⁶¹ Para ello hay que retomar el análisis que hace Derrida de Lévi-Strauss, donde se destaca el “paso de un lenguaje plenamente oral, puro de toda escritura – es decir *puro*, inocente– a un lenguaje que se adjunta su ‘representación’ gráfica como un significante accesorio de nuestro tipo, que abre una técnica de la opresión”.¹⁶² En este sentido “la finalidad de la escritura es política y no teórica”¹⁶³ por lo que “la función esencial de la escritura es favorecer la potencia esclavizante más bien que la ciencia ‘desinteresada’”.¹⁶⁴ Es esta relación esclavizante a la que Derrida evita enfrentarse porque para él la escritura es “el acceso a [...] la constitución de un sujeto libre dentro del movimiento violento de su propia borradura y de su propio encadenamiento”.¹⁶⁵ No reconocer que independientemente de la resignificación de la escritura existe el problema del dominio, de la técnica de la opresión que hay por lo que Heidegger llama “la avidez de novedades”, del uso de la escritura como legitimización del poder y del control. ¿Es la ausencia de la presencia ya una separación política del dominio? ¿O es que a Derrida le interesa más una hermenéutica del texto?

¹⁶⁰ *Idem.*

¹⁶¹ Hay que tener presente lo dicho por Jesper Svenbro en el análisis que se hizo respecto a Platón.

¹⁶² *Ibid*, p. 157.

¹⁶³ *Ibid*, p. 165.

¹⁶⁴ *Ibid*, p. 166.

¹⁶⁵ *Ibid*, p. 172.

Para responder estos cuestionamientos hay que dejar el texto canónico de Derrida, *De la gramatología*, para rastrear la relación corporal y de la técnica. Así en el texto de *Mal de archivo. Una impresión freudiana* retomará el tema de la técnica y la escritura y dirá lo siguiente: “**No hay archivo sin un lugar de consignación, sin una técnica de repetición y sin una cierta exterioridad. Ningún archivo sin afuera**”.¹⁶⁶ De este modo Derrida acepta que la exterioridad del texto es necesaria para que se dé una técnica de la repetición.

Más adelante dirá:

Otra forma de decir que el archivo, como impresión, escritura, prótesis o técnica hipomnémica en general, no solamente es el lugar de almacenamiento y conservación de un contenido archivable *pasado* que existiría de todos modos sin él, tal y como aún se cree que fue o que habrá sido. No, la estructura técnica del archivo **archivante** determina asimismo la estructura del contenido **archivable** en su surgir mismo y en su relación con el porvenir. La archivación produce, tanto como registra, el acontecimiento.¹⁶⁷

Sigue siendo para Derrida la prioridad la escritura, pese a la técnica y su concepción dominante, su capacidad de reproducción y de dominio. Lo que interesa a Derrida es que esta técnica y su capacidad archivadora es la que condiciona la estructura del contenido, es decir, determina el modo de transmisión del sentido. Por eso:

la susodicha técnica archivadora no determina únicamente, y no lo habrá hecho jamás, el solo momento del registro conservador, sino la institución misma del acontecimiento archivable. No sólo condiciona la forma o la estructura impresora, sino el contenido impreso de la impresión: la **presión** de la **impresión** antes de la división entre lo impreso y lo impresor. Esta técnica archivadora ha regido aquello que en el pasado mismo instituía y constituía lo que fuera como anticipación del porvenir.¹⁶⁸

Y líneas adelante agregará:

¹⁶⁶ J. Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, en jacquesderrida.com.ar, consultado el 2 de noviembre de 2014. Así las negritas y cursivas en el sitio web.

