UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

Escenas de familia: hacia una escritura no patriarcal a través de una lectura deconstructiva del texto platónico

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Nadia Karina Cortés Lagunas

Director

Julián Santos Guerrero

Madrid

© Nadia Karina Cortés Lagunas, 2020

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO, ESTÉTICA E HISTORIA DEL PENSAMIENTO

Escenas de familia: hacia una escritura no patriarcal a través de una lectura deconstructiva del texto platónico

TRABAJO DE INVESTIGACIÓN QUE PRESENTA
PARA LA OBTENCIÓN DEL GRADO DE DOCTORA

Nadia Karina Cortés Lagunas

Director
Julián Santos Guerrero

Madrid

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE MADRID

DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR

Dña. Nadia Karina Cortés Lagunas, estudiante en el Programa de Doctorado en Filosofía, de la Facultad de la Universidad Complutense de Madrid, como autora de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor y titulada: "Escenas de familia: hacia una escritura no patriarcal a través de una lectura deconstructiva del texto platónico" y dirigida por el Dr. Julián Santos Guerrero.

DECLARO QUE:

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita.

Del mismo modo, asumo frente a la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Madrid, a 20 de septiembre de 2019

Fdo.:

A las hermanas y familias postizas que he encontrado en el camino.

Para no repetir la misma historia, a las familias por venir.

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis, este posicionamiento frente a la familia, no hubiera sido posible sin todas esas familias de acogida, adoptivas, que me han amado y a quienes he amado profundamente en este camino. Ha sido un tiempo arduo, de desenlaces, de temblores tectónicos, de movimientos; han pasado demasiadas personas que me han acompañado a lo largo de este proceso, algunas continúan a mi lado y otras solo pasaron fugazmente, pero tocándome irremediablemente. Es importante nombrar, y nada de esta escritura hubiera florecido en medio del desierto de lo ya sabido, sin la compañía, escucha, en la cercanía y la distancia de mi director de tesis, Julián Santos Guerrero. Te agradezco que siempre me empujaras, con esa honestidad firme, a rodar las palabras con amor; a dar ese un poco más que siempre era demasiado. Gracias por enseñarme que la escritura es una decisión, y que tenía que encontrar mi estilo en ella, por confiar en mí y dejarme sobrevivirme en la escritura.

Agradezco también a Fernando Rámperez, quien su interlocución fue siempre un halo de rebeldía y pasión por hacer de otra forma filosofía, siempre pensando en una política imposible por venir. A esas mujeres filósofas que admiro y que conocí en mi estancia en Madrid, Ana María Leyra, Cristina Rodríguez Maciel, Cristina de Peretti de quienes aprendí las pasiones por las lecturas y las escrituras deconstructivas. Siempre regreso a todos ustedes, a través de sus escrituras, como en dirección de vuelta a una casa deseada y anhelada.

También, agradecer a mi propia historia familiar sin padre, cuyas ficciones y figuras producidas por su ausencia me llevaron, sin saberlo, entre la realidad y la ficción a hacerme cargo de mi herencia. Y quizá es otra forma de agradecer a mi familia, quien en medio de toda una confusión de lugares han aceptado mis diferencias y mis traiciones, y hemos comprendido que eso ha sido amarnos. Agradezco infinitamente a esas mujeres, que me han acompañado a crear historias diferentes, para no contar la misma historia, y me han motivado también a habitar una escritura más justa y digna para mí. Gracias, porque sus deseos me han permitido ser más libre.

ÍNDICE

Introducción

¿Dónde está ella? 8

Capítulo 1

Escritura y amor como una escena de la historia de la escritura filosófica

0. Introducción

Solicitar. Inquietar. Conmover 19

1.1 La escena platónica del amor y la escritura o de cómo empieza el envío amoroso..... 25

1.2 El amor es una reflexión: sobre la erótica platónica 42

1.2.1 Ascender a lo inteligible por amor

1.2.2 Deseo de simetría y travestismo 66

1.3 La mujer como tropo y medio para la construcción de un nuevo *ethos* homoerótico en Platón 69

1.4 Hablar por el otro 82

Capítulo 2

Sobre la simiente amorosa en Platón: minar la diseminación o controlar la semilla

0. Introducción 104

2.1 Enseñar el camino y la delimitación de la escritura 107

2.2 Salvaguardar la oralidad. La escritura como estructura familiar 138

2.3 La inscripción en el origen o de la imposibilidad del padre. Reflexiones sobre la escena familiar de la escritura del mundo en el *Timeo*..... 149

2.4 La voz del padre resguardada en la escritura y la producción del mundo como promesa 157

Capítulo 3
***Khôra*. Hacia otra(s) escena(s) de familia(s)**

0. Introducción 172

3.1 *Khôra* no es..... 174
3.1.1 *Khôra* (no) es un principio 178
3.1.2 Inscribir en/sobre. ¿*Khôra* es un soporte? 182
3.1.3 *Khôra* (no) es un lugar 188
3.1.4 *Khôra* (no) es una metáfora 201

3.2 *Khôra* no es una madre. Rodar otras escenas de familia 210

3.3 El mundo nos enseña la repetición infinita del amor 217

Conclusiones

Hospitalidad, pró-tesis y otra(s) familia(s) postizas 243

Bibliografía 258

Anexos

Resumen y abstract 266

INTRODUCCIÓN

¿Dónde está ella?[1]

¿Dónde está ella? Y ¿quién es ella? La tesis. Pero, no cualquiera, se trata de la tesis de la hija. Una hija que pretende, que quiere decir algo y para hacerlo debe posicionarse primero ante la familia. Entonces, ¿dónde está ella? Ya no la tesis, la hija. ¿Cuál es su lugar? Y su escritura ¿ella escribe? Y ¿cómo? ¿Dónde está ella? ¿Dónde está la escritura de la hija? ¿Pueden las hijas escribir?

Antes de la posibilidad de esta pregunta, se trataría entonces de pensar qué querría decir la escritura de una tesis filosófica. Y como hemos dejado atisbar ya, la tesis y su escritura tiene que ver con una cuestión familiar. La familia se presupone, «se impone, así como la (pre)posición necesaria para toda tesis, no importa dónde esta dé comienzo»[2]. La filosofía como una cuestión de tesis, de posicionamientos; filosofía como cuestión de inscripción, de inscribirse —o no— dentro de una textualidad ya existente, de resguardar, por amor, la memoria de una historia que ha sido rodada ya. Porque como dice Jacques

[1] Cfr. Cixous, H., *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura,* Barcelona, Anthropos, 2013.
[2] Vidarte, F. J., *Una tesis en deconstrucción,* Madrid, Tesis doctoral inédita, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998, p. 15.

Derrida: «es preciso comenzar en algún sitio en el que ya nos encontramos»[3]. Y entonces, nos preguntamos cuál será el lugar de la escritura de la hija, y a qué herencia tendría que dar cabida, ¿cuál ha sido su lugar dentro de toda esta escena familiar?

Hay una familia que se da entonces, que se dona para la lectura y para la escritura. Y como todo don, este no adviene más que en el relato[4]; la familia que se da, se da en el relato, se da como escritura. La familia se escribe, se sostiene en la escritura, y nunca mejor dicho, es por la escritura que una herencia familiar puede perpetuarse y sobrevivir. La familia es una operación textual, operación como apertura de una matriz desde la cual crear; una cesárea que da lugar a las criaturas.

La familia como el vestíbulo de la filosofía, lugar de las topologías y las genealogías; también, la entrada a la casa, con todo y el riesgo de domesticación al que uno puede someterse cuando se posiciona frente a la familia, cuando se entra al círculo privilegiado del *genos*, ya lo veremos. La familia como una matriz en la que y desde la que uno nace. Operación de origen, operación textual en la que una se halla cogida desde el nacimiento mismo de una escritura, de una obra, de una tesis de filosofía. Toda tesis es una pro-tesis familiar, dirá Vidarte[5], es decir, una operación de origen, de nacimiento, de hospitalidad textual, de dar lugar al nacimiento dentro de una familia, de acogimiento e incluso de soporte.

Así, se nace ya en la escritura (y en una escritura familiar), e incluso una se nace a sí misma como escritura, o como diría Hélène Cixous «nunca he inventado nada: no entré en la literatura, nací en ella, he vivido en un libro tumultuoso y teatral»[6]. Cogida en un

[3] Derrida, J., *De la gramatología*, México, Siglo XXI Editores, 2012, p. 207.
[4] Cfr. Derrida, J., *Dar (el) tiempo. La moneda falsa,* Barcelona, Paidós, 1995.
[5] Vidarte, F. J., *Una tesis en deconstrucción*, *op. cit.*, p. 15.
[6] Cixous, H., *Las ensoñaciones de la mujer salvaje,* Madrid, Horas y horas, 2001, p. 5.

entramado familiar, la escritura, la hija, la tesis de la hija, deberá pues solicitar su herencia, perseguir su genealogía, dejar acecharse por ella. Para explorar cuál es su lugar dentro de la familia filosófica deberá repetir, solicitar con amor y por amor, su herencia; ella tendrá que repetir su origen, simularlo para dar cuenta de él, y al mismo tiempo para que ella pueda rendir cuentas y responder a esa hospitalidad de acogida desde la cual escribe. Solicitar su herencia será ya el advenimiento mismo de su escritura, y con ello la llegada misma del juego[7], porque se trata precisamente de articulaciones, de pensar las uniones, pero con esa cierta libertad de movimiento que supone ser el gozne imprevisto que busca abrir y hacer girar lo ya escrito. Y un poco esto también será un juego, porque, aunque parece que el origen siempre obedece a un punto fijo al cual regresar, el camino, el entremado para llegar a él, es un tejido familiar complejo que nos hace perdernos, aún cuando es el propio origen familiar el que nos dicte cómo responder, leer y repetir esa herencia. Aún frente al dictado previo, siempre es posible escribir saliéndonos de la línea o malentendiendo el testamento, siempre se puede escribir mal y repetir, reescenificar mal la escena original y originaria.

Esa es siempre la tarea de los hijos, asumir el reto de escribir la obra familiar, de operar la escena, otra vez, aceptar repetir y asumir bajo dictado, entrar al círculo de la obra, pero quizá como menciona Blanchot, será solo por traición que podamos describir el movimiento por el cual la obra se constituye[8]. Y es que, en el advenimiento de la escritura como juego, se corre el riesgo de que el nuevo miembro familiar acomode la historia de una manera distorsionada, y que él mismo se pierda en el camino. De hecho, será en la manera misma cómo escriba la historia de familia que el hijo se jugará su lugar dentro de la familia, según cómo escriba y dé cuenta del relato, se sabrá si es una escritura digna de la estirpe

[7] Derrida, J., *De la gramatología*, *op. cit.*, p.16.
[8] Cfr. Blanchot, M., *El espacio literario*, Barcelona, Paidós, 1992.

familiar. O como diremos más adelante, si es digna de llevar consigo el apellido de escritura filosófica.

Y, sin embargo, hay ahí pues una trampa y un peligro, porque los descendientes, la hija que busca su lugar, pueden distorsionar el sentido de la historia y jalar de otros hilos que den lugar a otras familias o a la no continuidad del linaje. Nacer, en una de sus acepciones, es también dicho de una tela, de una costura, de un tejido: deshilacharse, perder hilos[9]. Y es que, en la oportunidad singular de repetir la historia, de dejarse coger y acontecer por ella, se puede perder alguna hebra importante o dejarse atrapar por el juego de la escritura. Y es que ser hija pasa también por el gesto hospitalario del progenitor de asumir al hijo como algo diferente de sí mismo y decirle: «Le toca a usted. Usted tiene la iniciativa, juegue. Las piezas del puzle son ahora piezas de tejido para tallar, ajustar, recortar, retocar»[10].

Acto amoroso de los progenitores que, sin embargo, puede ser cooptado por el deseo de que exista una sola versión de la familia, por el deseo de los padres de perpetuarse fielmente en los hijos. «Mientras no sepas lo que es hijo, no sabrás lo que es una fantasía, ni claro, por sí mismo, un saber»[11]. Y, precisamente, quizá solo aquellos hijos, en masculino, que logren ser lo más fieles posibles a la historia original serán los que sean dignos de pertenecer a la familia. Lo que se juega en la cuestión de la descendencia, de los hijos, de la hija—si es que la hija podrá tener lugar, aunque sea ella la que escribe aquí— es no solo la herencia, sino la buena herencia, la forma, el *estilo* correcto de la transmisión. Se trata de que la progenie escriba e inscriba correctamente la semilla.

[9] Real Academia Española, Nacer, *Diccionario de la lengua española* (22.ªed.), 2001. Consultado en http://dle.rae.es/?id=QBdrkiM
[10] Derrida, J., *Lignées*, París, Art et Arts, 1996, p. 967
[11] Derrida, J., *La tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá*, México, Siglo XXI Editores, 2001, p. 45.

Esto es una tesis, o pretende serlo, y entonces quien escribe debe colocarse y posicionarse frente a la familia. Ahora es el turno de ella, de jugar, de tejer y tomar la iniciativa. Y lo que le importa, regresando a las interpelaciones iniciales de esta introducción, es indagar sobre los lugares de la familia, sobre las topologías y genealogías que se trasmiten como ligas en tensión y como efectos de familia que nos persiguen en la práctica de la escritura filosófica. Una tesis engendra su propia pró-tesis familiar, supone pues al inicio a la familia, como ya lo hemos venido repitiendo. Con ello, implica un estilarse, una forma en la que se tejerá su escritura. Filosofía y escritura aparecerán, en esta tesis, cogidas en un mismo tejido, hiladas en una trama familiar en donde, además, el posicionamiento frente a la familia supondrá siempre un acto amoroso, más aún traerá consigo una manera de comprender el amor.

Pero ¿dónde empezar la escena? ¿a partir de qué lugar? ¿en qué texto filosófico uno puede posicionarse frente a la familia? Jacques Derrida en entrevista con Elizabeth Roudinesco habla sobre qué significa escoger la herencia:

> «Por eso la idea de herencia implica no solo reafirmación y doble exhortación, sino a cada instante, en un contexto diferente, un filtrado; una elección, una estrategia. Un heredero no es solamente alguien que recibe, es alguien que escoge, y que se pone a prueba decidiendo [...] También la herencia, en el sentido amplio pero preciso que doy a esa palabra, es un "texto". La afirmación del heredero, naturalmente, consiste en su

interpretación, en escoger. Él discierne de manera crítica, diferencia y eso es lo que explica la movilidad de las alianzas»[12].

En este espacio de escritura —quizá bastarda— hemos decidido movilizar una alianza que se presenta como una escena en donde la familia, el amor y la escritura se encuentran unidas. Escena a partir de la cual se teje una relación intrínseca, y que se repetirá de manera infinita por todos nosotros, occidentales, estudiantes de filosofía, que hemos aprendido a citar y a escribir en esta tradición. También, a quienes nos han enseñado, en las clases iniciales de filosofía, que esta tenía un padre. Platón el padre de la filosofía que escribe para perpetuar la voz de su maestro. Escena que ha quedado grabada en la memoria de todos, y que se ha repetido infinitamente no solo como una lección básica de la filosofía, sino en la performance misma de hacer y escribir filosofía. Tarjeta postal, llamando nuevamente a Derrida, que ha sido enviada a través de un platonismo que acecha a toda la filosofía occidental desde Platón hasta Hegel, pero incluso al propio Derrida y a este texto también.

Escoger esta escena no se vuelve un acto aleatorio, sino que es en el texto platónico donde encontramos esta unión inseparable entre una forma de comprender, de estilar la escritura unida a una estructura familiar y donde el amor será la amalgama que le dé sentido y por la cual todos nosotros nos hallamos cogidos. Una estructura de deseo, unos efectos de familia que nos serán trasmitidos. Y nos interesa en este espacio recrear esta escena, para posicionarnos y dejarnos habitar por esa figura del padre que se repetirá en cada una de nuestras escrituras, no sin amor, pero tampoco sin una fuga, sin una

[12] Derrida, J., Roudinesco, E., *Y mañana qué? ...,* México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 6.

diseminación que cuestionará la misma estructura familiar que llamamos en las citas. Se trata de ver cómo acontece esta estructura, a través de un acto de lectura y de reescritura de esta escena, nuevamente, pero desentrañando los hilos, otros hilos a partir de la singularidad de la escritura de una hija, motivada por la de otros tantos hijos e hijas que se dejaron habitar en esta historia para desplazarla.

Y como hemos dicho, lo que nos interesa aquí no es el texto platónico en sí mismo, sino remontar esa escena, poniéndonos a prueba evidenciando lo aprendido en este camino filosófico, compartir una estrategia de sobrevivencia en la casa filosófica, que a veces resulta más un constreñimiento a las reglas, que posibilidades de dar cuenta de lo que importa en cada contexto. Y el contexto de esta tesis, como se ha venido diciendo una y otra vez, es la figura fantasma de una hija que ni siquiera tiene lugar en la escena platónica de la familia. A ella se le vuelve necesario jugar con dicha escena, recortarla, retocarla para caber —o no— en el montaje, para mostrar su ausencia y la posibilidad de otras escrituras de familia. Para decir, con todas sus letras, que hay una historia de la filosofía y de la escritura filosófica donde no ha habido lugar ni reconocimiento ni nombre para esas hijas.

Y curiosamente, esta no será una tesis sobre las hijas, sino sobre el padre, sobre su figura y sus efectos en una tradición que Derrida ha nombrado falologocéntrica. Será necesario retocar desde esa singularidad esa escena, y recortarla, hacer cortes en otros lugares para mostrar lo que se deja fuera (aunque la interioridad y exterioridad misma sean puestas en juego como efectos de una metafísica del padre presente que estipula los territorios de legitimación), lo que no cabe y que sin embargo sostiene esa escena familiar. Derrida ha hecho ya una lectura de esta escena de herencia de familia que une escritura, amor y la figura del padre como el elemento central desde el cual se erige dicha historia. Él

la ha llamado la farmacia de Platón[13], una farmacia que une a la escritura entendida como *fármacon* a la casa, a la familia y a la domesticidad que la familia supone. También Derrida ha leído en esa conjunción un envío familiar de una figura paterna que acechará a toda la historia de la escritura filosófica, como una irreversible secuencia hereditaria bajo las figuras del maestro-alumno, padre-hijo que se dibuja en la relación entre Platón y Sócrates:

> «¿Se dará cuenta la gente (no hablo de los filósofos ni de los que leen a Platón) de hasta qué punto ese viejo par ha invadido nuestra domesticidad más íntima, metiéndose en todo, participando en todo, y haciéndonos asistir desde hace siglos a sus anaparálisis colosales e infatigables? ¿Uno en el otro, uno ante el otro, uno tras el otro, uno detrás del otro?»[14].

Este efecto de origen en Platón, la pró-tesis familiar que se pone en juego en el texto platónico, es la de la estructura dialéctica del diálogo y la relación jerárquica, pero amorosa entre el maestro que guía y el alumno que sigue el camino, entre el padre que ama al hijo incondicionalmente, incluso antes que el descendiente se lo pida. Esta estructura familiar y patriarcal en el origen del saber será la forma privilegiada, si no la única hasta la aparición de la escritura intrusa, de hacer filosofía; filosofía de la presencia y con la voz del padre siempre guiándonos. Como hemos dicho, Derrida ha jalado ya de estos hilos en sus textos, y, sin embargo, esta tampoco es una tesis exclusivamente de la lectura del argelino sobre dicha escena platónica. Otras escrituras serán llamadas, también la de propio Derrida, pero

[13] Cfr. Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1975.
[14] Derrida, J., *La tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá, op. cit.*, p. 27.

sobre todo esta tesis apelará a la deconstrucción como estrategia para intentar desquiciar al platonismo y diseminar esa escena de amor y escritura.

Así, nuestra lectura estará dada en clave derridiana, como una «intervención activa» dentro de los textos filosóficos desde los márgenes del pensamiento occidental. Es decir, una deconstrucción que «se mantiene constantemente en un equilibrio inestable [del pensamiento occidental] entre lo que lo constituye y lo excede, trabajando en su margen mismo a fin de lograr un pensamiento que no descanse nunca en el tranquilo sosiego de lo que le es familiar»[15].

Habitar la escena como una intrusa que parasita la familia, que la expone a la contaminación. La escritura será para Platón esa hija que ponga en riesgo la transmisión buena de la semilla, la herencia generosa y legítima de la familia que presupone al inicio y que busca perpetuar la familia patriarcal. A partir de este riesgo que implica la escritura, como una especie de hija bastarda que puede salirse de control, Platón monta una escena amorosa a partir de la cual domesticar a la hija –a lo femenino–, y hacerla entrar a la familia, bajo vigilancia. La lectura del *Fedro* será nuestro punto de partida, diálogo dentro del cual escritura y amor aparecerán a partir de ahora en una relación inseparable. La escritura solo será posible bajo la vigilancia de un padre y un esquema filial entre el padre y el hijo, el maestro y el alumno. De igual forma, se trata de un amor masculino, homocentrado que hará de esa comunidad de amantes una comunidad política.

Por otra parte, este amor que unirá a los hombres será un amor medido, prescrito en justa medida, reflexivo y sin exceso. El amor es una reflexión, en donde el otro será un espejo para mirarse; medio para la constitución de otro ideal y un amor fuera de este

[15] De Peretti, C., *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, Madrid, Anthropos, 1989, p. 21.

mundo, siempre relegado como una promesa de más allá. Una escena amorosa donde el cuerpo de la escritura y la escritura como una simiente deshonrosa deben ser borradas. Escena de familia falocéntrica, donde el amor es un ideal instituido por el falo como deseo de homologación. Escena que llamará a lo femenino para erigirse. La mujer vuelta un tropo, una figura apropiada que será anulada y fagocitada por un padre dador de todo sentido. Son precisamente estos motivos e hilos los que tramarán el primer capítulo de esta tesis. Además, la familia como escena amorosa no solo, como hemos dejado atisbar ya, establecerá un ideal de amor, sino que apelará a la procreación femenina para constituirse. Así, se cooptará la capacidad materna de las mujeres a través de la procreación del amor entre hombres. Operación de simetría amorosa y travestismo para que la escena se sostenga.

En el segundo capítulo volveremos al padre y su promesa de perpetuar un orden que obedezca su mandato, nos perderemos en los recovecos del control de la semilla y los dispositivos de control que se establecerán para dicho fin. Diseminación controlada, la escritura filosófica como estructura familiar que anula las posibilidades de otras familias o que reduce a la familia a una constitución patriarcal. Sin embargo, más adelante abriremos la grieta y desquiciaremos esa escena dibujada en el *Fedro* a partir de otro diálogo platónico. El lugar, y será un texto que hablará precisamente sobre el espacio que abre toda posibilidad de poner a rodar una familia, es el *Timeo*. Diálogo intruso en donde el demiurgo aparecerá como aquel dios intermedio que busque emular la obra perfecta para donársela a los hijos mortales como la promesa de perpetuar la obra del padre. Sin embargo, esta escena abrirá la oportunidad de otra figura, que por cierto no puede figurarse, un entredos o un tercio incluso que permitirá la rebeldía de los hijos, y quien sabe, la de la hija. Revisaremos esta historia que no posee ningún suelo firme, y veremos cómo opera el

temblor tectónico que da origen a toda obra y en donde *khôra* jugará la instancia de apertura de un platonismo que pretende trasmitirse sin contaminación. *Khôra* permitiría el obrar técnico del demiurgo, y con ese origen técnico retornará, quizá, lo excluido en la constitución familiar que Platón pretende comunicar.

El tercer y último capítulo estará dedicado a esa indeterminación originaria que abre *khôra*. Ella/esto/aquello que sea o no *khôra* nos obligará, dentro del propio texto platónico, a cuestionar la idea misma de principio, de continuidad y de linaje. *Khôra* permite la articulación del padre, de su mensaje, y al mismo tiempo, lo expondrá y lo vulnerará en el tejido textual. Así aparece la madre, pero será más bien presentada bajo/sobre/ a través de *khôra* como una especie de imposibilidad que posibilita la familia patriarcal. Porque, ya notaremos, que *khôra* no es; no es ni madre ni mujer y, empero, está antes de toda familia. Y, no obstante, khôra como resistencia a la previsión o planificación familiar. También, ella será nuestra última llegada porque implica la posibilidad de justicia para las hijas, la opción de otras formas de amor, diseminantes. Ella, con su danza imprevista e indeterminada, nos permite movernos y hoyar el terreno pre-inseminado del padre, para no contar la misma historia, una y otra vez. Hoyar, en diversas partes de América Latina, es hacer hoyos en la tierra para sembrar alguna planta. Nosotras sembraremos flores de loto para no regresar más a la tierra del padre, y esta tesis pretende ser una de otras tantas formas de escritura diseminante por venir, para movilizar la tierra con amor y por amor.

Capítulo 1

Escritura y amor como una escena de la historia de la escritura filosófica

Lo que se desencadena es la cuestión del estilo como cuestión de la escritura, la cuestión de una operación estimulante más poderosa que todo contenido, toda tesis o todo sentido
Jacques Derrida

Escribir es lo interminable, lo incesante
Maurice Blanchot

0. Introducción
Solicitar. Inquietar. Conmover

La filosofía es una cuestión de estilo. Por una parte, es una cuestión de inscripción, de incisión, de marca y de huella. De asir con la mano cerrada, incorporar un punzón para abrir una escritura, dar paso a la escritura. De introducir, no sin violencia, algo agudo en otro cuerpo, clavar un cuerpo en otro. Por otra, el estilo de la filosofía responde a unas formas, unos modos, maneras de comportamiento que gesta desde sí misma. Asunto del

ojo. Dirección. La filosofía como guía, como algo que comporta, es decir, que lleva, dirige, conduce, no sin implicaciones y de ciertos modos, a través de determinadas formas. También acarrea un uso, una práctica e incluso el establecimiento de tradiciones y la producción de costumbres.

De esta forma, la filosofía estila. *Estilar*: extender una escritura conforme al estilo que corresponde[16]. Así, la filosofía arrastra una tradición *al mismo tiempo* que extiende una escritura, la despliega y desdobla mientras se escribe, aun cuando lo haga en contra de ella. Extender una escritura, o lo que es lo mismo, espaciar, ampliar un lugar, pero dilatándolo, difiriéndolo. Si este lugar que se extiende se difiere, entonces no se trata solo de una repetición sin novedad, reproducción que solo aumenta el original sin cambio o pérdida, sino de apertura, de diferencia que no puede ser retenida por el *propio* estilo que la conforma; este último siempre es lo traicionado y lo asumido. Lógica del adentro y del afuera en el estilarse de la filosofía, lógica de la escritura filosófica.

No obstante, ¿cuál es el estilo de esta escritura a la que le hemos impuesto un apellido: escritura filosófica? ¿Dónde nace? ¿Cuál es su *origen*? ¿Hay, acaso, un solo estilo? ¿Qué tradición carga dicha escritura? ¿Quién es el padre?