¹⁶⁷ *Idem.*

¹⁶⁸ *Idem.*

Suponiendo, *concesso non dato*, que un vivo responda alguna vez de modo absolutamente vivo e infinitamente ajustado, sin el menor automatismo, sin que una técnica de archivo desborde jamás la singularidad del acontecimiento, sabemos en todo caso que una respuesta espectral (así, pues, instruida por una *tékhnē* e inscrita en un archivo) es siempre posible. No habría ni historia, ni tradición, ni cultura sin esta Posibilidad. De esto es de lo hablamos aquí. Es de esto en verdad de lo que tenemos que responder.¹⁶⁹

Es esta su preocupación: la escritura como condición de posibilidad de la cultura, de la historia, del conocimiento. Posibilidad que, indica Derrida, nace desde la misma escritura. Así se comprende la frase antes citada: “la constitución de un sujeto libre dentro del movimiento violento de su propia borradura”. La libertad del hombre se logra con la violencia de su propia borradura, con el uso de la técnica, con la posibilidad de crear esa libertad y de hacer posible la historia. No interesa el hecho de la violencia, del dominio, porque es un tema de la presencia, de la metafísica. Esto también quedará manifestado así en *El tratamiento del texto*:

Heidegger deplora, por ejemplo, que incluso las cartas personales se escriban a máquina, de modo que ya no se reconoce la huella del firmante a través de sus signos gráficos y del movimiento de la mano. Ahora bien, cuando escribimos “a mano”, no retrocedemos a las vísperas de la técnica, la instrumentalidad no se ha hecho esperar, existe ya una reproducción regular de textos, la posibilidad de copia mecánica. No es, por lo tanto, legítimo oponer la escritura manual a la “maquinal” como un artesanado pretécnico opuesto a la técnica. Además, la llamada escritura “a máquina” es también “manual”.¹⁷⁰

Aunque se esté de acuerdo con que la escritura a máquina es una escritura manual. Aunque se reconozca que no hay un temor a la técnica en la crítica de Derrida hacia los comentarios a Heidegger, porque se es consciente de que la técnica y la instrumentalidad son posibles, el argumento sigue evitando el problema del dominio de la técnica y la corporalidad. Sólo hay evasiones del tema pues la relación del cuerpo con la técnica se queda en frases como las siguientes: “Con la máquina de escribir o el ordenador no se prescinde de la mano sino que entra en función otra mano, [...] otra orden del cuerpo a la

¹⁶⁹ *Idem.*

¹⁷⁰ J. Derrida, *El tratamiento del texto*, en jacquesderrida.com.ar, consultado el 2 de noviembre de 2014.

mano y de la mano a la escritura. Se trataría más bien de otra historia de la mano... A ésta es efectivamente a la que nos referimos y a su relación con el ojo, con el cuerpo, etc.”,¹⁷¹ o cuando dice “No es la mano la que marca la diferencia entre el instrumento-pluma o el instrumento-lápiz por una parte, y las máquinas por otra, puesto que ella, en ambos casos, está presente y permanece en la obra. [...] En resumen, con la máquina, se usan más dedos y las dos manos...”.¹⁷²

El problema de la máquina-técnica con el cuerpo queda reducido en Derrida al saber de la praxis, problema que también inquietaba a Platón y en cierto sentido a Heidegger. Lo que se desconoce es el funcionamiento de la técnica, el no saber cómo funciona:

Pensé que no llegaría nunca a someterme a la ley de una máquina a la que en el fondo no entiendo. Sé hacerla funcionar (más o menos) pero no sé “cómo” funciona. No sé, y ahora menos que nunca, “quién es”, quién está ahí. El no-saber, en este caso, es un rasgo distintivo, un rasgo que no es propio de la pluma ni tampoco de la máquina de escribir. De la pluma y de la máquina de escribir se cree saber cómo funciona aquello, “cómo responde”, mientras que del ordenador, incluso cuando hasta cierto punto se sabe manejar, no se suele conocer, de manera intuitiva e inmediata, cómo actúa el demonio que habita dentro del aparato, a qué obedece.