La historia de la filosofía podría dar cuenta de estos cuestionamientos, puesto que dicha historia no sería sino la de la escritura filosófica. Es decir, la historia de los modos de hacerse de un pensamiento heredado en uno nuevo, exigiendo su lugar, rompiendo y asumiendo, *a la vez*, los viejos comportamientos. Pero, si la filosofía es una cuestión de estilo, también es una cuestión de escritura. Filosofía no solo como trabajo de escritura ni como deontología que hereda estilos de inscripción, sino como una materia que gira

[16] Cfr. Real Academia Española, Estilar, *Diccionario de la lengua española* (22.ªed,), 2001.Consultado en http://lema.rae.es/drae/?val=estilar

alrededor de la escritura, que la tiene como tema. O, si se quiere, la escritura como tema de la filosofía, aún más, como tópico que toca y nace al principio y en el origen de esta.

La escritura como tema *en el origen* de la filosofía supone abordar la historia de su construcción conceptual y, a su vez, darnos cuenta de que dicha construcción aparecerá como el lugar desde el que se construirá la *episteme* filosófica, cimiento del conocimiento. Así, la escritura no será solo un tópico de la filosofía, sino que abrirá y dará lugar a la propia filosofía. En el origen de esta escritura «filosófica», siguiendo a Jacques Derrida, se opera la erección de una distinción que marcará, en el principio, una *aparente* separación entre la voz o el habla y la escritura. El padre de esta división será a quien se le denomina, por tradición, el padre de la filosofía: Platón. Aunque, ya veremos, cómo este título de familia le es dado de un padre que lo autoriza, a saber, Sócrates.

En el horizonte de la filosofía griega, la reflexión de la escritura no será un elemento secundario, aunque su aparición pretenda ser modesta en uno de los pasajes del *Fedro* platónico. Dicha contención de la escritura, en el sistema filosófico de Platón y a lo largo de la historia de la filosofía, no es reflejo de su irrelevancia como tema filosófico, sino que nos permite atisbar una actitud sintomática de la filosofía frente a ella. La filosofía resistiendo al *fármacon* que es la escritura, ya lo veremos más adelante. La cuestión de la escritura será, pues, la de una división, una demarcación y una jerarquía. De esta forma, el origen de la construcción del concepto de escritura en la filosofía occidental pasará también por su destrucción y ocultamiento, o como afirma Philippe Sollers en la introducción de la traducción castellana de *De la grammatologie,* la escritura al dejarse interrogar se deja también ignorar.

Solicitar una historia de la filosofía como historia de su escritura es parte de los hilos que tejen la textualidad de Jacques Derrida. Su escritura, la de un aparente autor con una

firma y un nombre, se traza como una estrategia de conmoción más que con una intención de configurar un cuerpo de pensamiento organizado. La demanda o petición derridiana no es, por otra parte, algo nuevo o desarticulado de otros intentos de hacer temblar a la *propia* filosofía, de agitar sus suelos, de sacudir las tierras prometidas o de cuestionar los límites de su territorio. Desde dentro de la filosofía o desde afuera, ya veremos si esta terminología nos sirve aún en el momento del temblor, estos movimientos tectónicos llaman también a otros textos, a otros nombres.

Solicitar, con-mover la filosofía es una tarea plural. También es una cuestión afectiva que pasará y atravesará una erótica y una economía. *Solicitar* viene a decir también «requerir y procurar con instancia tener amores con alguien»[17]. Requerir y procurar el amor repitiendo su exigencia, cada vez, sin cesar. Solicitud, no sin amor, como nos recuerda Julián Santos Guerrero, a propósito de lo que liga a Derrida con esos otros que hicieron temblar la filosofía y lo que nos liga a nosotros, también, a esa solicitud que se llamará deconstrucción: «Pero no sin amor: sin amor a la verdad, sin amor a las palabras, sin amor a la belleza. No sin amor por lo imposible, porque es preciso inventar, reinventar en este desierto de lo ya sabido»[18].

Solicitar la historia de la filosofía como historia de su escritura es requerir y rastrear, por una parte, la construcción que hace la filosofía de la escritura, la invención de su concepto. Por otra, pero al mismo tiempo, se trata de articular y rehacer dicha historia como escritura, es decir, de observarla como un juego de y en expansión[19] más que como un

[17] Cfr. Real Academia Española, Solicitar, *Diccionario de la lengua española* (22.ªed,), 2001. Consultado en http://lema.rae.es/drae/?val=solicitar
[18] Santos, J., *Círculos viciosos. En torno al pensamiento de Jacques Derrida sobre las artes*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2005, p. 18.
[19] Cfr. De Peretti, C., *Jacques Derrida: texto y deconstrucción, op.cit.*, p. 86.

cuerpo canónico, organizado y cerrado. En ambos casos, de lo que se trata es de poner a rodar las palabras, inquietarlas, moverlas, con-moverlas, no en soledad y no sin amor.

Esta inquietud por y de la escritura como tema de la filosofía llevó a Jacques Derrida a escribir *De la grammatologie,* texto en donde por primera vez nombra la deconstrucción, donde esa solicitud recibe un nombre. La deconstrucción derridiana, cuya significación no puede ser clara o univoca, en cuanto que solicitud, en cuanto un *algo* que conmueve o inquieta un todo, no puede ser considerada como una metodología. Cristina de Peretti lee en ella una estrategia de lectura y escritura que supone: «solicitar las estructuras metafísicas "habitándolas", refiriéndose a estas de forma estratégica, esto es, llevándolas hasta el límite en que no pueden por menos que mostrar sus propios desajustes y falacias»[20]. En este sentido, la deconstrucción como estrategia consistiría en un arte o una traza que llevaría al límite, habitándolo, ese asunto llamado filosofía. Llevar el asunto al límite habitándolo. Y, entonces, resulta que la deconstrucción tiene que ver con una cuestión del espacio, con una cuestión de vivir y morar en un lugar, también con el hogar y la familia. Pero todo este trazo y estrategia no es una cuestión de «deliberación, conciencia o la organización del sujeto», dice Derrida. No es ni siquiera un acto o una operación. No se trata de un trazo previamente determinado, sino que es un acontecimiento. *Ello se deconstruye.* Habitar la filosofía, su escritura, dar vueltas en ella hasta el punto en el que tanto ella como nosotros perdamos nuestra construcción. La filosofía, su escritura: «*Está en deconstrucción*. Y en el «se» del «deconstruirse», que no es la reflexividad de un yo o de una conciencia, reside todo el enigma»[21].

[20] De Peretti, C., *Jacques Derrida: texto y deconstrucción, op.cit.*, p. 127.
[21] Derrida, J., «Carta a un amigo japonés», *Revista Anthropos, Jacques Derrida. Una teoría de la escritura, la estrategia de la deconstrucción*, 93 (1989), Barcelona, pp. 390-391.

Así, esta estrategia de lectura y escritura no consiste en un procedimiento que se sigue para alcanzar un resultado, una finalidad, una tesis. No es un cuerpo compacto que lleve la cabeza por delante. En la deconstrucción se trata, más bien, de un rodeo. De estar ahí, persiguiendo a quien va huyendo, dejándose llevar por el acontecimiento de escritura y de lectura que ocurre en cada texto, en este caso en los textos derridianos sobre la escritura.

Estos textos, que solicitan a otros mientras nosotros mismos los requerimos, nos introducen en un espacio donde más que residir permanentemente, «nos van conduciendo hacia un movimiento incesante de trans-ferencia y reenvío»[22]. La deconstrucción como un pensamiento del lugar que abre el espacio desde el que toda com-postura se desajusta. Espaciamiento de lectura y escritura que abre las posiciones, los lugares a su imposibilidad. Es decir, lo que importa aquí son los movimientos que realiza un texto para intentar sostenerse.

Si la escritura filosófica instituye aproximaciones, lugares desde los cuales se da lugar a sí misma; la deconstrucción aparece como una estrategia que sigue los movimientos de esta institución, los difiere y los somete a una errancia textual que remite a otros espacios y tiempos. Desde aquí, la filosofía como búsqueda del fundamento o establecimiento de cimientos se conmueve, y con ello su escritura conclusiva: la tesis. Sostener una tesis desde la deconstrucción, es decir, desde el paraje desquiciado, es una tarea imposible[23]. Y al mismo tiempo, cabría preguntar si hay otro modo de pensar lo fundamental, el soporte del fundamento (si es que lo hay), o si es solo desde ese lugar donde hay una oportunidad para hacerlo.

[22] Vidarte, F. J., *Una tesis en deconstrucción*, *op. cit.*, p. 11.
[23] Cfr. Vidarte, F. J., *Una tesis en deconstrucción*, *op. cit.*, pp. 1-14.

Apelar a la deconstrucción derridiana para pensar el lugar de la escritura en la filosofía, no tiene como objetivo poner un suelo desde el cual sostener esta tarea, sino que se le llama para arriesgar un simulacro[24], para ejercitar una lectura de la filosofía como un estilarse, como una dilatación o una(s) diferencia(s) textual(es) que nos permita(n) repensar la cuestión filosófica, no sin perdernos, como un asunto de escritura.

1.1 La escena platónica del amor y la escritura o de cómo empieza el envío amoroso

No sin amor decíamos. Coincidencias de lectura: un diálogo que da lugar, explícitamente, al tema de la escritura en el cuerpo filosófico platónico será aquél que discurre acerca de a quién es preferible amar o regalarle nuestros afectos amorosos. Pero ¿cómo se pasa del amor a la escritura? Primero, será preciso considerar que la escena inicial de este diálogo, el *Fedro* de Platón, es ya motivada por la propia escritura, gracias a un discurso escrito donado por otro a Fedro, el personaje que da nombre al diálogo. Segundo, ¿cómo podría haber amor sin escritura? El amor es siempre una reflexión[25]. Volveremos sobre esto una y otra vez a lo largo de nuestro escrito.

Para ser estrictos, en el diálogo se va primero de la escritura al amor y luego de regreso. Su estructura va delineando y escenificando de a poco, tanteando, dejando pistas acerca de lo que quiere decir sobre la escritura, pero conduciéndose a través del amor. Si bien es cierto que no será el *Fedro* el único lugar donde Platón hablará de la escritura, el diálogo se presenta con una escena, donde tiene lugar la conversación, que dibuja una topografía de la escritura y una cadena de términos que le irán vinculados intrínsecamente.

[24] Vidarte, F. J., *Una tesis en deconstrucción*, *op. cit.*, p. 7.
[25] Rivera Garza, C., *Lo anterior,* México, Tusquets Editores, 2004, p. 18.

Este texto platónico no rechaza simplemente a la escritura, negándole el lugar, sino que la pone en un ámbito vigilado y jerarquizado, aceptación que pasa por la determinación de una buena y una mala escritura. Dicha partición pasará también por amor: al padre, a la sabiduría, a la familia.

La conversación entre Sócrates y Fedro es propiciada, como decíamos, por un discurso escrito. Diálogo en donde hay más de dos, un tercero ausente que provoca la circulación. Este tercero es Lisias, a través de un discurso escrito que Fedro trae bajo el manto. La conversación tiene lugar en una topografía ideal[26], que lleva a Sócrates más allá de las murallas, fuera de la ciudad, en un feliz día de verano. Curiosa escena para hablar de un tercero incluso que no está. Como si fuese necesario recalcar, a través de un mapa, la línea que marca lo propio de lo extraño, como si con ello quisiera sugerirse que el discurso escrito carece de tierra propia. Más aún, como si hubiera una urgencia por señalar que para incluir a un tercero es necesario excluirlo del sitio donde ocurren todas las inclusiones, el espacio de la *polis.* Un tercero incluso que para ser asumido deberá ser callado y exiliado.

En este estado de cosas, la escena tiene lugar, podríamos decir que aquí la escenografía no es un simple ornamento. O mejor aún, el escenario nunca es algo simple ni secundario. El esfuerzo platónico por situarnos en un espacio específico no es gratuito, sino que responde a una exigencia permanente que organiza todos los discursos filosóficos sobre el sentido en general. Dicha exigencia «presupone un discurso sobre el límite entre el adentro y el afuera […], *un discurso sobre el marco*»[27]. El adentro o afuera de lo que es el amor, de lo que *debe ser*, adentro y afuera de la filosofía que demarca y pone bajo

[26] Esta topografía es real, como lo han dejado ver diferentes comentaristas referidos en la traducción española del *Fedro*. Lledó Íñigo, E, *Fedro* en *Diálogos Vol. III: Fedón, Banquete, Fedro*, Introducción, traducción y notas de C. García Gual, Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1986, p. 313.
[27] Derrida, J., *La verdad en pintura,* Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 57.

restricciones a la escritura. Esta solo puede entrar si se limita a ser simple representación y a estar bajo la vigilancia del Logos.

Largo preámbulo. La pasión que ostenta Sócrates por oír discursos, por conocerse a través del diálogo con otros, es lo que lo lleva a acompañar a Fedro fuera de las murallas. Recordemos que Sócrates es aquel que pocas veces abandonó la patria, ni siquiera cuando se hallaba amenazado de muerte. Debajo de un fresco y alto plátano, Sócrates le pide a Fedro que lea el discurso de Lisias. Antes de que la voz de otro sea prestada para que un tercero aparezca o se sustraiga, ya se verá, un largo rodeo sobre el lugar es realizado por Sócrates. Esto último subraya nuevamente la importancia que posee este escenario para las intenciones del diálogo. El desvío de Sócrates cuenta una historia del pasado de la que, como si de un rumor se tratase, no puede aseverarse nada. La referencia es a un mito, el que cuenta que «Bóreas arrebató a Oritía», según menciona Fedro. Este último pregunta de manera inquieta a Sócrates si cree que ese mito es verdad. A partir de aquí, la respuesta de Sócrates marca un tópico reiterativo en la filosofía platónica, la diferencia entre *mitos* y *logos*.

La relación entre mito y verdad es puntualizada a través de la respuesta de Sócrates. Coherente con el logofonocentrismo platónico, él contesta que no sería nada extraño si no creyera en ese mito, como hacen los sabios. Sócrates, después de mencionar un par de versiones más acerca de la misma fábula, afirma sutilmente que dudar sobre un relato verosímil es una tarea ociosa:

> «Porque, mira que tener que andar enmendando la imagen de los centauros […] Aquel, pues, que dudando de ellas trata de hacerlas verosímiles, una por una, usando de una especie de elemental sabiduría, necesitaría

> mucho tiempo. A mí, la verdad, no me queda en absoluto nada para esto. Y la causa, oh querido, es que, hasta ahora, y siguiendo la inscripción de Delfos, no he podido conocerme a mí mismo. Me parece ridículo, por tanto, que el que no sabe todavía, se ponga a investigar lo que ni le va ni le viene»[28].

El párrafo busca advertir que esa escenografía idílica, pero real, no puede ser un distractor en la búsqueda de la verdad. Esta advertencia, ligada posteriormente en el mismo diálogo al mito de las cigarras, muestra que no es digno dejarse embelesar por las apariencias de los relatos ni por aquello que no se sabe. El conocimiento productivo y fértil no puede presentarse dejándonos llevar por la pasión poética. La observación parece ser dictada para el propio Sócrates, como lo evidenciarán las líneas posteriores del diálogo. Ese hombre que nunca sale porque los «campos y los árboles no quieren enseñarle nada»[29], se ve arrastrado hacia ellos como un animal hambriento gracias a su pasión por los discursos.

A partir de este momento Fedro dará por fin lectura al discurso de Lisias, el cual, como la anterior advertencia dejaba avisar, girará alrededor de una apariencia de conocimiento sobre el tema que trata. La conclusión será que escribiendo sobre lo que no sabe, Lisias:

> «[…] se ha repetido dos o tres veces, como si anduviese un poco escaso de perspectiva en este asunto, o como si, en el fondo, le diese lo mismo. Me

[28] Platón, *Fedro*, *op. cit.*, 229a–230a.
[29] *Ibidem*, 230d.

> ha parecido, pues, un poco infantil ese afán de aparentar que es capaz de decir una cosa de una manera y luego de otra, y ambas muy bien»[30].

Por una parte, la cita enuncia una relación del discurso de Lisias con la verdad y el no-saber aducido en la frase: «un poco escaso de perspectiva en este asunto». Por otra, existe una correlación entre la percepción que tiene Sócrates sobre el carácter infantil del texto de Lisias y las consideraciones acerca de un discurso basado en la dialéctica y no en la retórica. Dichas enunciaciones hablan ya de la escritura sin que se la nombre explícitamente. Como decíamos, estos derroteros forjan un entramado que le permite al texto ir dibujando un camino para representar la escritura en la escena de su «exclusión y humillación». Representación que, cabe tener presente, se repetirá en la forma de un platonismo, según Derrida, tejido bajo el modo de tres casos o tres épocas, la de Platón, la de Rousseau y la de Saussure, como la historia de una escritura mancillada[31].

En esa puesta en escena de la escritura, en el Fedro, otra escena tiene lugar. Después de haber oído el discurso de Lisias y dar sus impresiones respecto al mismo, Sócrates explora la afirmación desarrollada en este: el enamorado está más enfermo que el no enamorado, por lo que es preferible otorgar el amor al que no ama. Así, con la cabeza tapada, para que la vergüenza frente a Fedro no lo invada, comienza su primer discurso. ¿Será trivial el gesto?

Sócrates entra ya en una postura sofista al conceder momentáneamente la hipótesis que intenta sostener el discurso escrito del autor ausente en voz de Fedro. La necesidad de dicho consentimiento es la ejemplificación, es decir, la imitación de las formas discursivas

[30] Platón, *Fedro*, *op. cit.*, 235a.
[31] Cfr. Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 240.

de Lisias, con la finalidad de mostrar sus altibajos, debilidades, su falsedad y su disimulo. Sócrates debe taparse la cara porque sabe que entrará en el espacio de la escenificación, porque buscará la mimesis, pero lo hará por amor. Precisamente, solo por amor a la sabiduría aceptará fingir la aceptación y, más aún, elucubrar un discurso basado en la afirmación de Lisias. Disfrazándose, no sin vergüenza, en pro de la dialéctica, de la enseñanza, de la moral y de la sabiduría.

El saber y la verdad exigen ese esfuerzo, Sócrates lo comprende. Es necesario pues reescribir, escenificar para conocer, orientar y enseñar. La *episteme* no escapa a la escenificación. Vuelta en círculo que pasará como una cuestión eludida, estrategia de escritura que pasará como un efecto obvio. Porque aquí lo que importa es la moralidad: «saber lo que se hace y lo que no se hace»[32]. Es decir, «la inquietud moral no se distingue de la cuestión de la verdad»[33]. La constitución de la *polis* está ligada a una moralidad pública que depende forzosamente del saber, ya lo veremos. —*Incluso, lo hago para mostrarte qué no debes hacer, soy tu hermano mayor o tu padre* —diría Sócrates[34]. No sin ironía, Sócrates juega: primero, a copiar las formas de Lisias; segundo, a ser el ejemplo aun a costa de su vergüenza.

Todo ese primer discurso falso es un despliegue de las dotes retóricas y a la vez dialécticas de Sócrates. Antes de dejarse encantar por las musas, le dice a Fedro que va a dar inicio a su discurso. De esta forma, colocándose en la voz del narrador de una historia, empieza a crear y a contar de manera incidental el caso de un joven muy bello del cual muchos se encontraban enamorados. Entre esos enamorados había uno que fingía no quererlo, aunque en realidad no estaba menos enamorado que los demás. La finalidad de

[32] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 108.
[33] *Idem*.
[34] Cfr. Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 223.

esa actuación consistía en que, a su vez, intentaba convencer al adolescente hermoso de que debía prestar sus favores más a quien no lo amase que a quien lo amase. Para ello fabricó un discurso como el de Lisias, con el fin de obtener los favores del amado a través del engaño.

Se dibuja así un segundo discurso dentro del discurso de Sócrates, maniobra astuta para enmascarar su vergüenza y mantener la distancia con lo que va a decirse, como negando que esa es su voz, como repitiendo: *lo hago solo por amor*. Irónicamente el discurso de Sócrates juega con el disimulo del no-saber y la cuestión de la decisión de dejarse arremeter por el flujo embaucador de las palabras:

> «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 su error al no haber alcanzado esa concordia, ni entre ellos mismos, ni con los otros»[35].

«Como si lo supieran […] siguen adelante». El discurso sofista, al que le importa meramente la cuestión retórica, no busca la verdad sino el elogio, la exaltación de la elocuencia por parte de los otros. Aún sin saber, *deciden* seguir adelante porque son guiados por este acaloramiento del lenguaje que los ciega a la verdad. Este discurso, a diferencia del de Sócrates, no está conducido por amor a la sabiduría, sino por arrebato pasional de las apariencias de las palabras. Sin embargo, Sócrates lo utiliza para

[35] Platón, *Fedro* en Diálogos Vol. III, *op. cit.*, 237c.

ejemplificar, para mostrar sus incongruencias; más aún, para exhibir el grado de obstrucción en el que cae quien se deja llevar por ese ímpetu discursivo en vistas al encomio.

Comprendemos que, en el contexto griego, en el tiempo de la aparición de la sofística y en la época platónica, el discurso está constituido socialmente, es una cuestión social. En este sentido la elección de la forma de edificar y expresar un discurso atraviesa la cuestión política y moral. Bajo la irrupción de las masas en la vida pública, el fundamento del saber, el conocimiento verdadero, se diluye en la opinión diferida y diferente [36]. Por esta razón la virtud de la filosofía platónica radica en que su metafísica está puesta al servicio de la fundamentación de la moral. Si bajo la ausencia de esta última, se hace necesaria su construcción común y compartida, esta no *debe* estar desligada de la búsqueda de la Verdad.

Ayudarnos a recordar los unos con los otros. Pero siempre habrá un guía y un padre, alguien que jerárquicamente esté más cerca de las ideas, alguien que, gracias a su propia forma de manejar su vida, de saber qué hacer y qué no, es premiado con el don de poder ayudar e iluminar a los demás. Nuestra existencia apariencial y sensible nos condena y ata a un medio que nos niega el acceso a la idealidad, que nos arrastra a la tierra una y otra vez. Con ello, también a la confusión, al caos y al devenir. El lenguaje será aquello que nos permite recordar y ligarnos otra vez con la idealidad perdida. Empero, dicho lenguaje es «inadecuado para poner de manifiesto y en expresión lo que busca el filósofo, la *ousia,* la cosa misma en su verdad»[37].

Esta inadecuación provoca, precisamente, la posibilidad de la divagación, de la

[36] Cfr. Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, voz "Sofistas".
[37] Peñalver Gómez, P., *Márgenes de Platón: la estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, Murcia, Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1986, p. 50.

pérdida, del gasto, del engaño placentero. Sócrates, el maestro, es capaz de percibir agudamente el general estado de ignorancia sobre aquello que se cree saber[38]. Así, para poder vislumbrar la claridad es necesario no solo la introspección, sino la búsqueda mutua entre el maestro y aquellos que buscan la sabiduría. No obstante, la paradoja de que la sabiduría no pueda enseñarse hace necesario que el proceso que permite salir de la ignorancia suponga un formato «diferente» al del monólogo, que simplemente se escucha y se «aprende» desde afuera sin conocerlo realmente. El conocimiento, ya lo hemos dicho, supone una interiorización compartida. Interiorización posible mediante la exteriorización y la búsqueda mutua. Así, el modo en el que se estilará la filosofía supone una forma, un estilo específico: el diálogo. Este exigirá a su vez un tiempo real[39] y, con ello una presencialidad: la de un guía, maestro o padre, la de una figura constituyente, y la de un lenguaje que haga manifiesto el momento la verdad; el despliegue de una voz que se presenta.

Lo que le falta al discurso de Lisias, y al discurso terrible que Sócrates se ve obligado a decir, es el ajuste, la mesura, la justa correspondencia del logos con la verdad. Después de haber finalizado el discurso falso, Sócrates no puede con la vergüenza; una que no proviene propiamente de los ojos del interlocutor (recordemos que ha tapado su rostro para evitar la vergüenza), sino del interior del propio Sócrates:

> «Cuando estaba, mi buen amigo, cruzando el río, me llegó esa señal que brota como de ese duende que tengo en mí —siempre se levanta cuando

[38] Cfr. Peñalver Gómez, P., *Márgenes de Platón: la estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, *op. cit.*, p. 56.
[39] Cfr. Peñalver Gómez, P., *Márgenes de Platón: la estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, *op. cit.*, p. 56.

> estoy por hacer algo—, y me pareció escuchar una especie de voz que de ella venía, y que no me dejaba ir hasta que me purificase; como si en algo, ante los dioses, hubiese delinquido […] Y acabo de darme cuenta, con claridad, de mi falta. Pues, por cierto, compañero, que el alma es algo así como una cierta fuerza adivinatoria. Y, antes, cuando estaba en pleno discurso, hubo algo que me conturbó, y me entró una especie de angustia, no me fuera a pasar lo que Íbico dice, que «contra los dioses pecando consiga ser honrado por los hombres». Pero ahora me he dado cuenta de mi falta»[40].

Aludamos otra vez a la decisión de Lisias recreada en la frase del discurso de Sócrates: «Como si lo supieran […] siguen adelante». No obstante, la cita continúa y habría que retomar las implicaciones de dicha decisión: «lo natural es que paguen su error». Incluso Sócrates teme las represalias de haber insultado a los dioses profiriendo un discurso en contra de su naturaleza. Por ignorancia, una que ha llevado absolutamente a Lisias a creerse en lo cierto, se ha incurrido en la falta: «No es cierto ese relato; ni embarcaste en las naves de firme cubierta, ni llegaste a la fortaleza de Troya»[41]. Pero Sócrates tiene en buena estima a Lisias, por lo que sabe que la causa de su fallo se debe a la divagación, a haber perdido el camino y, sobre todo, a no haber tenido a nadie que pudiera detenerlo.

La exigencia de construir el conocimiento en común es también un cuidado, una terapia que permite evitar el error: «El poder del discurso tiene la misma relación con la

[40] Platón, *Fedro, op. cit.*, 242c.
[41] *Ibidem*, 243b.

disposición del alma que la disposición de las drogas…»[42]. Sócrates, después de darse cuenta cómo había fallado, decide reivindicar su falso discurso con otro que cuestiona desde el principio la naturaleza del amor. Método inicial que, de entrada, nos permite ir asegurando el camino. No puede hablarse sobre a quién es preferible amar, sin saber primero qué es el amor. Luego de terminar este segundo discurso, Sócrates aboga frente a los dioses, por él mismo y por Lisias, para ser exonerados de su falla, suplicando que no lo priven del gran don que le han dado, a saber, el de ser capaz de identificar la ignorancia en el aparente saber.

Ya lo decía Sócrates al terminar de oír el discurso de Lisias: este último ha sido un poco infantil al aparentar muy bien capacidad para decir diferentes cosas sin sentido (incluso sentencias contradictorias). Como buen padre, Sócrates intercede por Lisias y pide comprensión por su arrebato. El hijo ha querido correr solo, soltándole la mano al padre; se ha perdido y ha sido demasiado tarde para desdecirse de lo dicho. Pero la benevolencia del padre le permitirá purificarse, siempre y cuando el otro se dé cuenta de su falla.

Fedro, maravillado no solo por la grandeza del discurso de Sócrates, sino por su magnanimidad moral, arremete contra la pobreza del escrito de Lisias e incluso empieza a dudar de este. De esta forma, considera como ciertas las acusaciones que ha escuchado de algunos políticos en contra de Lisias, señalándolo de logógrafo. La logografía aparece en toda su negatividad, sobre todo si se considera que «los antiguos llamaban logógrafos a aquellos que escribían discursos a sueldo, y los vendían a los tribunales»[43]. Fedro sugiere que si Lisias desea conservar su buena fama sería mejor que aguantase sus ganas de

[42] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p.175.
[43] Platón, *Fedro, op. cit.*, 257c.

escribir. No obstante, Sócrates sigue creyendo que Lisias no es un timorato y que esas acusaciones no son completamente adecuadas.