En este utilizar sin la necesidad de saber es como generamos la dependencia a los instrumentos y la manera como nos relacionamos con el mundo. Por eso:

En ese secreto sin misterio reside frecuentemente nuestra dependencia respecto a muchos instrumentos de la tecnología moderna que sabemos utilizar, sabemos para qué sirven, sin saber qué sucede con ellos, en ellos, en su territorio; y esto debería hacernos pensar sobre nuestra relación con la técnica **hoy**, sobre la novedad histórica de esta experiencia.¹⁷³

La afirmación de la escritura llevada a cabo por Derrida deja de lado un problema añejo de la escritura con la técnica, con el cuerpo. Este problema es reconocido por Derrida pues en la entrevista citada se le pregunta lo siguiente:

¹⁷¹ *Idem.*

¹⁷² *Idem.*

¹⁷³ *Idem.* Las negritas así en el sitio web.

¿Se reconoce al maestro porque no tiene máquina en su despacho?

Esa es la vieja imagen del maestro político, del maestro pensador, del maestro poeta. Sin máquina. Sin relación directa con la máquina. *Todo lo relacionado con la máquina es secundario, auxiliar, mediatizado por el secretario-esclavo.*¹⁷⁴

Entonces todo queda como una vieja imagen, como algo superado.

¹⁷⁴ *Idem.* Las cursivas son mías.

CONCLUSIÓN

Si se pretende considerar la presente sección como una conclusión lógica, es decir, como una proposición general que se prueba y se deduce de lo expuesto en los capítulos anteriores, lamento informar que lo que sigue no se puede leer ni entender en ese sentido. Sirve esta sección para abrir el tema, pues considero que lo expuesto es sólo el reconocimiento del planteamiento de un tema, el de la escritura.

De los argumentos de los tres filósofos se concluye que la escritura es técnica. Si bien, como señala Derrida, la escritura y la técnica no son lo mismo. Existe una diferencia entre ambas. Como era de esperarse, la investigación no fue suficiente ni se bastó a sí misma para llegar a dar una definición de la técnica. Si bien, en algunos momentos de la argumentación se dio una noción, era más con el fin de ejemplificar cómo es que se da la relación de la escritura con la técnica.

También hay que reconocer que la acepción de escritura es muy débil. Si bien se sabe que la escritura tiene un privilegio ontológico pues la relación del habla y la escritura es la de una borradura, de una huella, como señala Derrida. Este fantasma de la phoné que habita en el signo, no es en sí la escritura, puesto que escribir implica muchas cosas más, como la simple relación de la energía eléctrica, de las otras herramientas de las que nos servimos para escribir, incluso de la relación que hay entre el cuerpo y el acto de escribir.

En torno al cuerpo, de la postura platónico-heideggeriana se puede deducir que la escritura-técnica implica el dominio de la mente del otro, la pérdida de la voluntad y de la libertad, es decir, de la propiedad de uno mismo. Hay que señalar que el reconocimiento de la escritura que hace Derrida no niega este problema, ni busca solucionarlo, mucho menos, en los textos revisados en esta investigación, hay un análisis del problema. Queda abierta así una vía más de investigación que a futuro podrá responder la interrogante siguiente: ¿Qué pasa con la relación corporal y la técnica-escritura?

De la reafirmación de la escritura que lleva a cabo Jacques Derrida se puede concluir que la escritura y el habla son una relación del juego, donde aparentemente la escritura ha sido la dominante, por eso hay frases que dicen “habla como escribe”, “el libro del mundo”, “las personas son como un libro abierto”. Es decir, la técnica-escritura lo permea todo. Además, la escritura-técnica es, más que la conservación de la memoria, la creación constante de la memoria, del sentido, de la verdad y del ser. Es el espacio donde se funda a

la humanidad misma, donde se encuentra la interioridad, donde se puede entablar un lugar más para el encuentro con el otro.