Aquí la introducción de la logografía es el preámbulo para que la escritura haga su aparición como un problema. Sócrates, otorgando el beneficio de la duda a Lisias frente a Fedro, reivindicará el discurso escrito e introducirá una regla general de sometimiento del lenguaje. Esto anudará dos relaciones importantes: la de la sofística con la escritura, y la del establecimiento de una metáfora que atará también la voz con la escritura. Este último vínculo abre un círculo paradójico que abismará la relación de esta dicotomía. A su vez, dicho hundimiento será la oportunidad para una nueva lectura y escritura sobre la cuestión de la escritura en Platón, como lo muestran algunos textos derridianos: «La farmacia de Platón» *en La diseminación*, *La tarjeta postal* y *De la gramatología*, entre otros.

Sócrates piensa que lo venenoso de la logografía no es la escritura misma, sino el deseo de aquellos cuya pasión por esta es motivado por el reconocimiento público, la ostentación y las ganancias que se obtienen de los discursos escritos. Salvando a la escritura y preguntándose por lo que habría de malo en sí en el discurso escrito, Sócrates afirma que en realidad no hay nada de vergonzoso en poner por escrito las palabras[44]. Lo deshonroso consistiría no en hablar ni escribir bien, sino en hacerlo «mal y con torpeza». Es decir, tanto el habla como la escritura correrían la posibilidad de ser mal empleadas, de ser dirigidas de una forma no debida, obligando al alma a vivir una vida enterrada en las impurezas y alejada de la idealidad.

Pareciera que, en el *Fedro*, por un momento, habla y escritura comparten características que les hacen similares. Ambas son fármacos, drogas que pueden ser

[44] Platón, *Fedro*, *op. cit.*, 258d.

empleadas para curar o envenenar. Las dos suponen un empleo, un modo de usarse. Tanto el lenguaje hablado como el lenguaje escrito conllevan un poder que puede ser peligroso; en almas ignorantes ambas formas de expresión pueden causar grandes desastres, o en almas con un don especial, grandes obras.

La diferencia desdibujada entre habla y escritura, o, mejor dicho, delineada con otros colores y grosores de contorno, es un elemento fundamental en los textos platónicos que tienen a la escritura como tema. Si Platón es conocido como el padre de esta diferenciación ¿qué es lo que empujará a modificar la línea de separación?, ¿por qué la necesidad de asimilar la voz a una forma de escritura, escrita directamente en el alma, a diferencia de la escritura que se forjará como una repetición de la repetición? [45]

> «SÓC. –Entonces, ¿qué? ¿Podemos dirigir los ojos hacia otro tipo de discurso, hermano legítimo de este, y ver cómo nace y cuánto mejor y más fuertemente se desarrolla?
>
> FED. –¿A cuál te refieres y cómo dices que nace?
>
> SÓC. –Me refiero a aquel que se escribe con ciencia en el alma del que aprende, capaz de defenderse a sí mismo, y sabiendo con quiénes hablar y ante quiénes callarse»[46].

Adelantaremos la respuesta, Platón escribe. Es decir, Platón debe justificar frente a esta historia de la exclusión de la escritura, que él escribe. Sócrates no escribe. Es aquel que no

[45] Esta asimilación puede leerse en el parágrafo 276a, en el *Fedro*: «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 quiénes hablar y antes quiénes callarse».
[46] Platón, *Fedro, op. cit.*, 276a.

escribe. El que está más cerca de las ideas porque su mediación es solo a través de la voz. Pero Platón escribe por amor y respeto al padre, únicamente por eso se salva a la escritura.

Platón, el escritor de la voz de Sócrates, voz del que no escribe, parece decir: —yo lo digo desde la voz del que solo habla. Autorizando así el paso al diálogo escrito. Esto se autoriza porque es necesario, porque el paso a la escritura es inevitable, pero solo a condición de establecer una deontología de la escritura, un *deber ser* de la misma. Como toda obligación, esta es dada, concedida por alguien y vigilada; el padre pendiente de su hijo. La escritura es una cuestión moral[47].

Escribir y hablar mal ponen en riesgo la moralidad. Hacerlo deshonrosamente puede llevar a persuadir a la gente a «hacer el mal en lugar del bien»[48]. Pero además se corre el peligro de derrocar el orden establecido por ley, de modificar tanto «la moralidad pública» como «el decoro social»[49].

Ahora bien, ¿cuál es el origen de ese mal? Siguiendo el hilo del *Fedro,* y justo en el momento de la aparición de la logografía, señalamos que tanto el habla como la escritura compartían características que les hacían similares; esta similitud la hallábamos en que ambas eran fármacos. Es importante hacer notar que este diálogo platónico va tejiendo sus argumentaciones en los encuentros y diferenciaciones entre el discurso hablado y el discurso escrito. La primera parte del texto aborda la reflexión sobre *Eros*, que va a dar paso a una segunda parte, un rodeo alrededor de la retórica acerca de la capacidad que el lenguaje tiene para «persuadir» a los hombres. A partir de ahí, se abrirá finalmente una reflexión focalizada sobre el discurso escrito, que permitirá su diferenciación con el habla y el establecimiento de su secundariedad. No obstante, la articulación nodal se halla pues en

[47] Cfr. Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p.108.
[48] Platón, *Fedro, op. cit.*, 260d.
[49] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p.108.

un cuestionamiento sobre las facultades del propio lenguaje. Dichas facultades pueden ser desarrolladas y desplegadas por mor de la verdad o en su contra. ¿Cómo poder dominar, pues, este gran poder?

Para Sócrates, la persuasión y la retórica infundada son artes inauténticos de la palabra. Su inautenticidad remite a que su forma de construirse y expresarse no responde al *orden* de la verdad. En este sentido, «un arte auténtico de la palabra, dice el laconio, que no se alimente de la verdad, ni lo hay ni lo habrá nunca»[50]. Es necesario que se nutra de la verdad porque la función del lenguaje, para Platón, no es otra que saber conducir a las almas:

> «¿No es cierto que, en su conjunto, la retórica sería un arte de conducir las almas por medio de palabras, no solo en los tribunales y en otras reuniones públicas, sino también en las privadas, igual se trate de asuntos grandes como pequeños, y que en nada desmerecería su justo empleo por versar sobre cuestiones serias o fútiles?»[51].

A través del lenguaje una moral es fundada, prescrita, sostenida y comunicada. Pero ¿quién conduce? Si somos nosotros mismos, ¿cómo saber si estamos en la verdad o si, por el contrario, ya hemos sido arrastrados por el flujo inesperado de las palabras? La *anamnesis* y la dialéctica son requeridas aquí como respuestas. La condición del conocimiento para Platón es la rememoración o anamnesis.

[50] Platón, *Fedro, op. cit.*, 270d.
[51] Platón, *Fedro, op. cit.*, 261b.

No es el sitio aquí para hacer un trabajo detallado sobre el problema del conocimiento en Platón, sin embargo, la citación es obligada. Como sabemos, siguiendo a León Robin[52], es en los primeros diálogos donde Platón indaga acerca de qué es el conocimiento. La preocupación por encontrar bases para esta pregunta corresponde a una inquietud histórica heredada, no solo de parte de los filósofos naturales sino de la sofística. Para Platón si el fundamento y la fuente del conocimiento se hallase en la sensación, dicho conocimiento no sería posible, dado que nuestra percepción, sujeta al devenir y al cambio constante, es incapaz de proporcionarnos un suelo desde el cual levantar conocimiento verdadero y mucho menos labrar un camino hacia la Verdad. El conocimiento, si lo es, solo puede serlo en esencia. Es decir, sobre aquello que no cambia y que hace a lo que es, ser. A partir de esta consideración platónica se tejen muchas de sus afirmaciones sobre otros temas clásicos de la filosofía, pero, sobre todo, su pensamiento se abre al binarismo y a la dicotomía, *jorismos* filosófico. No intentamos decir con esto que el edificio platónico se sostiene en su epistemología, es decir, no pretendemos dar una lectura unilateral de su texto, solamente partimos de este punto para fugarnos hacia otros elementos de su pensamiento, que se diseminan y trabajan inclusive con otros textos. Asumimos, pues, la nota derridiana de «la imposibilidad de reducir un texto como tal a sus efectos de sentido, de contenido, de tesis o tema»[53].

Si el conocimiento verdadero no es obtenido a través de la sensación ¿cómo será posible acercarnos a dicho conocimiento cuando nosotros, como mortales, nos encontramos atados al cuerpo, al devenir y a la sensación? ¿Cómo nosotros, si nuestra vida transcurre de manera inmediata a través de la percepción, seremos capaces de ascender hacia un

[52] Cfr., Robin, L., *Platón*, París, Presses Universitaires de France, 1968, pp. 36-48. La traducción es nuestra.
[53] Derrida, J., *La diseminación*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1975, p.13

conocimiento más puro? La respuesta de Platón será: por medio de la anamnesis. En tanto que se trata de un saber inteligible, no es inmediato y, por ello, conlleva un método a seguir para poder hacerlo asible. Este método, siguiendo a Robin, no es simple, puesto que no puede ser reducido solamente a la dialéctica. Por una parte, esta es indispensable, pero no suficiente; la dialéctica debe de concretarse y superarse a través del sometimiento de lo sensible por medio de la vida intelectual. Dicha superación ocurrirá como un momento más del método que supondrá una liberación e iniciación:

> «Si quiere conocerse la verdad, hace falta morir en lo sensible: vivir en la filosofía es, como dice el *Fedón* (67d-e), ejercitarse para morir. Del otro lado, y esta es la lección del Banquete, vivir en filosofía es, también, dominar por el amor intelectual la vía de la sensibilidad; ser capaces de mostrarnos superiores al asalto del placer como del sufrimiento o del peligro mortal […]»[54].

La dialéctica, como operación de carácter lógico, permitirá la reducción a la unidad de eso que es múltiple y lleno de contrariedades. No obstante, el proceso dialéctico no podrá reducirse a este aspecto; él es presentado a la vez como un medio de evocación y rememoración a través de la unidad, y también como la apertura a este otro método necesario de liberación e iniciación. Finalmente, este paso liberador e inicial es el que nos permitirá: «elevarnos sobre lo divino produciendo en nosotros la inspiración y el

[54] Robin, L., *Platón*, *op. cit.*, p. 48.

entusiasmo, es decir, la influencia sobre nosotros mismos de aquello que es superior»[55]. Esta influencia, que nos inspira y entusiasma, no será otra cosa que el delirio amoroso mediado por los dioses.

1.2 El amor es una reflexión: sobre la erótica platónica

1.2.1 Ascender a lo inteligible por amor

El amor será crucial para el método y para el conocimiento mismo. Sin amor no hay reflexión, no hay conocimiento. Es necesaria esta emoción para seguir buscando la elevación frente a lo sensible. Dicho movimiento implica un darse cuenta de que obliga, como lo decíamos en líneas precedentes, al establecimiento de una moral específica. Este amor, en cuanto que es una relación, supone siempre a más de uno. Para la dialéctica platónica, dicha relación es establecida entre hombres, y el modelo es la reciprocidad erótica[56]. Lo que no quiere decir que esta correspondencia no sea mucho más fructífera si en la relación hay un integrante con más experiencia en las cuestiones eróticas o amatorias.

Precisamente porque para la erótica platónica la reciprocidad es necesaria, en el segundo discurso de Sócrates en el *Fedro* se descarta la tesis de darle nuestros favores a quién no nos ama. La correspondencia entre amantes es requerida en dicha erótica no solo por los fines de la epistemología platónica y el método del conocimiento, sino que además obedece a una postura de Platón frente a su época. El filósofo quiere romper con el «*ethos*» convencional homoerótico de la Atenas clásica, y reconfigurar las formas y normas de las

[55] Robin, L., *Platón*, *op. cit.*, pp. 52-53.
[56] Halperin, D., *¿Por qué Diótima es mujer? El* eros *platónico y la representación de los sexos,* Córdoba, Cuadernos de Litoral, Traducción de Mariano Seirichio, 1990, p. 28.

prácticas pederastas. En *¿Por qué Diótima es una mujer?*[57], David Halperin comenta que: «los protocolos sexuales de los atenienses clásicos reflejan la estructura social de la ciudad ateniense». Dicha configuración supone una relación sexual basada en la desigualdad y la subordinación. *Grosso modo*, la división jerárquica clásica estaba divida en dos grupos; el de los superiores y el de los subordinados. En el primero, la cuestión sexual era inimaginable y «virtualmente inconcebible» entre miembros de su propio grupo, el sexo se encontraba negado entre sus iguales. Por el contrario, si alguna persona de ese mismo grupo establecía contacto sexual con uno del segundo, con el de los subordinados, la acción era permitida e incluso crucial para la reafirmación de la estructura político-jerárquica de la Atenas clásica:

> «En este sistema, el sexo no era una búsqueda privada de placer mutuo que absorbiera, aunque fuera solo por un momento, las identidades sociales de sus participantes; era más bien una declaración de la identidad social, una expresión del estatus público: servía para ubicar a los actores sociales en los lugares que tenían asignados […]»[58].

De esta forma, la relación erótica se encontraba sustentada y legalizada desde una posición asimétrica, condición que no suponía una trivialidad, sino una jerarquización en el goce mismo. El rango, como mediador de la relación sexual, determinaba un derecho de placer de uno de los miembros de la relación frente al otro. Esto es, el sexo: «no era concebido como un acto colectivo en el cual dos o más personas se relacionaban en conjunto, sino

[57] Halperin, D., *¿Por qué Diótima es mujer? El* eros *platónico y la representación de los sexos*, *op. cit.*, p. 28.
[58] Halperin, D., *¿Por qué Diótima es mujer? El* eros *platónico y la representación de los sexos*, *op. cit.*, p. 22.

como una acción realizada por una persona *sobre* otra»[59]. El subordinado no tenía, de ninguna manera, derecho a la elección de ser tomado y sometido por el superordinado que lo desease. «Tomado y sometido» serán palabras claves que forjarán un significado crucial en la determinación de los modos apropiados del goce sexual.

El establecimiento de una forma de entablar la relación sexual, y de posicionar el cuerpo sexuado de acuerdo a su rango político-social, polarizará y clasificará como «penetrador» o «penetrado» a toda persona sexual[60]. Quien tiene derecho a penetrar es aquel cuyo régimen político le permite estar sobre otros. Los superordinados serán vistos como agente sexuales, cuya «penetración fálica» demuestra su actividad que, finalmente, denota el poder detentado. Este grupo superior poseerá siempre el papel del penetrador, el rol activo que mostrará su actividad sexual como una forma de dominación sobre el grupo inferior.

Las relaciones sexuales legítimas que los superiores sostengan deberán respetar las condiciones que hemos señalado: fungir como penetradores y hacerlo única y exclusivamente con alguien que no sea de su misma alcurnia. Dichas condiciones son establecidas porque se consideraba inaceptable que «los futuros gobernantes de Atenas exhibieran ansiedad o deseo de jugar un rol subordinado en sus relaciones con otros hombres»[61]. La pasividad sexual está delegada a los inferiores. La consecuencia capital de esta polarización es que el goce es un derecho de los activos, mientras que los pasivos no tienen derecho a exigir ni a recibir lo mismo que el «penetrador». La asimetría en privilegios y derechos tanto legales como políticos se veía reflejada en la posición que

[59] *Idem*. *El subrayado es mío.*
[60] Halperin, D., *¿Por qué Diótima es mujer? El eros platónico y la representación de los sexos*, *op. cit.*, p. 22.
[61] *Ibidem*, p. 24.

adquirían en la relación sexual; los subordinados, en concordancia con la constitución social griega, eran «las mujeres, los muchachos, los extranjeros y los esclavos»[62].

Precisamente en el *Fedro*, podemos observar una «clara ruptura con el *ethos* convencional de la pederastia ateniense» [63] por parte de Platón, cuando leemos la descripción que hace sobre la dinámica de la atracción entre el amante y el amado. Esta debe producirse de una manera adecuada, de tal forma que ambas partes se recreen en la propia experiencia amorosa. Es decir, si en el *ethos* normalizado el papel del amante es el de un agente sexual que busca únicamente su satisfacción, dominando a su amado en el acto sexual, convirtiéndolo en un simple paciente de su pasión, a su servicio; en el *ethos* platónico el amante no es quien domina manteniendo su autonomía, control y poderío, sino quien también se ve sometido al influjo pasional del amado, volviendo a este último un agente que activamente lo afecta:

> «[…] entonces ya aquella fuente que mana, a la que Zeus llamó «deseo», cuando estaba enamorado de Ganimedes, inunda caudalosamente al amante, lo empapa y lo rebosa. […] Un reflejo de amor, un anti-amor (Anteros) es lo que tiene. Está convencido, sin embargo, de que no es amor sino amistad, y así lo llama. Ansía, igual que aquél, pero más débilmente, ver, tocar, besar, acostarse a su lado»[64].

[62] Halperin, D., *¿Por qué Diótima es mujer? El eros platónico y la representación de los sexos, op. cit.*, p. 23.
[63] *Ibidem*, p. 26.
[64] Platón, *Fedro, op. cit.*, 255c-e. Encontramos esta misma referencia en el texto de Halperin, D., ¿Por qué Diótima es mujer? El eros platónico y la representación de los sexos, *op. cit.*, p. 26.

Bajo este esquema y funcionamiento de la dinámica de la atracción y deseo, Platón pretende quebrar la relación asimétrica. Si las formas eróticas tradicionales constituyeran la verdad de *eros,* tendríamos que afirmar que este es algo malo, pero en tanto que es «un dios o algo divino»[65] no puede serlo. Siguiendo a Halperin, el *Anteros* se presenta en el *Fedro* no como una mera inversión de la actividad del amante vuelta pasiva, sino como la borradura casi completa entre actividad y pasividad en la relación homoerótica. Dicha tachadura consistirá en la eliminación entera de la pasividad, permitiendo que ambos miembros de la relación «se vuelvan amantes deseosos y activos»[66].

Para Platón, como posteriormente para Aristóteles, es crucial que la relación erótica sea reciproca y simétrica. El modo de ejercer la pederastia en la Grecia clásica anula el carácter divino e inmortal del *eros*, dado que lo importante es la reafirmación del poder de los mortales sobre otros mortales, oscureciendo las posibilidades iluminadoras de *eros*, además de hacer imposible la *philia*[67]. Asumir y continuar con las prácticas pederastas, tal como las hemos descrito hasta ahora, implicaría para Platón afirmar la constitución de una moral mediante la sensación y el deseo carnal, sosteniendo que la relación erótica entre los hombres se reduce a un ejercicio de dominación y sumisión dentro del cual nada bueno es engendrado:

[65] Platón, *Fedro, op. cit.*, 242e.
[66] Halperin, D., *¿Por qué Diótima es mujer? El eros platónico y la representación de los sexos, op. cit.*, p. 27.
[67] Sobre el tema de la *philia* y su relación con *eros,* valdría la pena revisar el análisis que realiza Jacques Derrida en *Políticas de la amistad*. Este análisis será diferente a lo que nosotros haremos aquí, no obstante, es importante tener en cuenta algunos puntos en común. Enfocado más en la noción de amistad de Aristóteles, el *Lisis* de Platón, el ensayo de Montaigne sobre el mismo tema y la distinción entre amigo y enemigo de Carl Schmidt, Derrida analizará la figura del amigo en relación con una configuración familiar, fraternalista y androcéntrica de lo político. Una de las cuestiones cruciales en este texto —plagado de problemas importantísimos— es la cuestión de la simetría y la disimetría en la relación amistosa. La disimetría aparece como la posibilidad de todo acto de amar, de toda *amancia*. No obstante, la relación amorosa se piensa siempre desde la reciprocidad y la simetría. La tensión de este contratiempo dará lugar a la lectura derridiana que apuesta por una lectura de la amistad en donde lo *otro* sea posible. Cfr. Derrida, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger,* Madrid, Editorial Trotta, 1998.

> «El *eros* homosexual es descalificado, desde el punto de vista de la carne, puesto que carece de ese impulso hacia la inmortalidad que debiera recorrerlo, no encuentra ninguna justificación salvo si experimenta cierta alteración, cierto desplazamiento sobre el plano espiritual o si recupera su finalidad, es decir, su trascendencia. Entre hombres, *Eros* intenta engendrar en el alma del otro hermosos discursos, bellas virtudes: todos los valores que escapan al orden de lo mortal»[68].

La resignificación de la lógica del amante-amado como actividad de ambas partes, le permite a Platón abrir una perspectiva del *eros* que «apunta a la procreación y no a la posesión» sexual. Una cierta sublimación es operada aquí, permitiendo salvar la relación homoerótica griega insertándola en un programa de purificación y elevación de las almas. Esta forma de concebir el *eros* estará en el origen de la constitución de una comunidad de amantes de la sabiduría capaces de gobernar la *polis.*

Recordemos que nuestro desvío por el amor venía dado a propósito de nuestra citación sobre el conocimiento en Platón y cómo acceder a él. Para ello, vimos que la cuestión del método era decisiva y esencial para propiciar dicho acceso a la realidad verdadera. Esta última, a diferencia del mundo sensible, es aquello que permanece y hace al ente ser lo que es. Apelar al *jorismos*, es decir, a la separación entre un mundo cambiante y otro inmutable, es un nudo esencial que permite a Platón salvar la posibilidad del conocimiento. Si hay conocimiento, como se encarga de señalarlo una y otra vez, debe ser

[68] Vernant, J-P. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia,* Barcelona, Paidós, 2001, p. 155.

uno, verdadero y estable. Cualquier cosa que se pretenda conocimiento debe someterse a estas condiciones; si no, solo se hallaría en el ámbito de la opinión y de la apariencia del saber.

Ahora bien, la dificultad del acceso a lo inteligible, por nuestra condición mortal, implica que el único modo a través del cual podemos vislumbrar algo de esta inteligibilidad es mediante la rememoración o *anamnesis* de la vida anterior del alma. En esta se resguarda, aunque no de manera evidente, algo de esa realidad verdadera e ideal. Por el alma nuestra mortalidad se conecta con la idealidad que sostiene lo que es. Decíamos también que dicha *anamnesis* es un proceso de interiorización que requiere y llama a la exteriorización. La dialéctica será el método a partir de la cual esta evocación tenga lugar. El método dialéctico, por otra parte, supone una forma específica de desarrollarse: el diálogo.

La cuestión del cambio del *ethos* homoerótico tradicional tiene consecuencias directas e importantes para el programa de investigación platónico. También, como ya lo hemos señalado antes, a través de dicho cambio, Platón: «refunda una institución importante de la sociedad masculina en la Atenas clásica, aportando al mismo tiempo una justificación ideológica (filosófica)»[69].

La experimentación amorosa debe ser simétrica para: «conceder al amado un acceso al estímulo erótico directo, aunque sea un reflejo»[70] que, como decíamos en líneas precedentes, permite incluir y conformar junto a él una comunidad de amantes del saber. De igual forma, esta transformación permite salvar, como puede leerse tanto en Vernant como en Halperin, la relación entre hombres y muchachos dotándola de una justificación

[69] Halperin, D., ¿Por qué Diótima es mujer? El eros platónico y la representación de los sexos, op. cit., p. 63.
[70] *Ibidem*, p. 28.

más allá de la mera explotación sexual, permitiendo que: «el amado crezca filosóficamente en la contemplación de las Formas»[71].

Acceso al estímulo erótico directo por ambas partes. La relación erótica tiene que producir algo, tanto en el amante como en el amado: un reflejo. Pero ¿qué es lo que uno ve en el otro en una relación erótica? Ve lo que uno tiene de ideal en sí, a través del otro:

> «de modo similar a como el ojo no puede verse sin mirar a otro ojo, el alma no puede conocerse a sí misma sin mirar otra alma y, en ella, a la parte donde reside la facultad (*areté*) *propia* del alma. Quien la contemple descubrirá lo que ella tiene de divino, un dios y un pensamiento»[72].

Procreación dirá Platón en el *Banquete*. Pero no sexual. El eros desplazado y justificado más allá de la sensación permitirá esta elevación necesaria procurada en la dialéctica platónica. El lugar del amor no será solo el placer carnal sino el diálogo. Como menciona Halperin, la reciprocidad erótica anima, para Platón, el mejor tipo de conversaciones:

> «aquellas en las que cada interlocutor es motivado a buscar en sí mismo y a decir lo que realmente cree con la confianza de que no será mal interpretado; el deseo mutuo hace posible el intercambio generoso de preguntas y respuestas que constituye el alma de la práctica filosófica. *La reciprocidad encuentra su última expresión en el diálogo*»[73].

[71] Halperin, D., ¿Por qué Diótima es mujer? El eros platónico y la representación de los sexos, op. cit., p. 27.
[72] Vernant, J-P., *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia, op. cit.*, p. 156.
[73] Halperin, D., *¿Por qué Diótima es mujer? El eros platónico y la representación de los sexos, op. cit.*, p. 29.

Reciprocidad amorosa, dialéctica basada en el amor y el *eros* desligado de la sumisión y la dominación, *aparentemente*. Ahora bien, que la reciprocidad encuentre su última expresión en el diálogo, se debe a que en él sucede ese proceso de reflexión que permite amar *verdaderamente* en el sentido platónico. Cuando el impulso amoroso logra vencer la mera apariencia sensible, es decir, el embelesamiento que provoca la belleza de la persona amada, los amantes se dan cuenta de que la emoción y aspiración sentida por el otro no es la «causa última», sino «solamente una «copia», una «imitación» de la Belleza absoluta».

Sócrates, el amante de la Belleza y de la Sabiduría, puede por este don divino amar también a los jóvenes hermosos. Él se convertirá para ellos en espejo: «en el que mirándose a sí mismos, los amados pueden verse con los ojos de quien les ama, resplandeciendo bajo otra luz, bajo una luz lejana, la de la verdadera Belleza»[74]. El amor, afirmará León Robin: «es el acto esencial del alma y la afirmación apasionada de su parentesco con la realidad verdadera»[75].

El amor es un reflejar, un asunto de reflejo.

Reflejar: *reflejo,* formarse la imagen de algo en una superficie lisa y brillante. También una cosa que se deja ver en otra. *La Cosa reflejada en el amor*. Reflejar es manifestar, hacer algo patente[76]. A su vez, fenómeno físico que obliga a un cuerpo a retroceder o cambiar de dirección al chocar con otro cuerpo. Aun, reflejar es reflexionar: rebotar, reenviar, repercutir, retransmitir sobre algo[77]. *Reflexionar*: considerar nueva o

[74] Vernant, J-P., *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia, op. cit.*, p. 155.
[75] Robin, L., *Platón*, *op. cit.*, p. 53.
[76] Cfr. Real Academia Española, Reflejar, *Diccionario de la lengua española* (22.ªed,), 2001. Consultado en http://lema.rae.es/drae/?val=reflejar
[77] Cfr. E. Littré, Réflechir, *Dictionnaire de français "Littré"*, 1863-1877. Consultado en http://littre.reverso.net/dictionnaire-francais/definition/réfléchir/63250

detenidamente algo[78]. En todos los casos, de lo que se trata es de envíos, cambios de dirección, desvíos. Asimismo, de excesos, de repetición y de reproducción, copias, imágenes, reflejos.