Hay un tema pendiente en la argumentación de esta tesis. Es una piedra en el zapato que molesta, asfixia y retuerce. Desde lo que arriba señalo como un intento de definición de la técnica-escritura, es decir, como un medio donde se puede crear la memoria, el sentido, la verdad y el ser, ¿qué sucede y cómo funciona este dominio de la técnica-escritura sobre el cuerpo-mente? ¿Existe una separación del cuerpo y de la mente en esta concepción de la escritura? ¿El afirmar a la escritura, el reconocerla, elimina el problema de dicho dominio? Esta investigación no se basta a sí misma para responder tales cuestiones y sólo reafirma que es imperante indagar más al respecto. Comprender la noción de la corporalidad y su relación con la técnica será tarea para la siguiente investigación. La puerta de los problemas queda abierta. Lo que esta tesis ha buscado demostrar es abrir estos problemas, reconociendo la relación que hay entre la escritura, la técnica y el cuerpo. Por eso esta tesis no se bastaba con exponer la filosofía de Platón, la de Martin Heidegger o la de Jacques Derrida. Los tres filósofos son necesarios para comprender la relación de los problemas y la unidad que tienen entre sí.

BIBLIOGRAFÍA

ALCÁNTARA MEJÍA, José Ramón, “Presentación” en *Reconfigurando la realidad en el espacio de la escritura*, José Ramón Alcántara Mejía, Editor, Universidad Iberoamericana, 1997, México, p. 7.

BARBIER, Frédéric, *Historia del libro*

CARR, Nicholas, *Superficiales*

COLLI, Giorgio, *La naturaleza ama esconderse*

DERRIDA, Jacques, “La farmacia de Platón” en <http://es.scribd.com/doc/66703292/La-farmacia-de-Platon-Jacques-Derrida#scribd>, fecha de consulta 17 de febrero de 2015.

....., *De la gramatología*

....., *Mal de archivo. Una impresión freudiana*

....., *El tratamiento del texto*

DETIENNE, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*

ESCOUBAS, Éliane, “Mythos, logos, epos son la palabra” (Heidegger), en *ARETÉ Revista de Filosofía*, consultado en <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/681/662>, fecha de consulta: 31 de enero de 2017.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, Tomo I

GUTHRIE, William K. C., *Los filósofos griegos*

HEIDEGGER, Martin, “La esencia del habla” en *De camino al habla*

....., *Ser y tiempo*

....., “De un diálogo acerca del habla” en *De camino al habla*

....., “Hölderlin y la esencia de la poesía” en *Arte y poesía*

....., “Carta sobre el <<humanismo>>” en *Hitos*

....., “De un diálogo acerca del habla” en *Hitos*

....., “La esencia del habla” en *Hitos*

....., “La palabra” en *De camino al habla*

....., “El camino al habla” en *De camino al habla*

....., “¿Y para qué poetas?” en *Caminos de Bosque*

....., “La esencia de la poesía” en *Caminos de Bosque*

....., “Epílogo a <<¿Qué es metafísica?>>” en *Hitos*

....., “Fenomenología y Teología” en *Hitos*

....., “La pregunta por la técnica” en *Filosofía, ciencia y técnica*

LLEDÓ, Emilio, *La memoria del logos: Estudios sobre el diálogo platónico*

ONG, Walter J., *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*

PLATÓN, *Fedro*

....., *República*

STEINER, George, “Los ‘logócratas’: De Maistre, Heidegger y Boutang” en *Los logócratas,*

....., *Heidegger*

SVENBRO, Jesper, "La Grecia Arcaica y Clásica: La invención de la lectura silenciosa" en *Historia de la lectura en el mundo occidental.*

TORO, Fernando de, “Borges / Derrida y la escritura”, en *Reconfigurando la realidad en el espacio de la escritura*, José Ramón Alcántara, Editor, Universidad Iberoamericana, 1997, México, p. 114.

VERNANT, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*

ZAID, Gabriel, *Los demasiados libros*