El amor es una reflexión.

Y quizá ahí, en esa duplicidad infinita implícita del reflejar, del reflejo, del reflexionar y de la reflexión es donde la complejidad de esa frase que nos persigue, y perseguirá en este texto, cobra sentido. El amor es un reflejarse, el amor es una reflexión; y Platón estará de acuerdo. No obstante, precisamente por este «estar de acuerdo», el filósofo griego comprendió el peligro de que el amor pueda descarrilarse, volcarse en lo pasajero, que no sea capaz de trascender la imagen de lo sensible, cuyo papel es solo el de un agente que refleja lo verdadero. Este doble que se juega en el amor abisma sus formas y posibilidades. Nada hay de seguro en la experiencia amorosa, entre el abismo de las apariencias y la idealidad cegadora de las Formas. Habrá que encontrar la justa medida. Platón lo sabe y por ello debe buscar ajustar, amaestrar al amor. Es necesario delimitarlo, encontrarle *un sentido*. Ese exceso, ese desbordamiento que es el amor, debe obedecer a algo:

> «Sería preciso, incluso, que hubiera una ley que prohibiera enamorarse de los mancebos, para que no se gaste mucha energía en algo incierto, ya que el fin de estos no se sabe cual será tanto en lo que se refiere a maldad como a virtud, ya sea del alma o del cuerpo. Los hombre buenos, en verdad, se imponen a sí mismos esta ley voluntariamente, pero sería

[78] Cfr. Real Academia Española, Reflexionar, *Diccionario de la lengua española* (22.ªed,), 2001. Consultado en http://lema.rae.es/drae/?val=reflexionar

necesario también obligar a algo semejante a esos amantes vulgares[…]»[79].

La separación y la nueva disposición que Platón hace del *ethos* homoerótico tradicional forjará un modelo del deseo basado en el amor intelectual, al servicio de su programa filosófico. Su modelo es una estrategia para resignificar y *dar sentido* al amor en nombre del orden, la ley, la moralidad y el decoro. Para sostener el fundamento, Platón sabe que es necesario delimitarlo, adiestrarlo. Es indispensable educar si se desea no deshonrar al padre, sino perpetuarlo. Si queremos hacer retornar el alma a su verdadero hogar, debemos mantener en control aquel impulso erótico que puede embriagar y hacer perder el rumbo.

En este sentido podemos pensar que tanto el amor como el discurso tienen características en común: ambos deben ser dominados y ordenados en función de algo. *Eros* y *logos* son fuerzas, impulsos poderosos que deben ser controlados; los dos se comportan como si de un ser vivo se tratase, salvaje, de una animalidad ambigua, ambivalente[80]:

«Pero creo que me concederás que todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten pies, sino que tenga medio y extremos, y que, al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el todo»[81].

[79] Platón, *Banquete* en *Diálogos Vol. III: Fedón, Banquete, Fedro*, Introducción, traducción y notas de C. García Gual, Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1986, 181e.
[80] Derrida, J., *La diseminación*, *op. cit.*, p. 175.
[81] Platón, *Fedro*, *op. cit.*, 264c.

«De forma que no sea acéfalo», es decir, de manera que lleve una batuta por delante, algo o alguien que lo dirija, marcando un orden. Además, donde cada parte se combine entre sí de tal modo que se trate de un cuerpo armónico; no vaya a ser que un día los brazos decidan realizar la función de las piernas y pretendan caminar. El orden implica también funciones que deben respetarse en relación con una totalidad. El discurso de Lisias, añadirá Sócrates, no ha sido configurado ni ordenado tal que podamos identificar su cabeza. Por el contrario, este es acéfalo y «nada importa […] qué es lo que se dice en primer lugar o en último»[82].

Dicho desorden del discurso responde a dejarse llevar por el influjo de las palabras, hipnotizador y cegador, que no busca la mesura ni la relación con algo más allá que la sensación embriagadora que provoca. Ya lo dice nuevamente Sócrates respecto al discurso de Lisias: «el escritor iba diciendo lo que buenamente se le ocurría». Este comportamiento es producto de la ignorancia; quien no sabe es incapaz de comprender que los discursos proferidos tienen una naturaleza en orden a la verdad. La indagación de un tema a través de las palabras debe hacerse en función de su naturaleza, de su esencia; buscando aquello que, encontrándose más allá de lo visible, puede manifestarse a través de las palabras. El *logos* debe ser dominado, domado por el cosmos y el orden de la verdad[83].

En el *Banquete* observamos que *Eros* aparece también como una figura literaria cuyo origen es indeterminado y cortado en dos, como una entidad metafísica cósmica intermedia entre los dioses y los hombres. Su naturaleza responde al mito de su nacimiento. Hijo de Penia y Poros, *Eros*:

[82] *Ibidem*, 264e.
[83] Derrida, J., *La diseminación*, *op. cit.*, p. 174.

> «No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en abundancia, y otra muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que *Eros* nunca está ni falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría e ignorancia»[84].

De la misma manera que el *logos*, su carácter ambivalente implicará un cierto orden y una sujeción a cierto mandato divino. La influencia de este *Eros* ambiguo en la vida mortal, le hace cuestionarse a Platón en qué consiste ese influjo y, además, lo conduce a realizar una reflexión más general sobre la propia acción humana. Porque la respuesta a la pregunta ¿qué es el *eros*? consiste en afirmar que el *eros* es amor, pero no en un sentido abstracto, sino la acción de amar, el acto mismo de amar.

A partir de ahí, Platón abrirá, como ya lo hizo también en el *Fedro* respecto al *logos*, la dimensión farmacológica del amor y, en conjunto, de toda acción mortal:

> «Toda acción se comporta así: realizada por sí misma no es de suyo ni hermosa ni fea, como, por ejemplo, lo que hacemos nosotros ahora, beber, cantar, dialogar. Ninguna de estas cosas en sí misma es hermosa, sino que únicamente en la acción, según como se haga, resulta una cosa u otra: si se hace bien y rectamente resulta hermosa, pero si no se hace rectamente, fea.

[84] Platón, *Banquete, op. cit.*, 203e.

> Del mismo modo, pues, no todo amor ni todo *Eros* es hermoso ni digno de ser alabado, sino el que nos induce a amar bellamente»[85].

No hay amor, entonces, sin prescripción, sin un orden que lo determine. «La acción, según como se haga», el *estilo* de la acción, su forma, determinará su dignidad, su valor. Para Platón, como veíamos en su crítica al *ethos* convencional de la Grecia clásica, toda energía amorosa que no esté dirigida hacia la propia búsqueda de su forma, de su naturaleza, de su idea, de su esencia es un despilfarro, un error, incluso, la informidad del mundo.

En este sentido, la erótica platónica concibe un *eros* teleológico, educado, amaestrado en virtud de un fin que trasciende toda su naturaleza indeterminada. Hay que poder dominar tanto al *logos* como al amor. Imperativo moral y gnoseológico.

> «Es preciso, por tanto, que estos dos principios, el relativo a la pederastia y el relativo al amor a la sabiduría y a cualquier otra forma de virtud, coincidan en uno solo, si se pretende que resulte hermoso el que el amado conceda sus favores al amante»[86].

Conceder nuestros favores a quién nos ama, revertirá Sócrates respecto a la tesis de Lisias; pero solo si se trata de amor verdadero, orientado a la verdad, a la idealidad. Amor, pero solo si conduce el discurso a las bellas conversaciones, si es capaz de trascender la carne y el placer sensual. Amor, solo si es capaz de hacer que el discurso se ajuste a la regla; solo si

[85] Platón, *Banquete*, *op. cit.*, 181a.
[86] Platón, *Banquete*, *op. cit.*, 184d.

este amor dirige al *logos*, conservándolo y procurándolo hacia lo más divino que hay en cada uno de nosotros. *Logos* y *eros* bajo cautela.

El poder del *logos* puede producir las condiciones requeridas para elevarnos, ir ascendiendo y rememorando nuestra antigua naturaleza. No obstante, esta potencia puede descarrilarse, perderse y, por el contrario, alejarnos del camino. Lo deshonroso, decía Sócrates, no es escribir, sino hablar y escribir mal, separados de la verdad. Bajo esta premisa, tanto el discurso escrito como el hablado son admitidos siempre y cuando se apeguen a la regla y se dirijan hacia la procreación y búsqueda de la Belleza, el Bien y la Verdad.

Señalábamos en párrafos anteriores, que esta apelación a la naturaleza del lenguaje como un *fármacon* que puede ser tanto remedio como veneno, obedecía a una estrategia para salvar la escritura, dado el hecho de que Platón escribe. Sin embargo, dicho rescate aparece únicamente como una táctica que le permitirá a Platón aprehender la escritura en el círculo de su programa filosófico. Aparentar que tanto habla como escritura no son por sí mismas nocivas, no salva a la escritura de ser encajada en un sistema logofonocéntrico, dentro del cual su lugar es el de una secundariedad dominada por el privilegio de la voz.

Darle la oportunidad a la escritura de legitimarse como un discurso con valor, que pueda ser salvado y tomado en cuenta si se apega al orden de la Verdad, no significa que dicha valoración le haga justicia. Dar un lugar a la escritura, pero constriñéndola a un significado preconcebido, delimitándola.

Para que la distinción entre habla y escritura opere como corte legitimador de las posiciones y lugares de estas, Platón solicitará la metáfora médica como preámbulo para la aparición de la escritura en el *Fedro.* Siguiendo el decurso sobre la retórica y la importancia de ejercerla apegados a la honestidad y rectitud, Platón introduce la idea de que tanto la

medicina como la retórica poseen las mismas características[87]. Sócrates sabe que, si la materia de la retórica consiste en conducir bien a las almas, de alguna forma, esta prescribe paliativos que les permiten a las almas soportar y llevar de la mejor forma su paso por el mundo sensible.

El buen arte retórico orienta a las almas a través de la unidad, haciéndoles desear y atreverse con lo bello. Dicha directriz permite dominar lo sensible, procurando que las almas se desapeguen de los placeres carnales, propios del cuerpo. Curarse de la enfermedad de la mortalidad es, paradójicamente, prepararse y ejercitarse para saber morir. Este entrenamiento dispone a su vez un régimen al cuerpo; una teoría del placer que, orientada por la buena salud del alma, en donde sus partes se gobiernan entre sí, puede ayudar a llevar una vida purificada y liberada del cuerpo, esperando el momento de su muerte:

> «[…] un hombre a quien veas irritarse por ir a morir, ése no es un filósofo, sino algún amigo del cuerpo. Y ese mismo será seguramente amigo también de las riquezas y de los honores, sea de una de esas cosas o de ambas»[88].

Por eso aquel que es bueno en el arte de la retórica debe estar guiado por la sabiduría, y no puede querer ejercitarse en este arte con la finalidad de obtener beneficios económicos o halagos de aquellos que no saben. Ahora bien, el buen retórico tiene que saber, sobre todo, acerca del alma, de: «las formas que tiene, pues tantas y tantas hay, y de tales especies, que

[87] Platón, *Fedro*, *op. cit.*, 270b.
[88] Platón, *Fedó*n, *op. cit.*, 68c.

de ahí viene el que unos sean de una manera y otros de otra»[89]. Al igual que la prescripción médica actúa en cada caso de lo universal a lo particular; el buen arte retórico será aquél que sepa aplicar a cada alma lo conveniente para guiarla y persuadirla correctamente.

La forma en la que se teje el discurso, el *estilo* empleado, se elige con miras a labrar un camino del saber. Esto puede observarse en cada uno de los diálogos platónicos. La manera en la que son hilados compete también al tipo de interlocutor o interlocutores con los que se dialoga. Sócrates, el amante del saber, toma cuidado respecto a cada uno de ellos.

Las referencias introductorias, algunas veces detalladas y otras no, de quiénes intervienen en el diálogo, no son elementos gratuitos de las obras platónicas. Aunque muchos de ellos refieren a personajes históricos, existe un cierto anacronismo en lo que respecta a las conversaciones. Es decir, muchas de estas no corresponden con el propio tiempo de vida del personaje al que remiten. Algunos otros son inventados, como es el caso de *Filebo* y *Timeo*. La descripción de los personajes no obedece, pues, a un afán histórico, y posiblemente los únicos diálogos en donde se reconoce una pretensión de este tipo son la *Apología de Sócrates* y el *Critón*[90].

En cualquier caso, lo que queremos señalar es que, a través del *estilo* literario, Platón manifiesta, incluso por medio del discurso escrito, su procedimiento filosófico. En contra del dogmatismo que exhiben los tratados[91], el diálogo, amoroso de antemano, supone una pretendida apertura a la diferencia. La estructura de los diálogos platónicos, deseando escapar de la violencia que implica imponer un pensamiento, se presenta como: «algo dicho por terceros y que incluso puede estar erróneamente relatado, de modo que hay que

[89] Platón, *Fedro*, *op. cit.*, 271d.
[90] Cfr. Conrado, E.L., *La filosofía de* Platón en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Historia de la filosofía antigua*, Volumen 14, Editorial Trotta, 1997, pp. 136 -137.
[91] Conrado, E.L., *La filosofía de* Platón, *op. cit.,* p. 137.

someterlo a discusión»[92]. Es el amor lo que mueve el método y la justificación del estilo literario que ocupa. Platón es consciente de la importancia que tiene el modo en el que las cosas son expresadas. Retomando sus afirmaciones en el *Fedro*, y sus preocupaciones por las cuestiones retóricas, podemos comprender cómo la elección de un estilo filosófico no se asume como algo insignificante. En ese diálogo, a través de la voz de Sócrates, afirma: «Hay quienes por un determinado tipo de discursos y por tal o cual causa, son persuadidos para tales o cuales cosas; pero otros, por las misma causas, difícilmente se dejan persuadir»[93].

Habrá, entonces, un tipo de discurso para cada cual. No obstante, algo que se refleja, ya no en el contenido de los diálogos, sino en el armazón que crean: es la necesidad de que esta conducción de las almas nunca sea realizada como una acción de imposición o de hegemonía. Esta acción, como ya hemos dejado atisbar, no puede ser un acto de violencia ni de superioridad; no en vano Platón ha transformado la lógica del amante-amado, del *ethos* homoerótico tradicional, en algo simétrico, activo y cuyo fin es la procreación.

Como hemos ido señalando, el sistema metafísico platónico supone una deontología, un deber ser. Dicha implicación viene dada por una necesidad del autor Platón, del filósofo histórico que pertenece a una tradición con la que desea romper. En *Los griegos y lo irracional*, E. R. Dodds[94] afirma que Platón abre la brecha de una ruptura entre las creencias del pueblo y la de los intelectuales, implícita ya en la tradición homérica.

En la Grecia del siglo V, este Platón, al que denominaremos histórico, proviene de una historia griega y un círculo social en donde, después de una lucha contra las creencias irracionales, el racionalismo se asienta firmemente. Hijo de la Ilustración griega, Platón

[92] Conrado, E.L., *La filosofía de* Platón, *op. cit.,* p.136.
[93] Platón, *Fedro*, *op. cit.,* 271d.
[94] Cfr., Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1997.

hereda este marco de pensamiento racionalista. No obstante, el contenido de dicho marco se verá modificado gracias a la crisis racionalista suscitada en la transición del siglo V al IV. En este cambio de siglo cualquier racionalista se encontraba en la situación de «reconsiderar su fe» frente a la ruina moral y material producto del egoísmo racionalista de la Atenas imperial[95]. A juicio de Dodds, fueron estos acontecimientos «los que forzaron a Platón no a abandonar el racionalismo, sino a transformar su significado dotándole de una extensión metafísica»[96].

Es una situación, una cuestión histórica-singular, lo que obliga a Platón a elevarse en la metafísica. La necesidad de cambiar un orden decadente por otro que permita la construcción de una *polis* más justa, es lo que llevó a Platón a transformar el racionalismo de su época. El juicio y la ejecución de Sócrates fueron cruciales en este viraje; exponer al hombre más sabio de Grecia a este proceso supuso el punto más álgido en la decadencia griega, para Platón.

El filósofo griego es consciente de que para propiciar un cambio en la moralidad pública debe ofrecer un sustento de esta, así como una recompensa; promesa supuesta al inicio del sistema. Platón comprende que la ley como prohibición no funciona. Como buen padre de la filosofía, sabe que la obediencia solo ocurre a través de dos vías: la imposición o el amor. Pero, no lo olvidemos, él es un buen padre, y entonces no quiere ser prohibitivo. Él *desea* que sus hijos, por sí solos, dándose cuenta ellos mismos, sean capaces de seguir el camino de la legalidad, del orden, del bien. Su sistema filosófico no es sino el tejido de esta apuesta metafísica al servicio de la política, la ética, la moralidad. Ya hemos dicho que el pensamiento platónico tiene muchos lugares de lectura, esta no es sino una de ellas,

[95] Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, *op. cit.*, p. 196.
[96] *Ibidem,* p. 197.

influenciada por otros autores. Los textos platónicos, su escritura, exhiben un deseo y, como toda escritura, poseen un entramado complejo, cambiante, extático. *Ἐκστατικός*, se dice de que aquello que se aparta, que se abandona. También, lo excitado, fuera de sí, enloquecido, que hace enloquecer, que desequilibra: Aquello que produce transtorno mental[97].

Escritura platónica deseosa de dar sustento, de hacer regresar al orden. Deseo de escritura que muestra, si se lee con atención, la tarea imposible, el esfuerzo incansable e inalcanzable, lo imposible, el fracaso, la locura del origen y del fundamento. Escritura que nos permite leer a un Platón que se esconde siempre tras la figura del padre; a un Platón, padre de la metafísica, inventor de la sistematicidad filosófica. Y sí, él es el Padre, pero quizá por razones diferentes a las que se enseñan en las facultades de filosofía. Platón es el Padre porque instaura filósoficamente esta figura en Occidente.

La *República* muestra ese deseo de restaurar el orden de manera sistemática, y aun más, esperanzadora y utópica. Además, en dicho texto pueden leerse rasgos importantes del «conglomerado heredado»[98] por Platón. Por una parte, en la *Républica*, como diálogo de madurez, se concentra una gran parte de las reflexiones que Platón fue discutiendo en sus obras jóvenes. La cuestión sobre la naturaleza del alma y la psicagogía, heredada de su propia tradición filosófica, se ve ya articulada claramente dentro de su filosofía. Las reflexiones sobre la naturaleza del alma, Platón las recibió, por una parte, de algunos

[97] Cfr. *Diccionario Griego-español,* Madrid, (1.ªed. en línea), Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo. Consultado en http://dge.cchs.csic.es/xdge/ἐκστατικός

[98] Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, *op. cit.*, p.195. El «conglomerado heredado» es un término que Dodd recuperará de Gilbert Murray. Este último emplea la metáfora geológica para afirmar que «el crecimiento religioso es geológico: su principio es, en conjunto y salvo excepciones, la aglomeración, no la sustitución». Se trata pues, de una visión no lineal de la herencia, en donde lo nuevo supera a lo viejo. La metáfora, al tomar su lugar en la geología, hablará del pensamiento como una nueva configuración de los cimientos, siempre movedizos: placas tectónicas en constante movimiento. Esta concepción de la herencia supondrá necesariamente una nueva forma de comprender el tiempo.

cuestionamientos de Sócrates sobre la naturaleza divina del alma y, por otra, de algunos filósofos como Arquitas, que: «adoptaban fantasías míticas sobre la suerte del alma y les atribuían nuevas interpretaciones alegóricas que les daban significación moral y psicológica»[99]. No obstante, menciona Dodds, Platón fue capaz de transmutar dichas reflexiones: «del plano de la revelación al plano del argumento racional»[100].

Por otro lado, este desplazamiento de la revelación a lo racional apela a una cierta tradición chamánica, en donde un grupo de elegidos e iniciados son capaces, al igual que en la *República* los «Guardianes», de ver y de guiar a través del poder divino de su alma. Pero ¿por qué es importante señalar todo esto? Dodds comenta que en la *República* puede observarse cómo Platón reconocía «francamente que solo una diminuta fracción de la población poseía dotes naturales que harían posible su transformación en Guardianes»[101]. Es decir, para Platón el hombre ordinario estaba fuera de ese juego. No obstante, este también debía de ser susceptible de recibir sus relatos, dispuesto a asumir toda la psicagogía propuesta por Platón, y a sentirse tentado por la promesa falsa, por la moneda falsa que el filósofo legislador le ofrece.

E.R Dodds tiene la astucia de desentrañar del texto platónico lecturas que reflejan el Platón creador de ficciones. De igual forma, se arriesga a hablar de él como un escritor que pierde el hilo, inclusive la cordura; extraviando el sentido, buscando erigir a través de los pasajes de su escritura una institución filosófica. El especialista se atreve con los diálogos platónicos mostrando no a un padre, sino a un hombre en la intemperie, desesperado, ansioso de darse, de darnos cobijo.

[99] Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, *op. cit.*, p.197.
[100] *Idem.*
[101] Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, *op. cit.*, p. 198.

Retomemos el hilo. El padre de la filosofía se da cuenta de que para que una sociedad funcione, sus miembros deben adherirse libremente a seguir las reglas necesarias para la convivencia armónica. Dicha adhesión debe ser procurada por algo, en tanto que libre, y de ahí la perspicacia platónica que le hace ganarse su papel de padre. En palabras de Dodds:

> «En las *Leyes* se nos dice que la única base practicable para la moralidad pública es la creencia de que la honradez trae cuenta: «porque nadie, dice Platón, consentiría, si pudiera evitarlo, en seguir una línea de acción que no le trajera más gozo que dolor. La posición del legislador, con todo, no es idéntica a la del hombre corriente. El hombre corriente quiere ser feliz; pero Platón, que legisla para él, quiere que sea bueno. Platón, por tanto, se esfuerza por persuadirle de que bondad y felicidad van juntas. Que esto es verdad, Platón lo cree efectivamente; pero si no lo creyera pretendería todavía que lo es considerándolo como *la mentira más saludable que jamás se pronunció*»[102].

Mentira y salud: todo *fármacon* tiene algo de placebo. Es decir, esa medicina ingerida y aplicada por medio de la retórica tiene algo de engaño. Y quizá no es un embuste a propósito y mal intencionado, sino que se justifica en pro de la cordura, de la salud. También, ficción necesaria. Ya lo decía Platón: solo Dios es sabio. Si alguien más lo hubiese sido, en opinión del Ateniense, este solo sería el Sócrates histórico[103]. Como menciona Beatriz Bossi en un comentario sobre la *República,* si el sujeto tuviese la vida

[102] Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, *op. cit.*, p. 199.
[103] Cfr. Bossi, B., *Saber gozar: Estudios sobre el placer en Platón*, Madrid, Trotta, 2008, p. 185.

como un todo en perspectiva, sería porque es sabio. Por el contrario, el hombre no lo es; el suelo sobre el que nace y se apoya no es el del fundamento inquebrantable, sino el lugar donde el quebranto puede suceder.

En razón de este quebranto, en virtud de franquearlo, de buscar el suelo firme se apela a la cura, al paliativo, a la medicina. Dodds llama a T.S Elliot para describir esta imposición platónica: «La naturaleza humana es capaz de soportar muy poca realidad»[104]. El filósofo padre, el filósofo médico, prescriptor, debe ayudar a sostenernos. Platón no es sabio, mas él cree estar en el camino de la sabiduría. En el trayecto postula argumentos, presta atención a sus antecesores, busca en los otros evocaciones para cimentar. Pero Platón es mortal, y no tiene el todo en perspectiva. Él elucubra, pero falla y se decepciona.

Platón quisiera que el origen y la forma del mundo obedecieran a las idealidades, quién sabe. Y si no lo hicieran, deberían; el mundo tiene que sostenerse, de alguna forma y siempre. Platón desea algo más allá de la indeterminación de lo sensible; él desea, ya lo decíamos, lo imposible. No le importa que él no sepa si esto es la Verdad, él cree que debería ser así. Hay necesidad de una clavija, punto seguro y aislante desde donde nazcan todas las conexiones de sentido: el amor, la sabiduría, la *polis*, el saber, la legalidad, etc. Obligación de tener controlada toda diversidad heterónoma de lo sensible; si el todo que no tenemos en perspectiva se dispersa, la única vida posible es la de la indeterminación.

Platón debe poner orden porque comprende que el hombre no realizará nada en contra de su propio placer (sensible) ni realizará acciones en pro del bien común que puedan propiciarle dolor. Ya se lo ha demostrado el racionalismo egoísta de su época. En *Las Leyes*, obra de vejez, admite que no cree en los hombres. Hay en ellos una necesidad

[104] Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, *op. cit.*, p. 202.

incisiva por el descontrol, por el desvarío, producto de la dimensión farmacológica originaria de los hombres mortales que Platón desea poner en vigilancia.

Platón intentó engendrar, a través diferentes recursos literarios, palabras como bálsamos que motivaran y curaran a los hombres de su mortalidad. Creyendo en la retórica como la medicina indicada para ello, aspiró a tejer la mejor de las ficciones para convertir a los hombres y hacerlos tomar el camino de la sabiduría. Finalmente, en *Las Leyes,* Platón reconoce que no confía más en el género humano, así que maquina una serie de mecanismos de control, vigilancia y castigo[105]. No es que en otros diálogos, sobre todo si pensamos en la *República,* no se hubieran dejado leer estos rasgos, sino que posiblemente estos se encontraban mimetizados como ficciones benignas, las cuales Platón esperaba, tenía fe, que motivaran a los hombres a tomar el camino de la rectitud. *Las Leyes*, por el contrario, aparece como el lugar donde el padre se enoja por ser desobedecido y recurre a esa imposición y violencia de la que pretendía escapar, no sin un tono disfrazado:

> «Durante toda la vida y más hay que hablar y haber hablado con respeto a los progenitores, porque el castigo más grave es el de las palabras livianas y vanas —pues Némesis, la mensajera de la diosa Justicia, es la que vigila todas estas cosas— y, en consecuencia, hay que ceder cuando se encolerizan y descargan su ira, ya sea que hicieren algo semejante en palabras o en obras, comprendiendo que, muy probablemente, si el padre creyera que sufre injusticia del hijo, se enfadaría muchísimo»[106].

[105] Cfr. Bossi, B., *Saber gozar: Estudios sobre el placer en Platón*, *op. cit.*, p. 185.
[106] Platón, *Leyes*, Diálogos Vol. VIII: Leyes (Libros I-VI), *Biblioteca Clásica Gredos*, Madrid, Gredos, 1999, 717c-d.

«Hay que hablar y haber hablado con respeto a los progenitores». Recordemos que hablar aquí es un performativo. Es decir, hablar es actuar. La forma de expresarse de un hombre refleja su grado de elevación sobre lo sensible. Justo por eso, por el carácter moral del *logos,* Platón fue severo en los asuntos retóricos con el papel de los poetas y con la tradición sofística. El habla, la escritura: el *logos* es una cuestión moral, ya lo dijimos.

El padre, dice Platón, «se enfadaría mucho» si sufre injusticia de su hijo. Después de haberlo guiado con ficciones prudentes y necesarias, el padre es deshonrado. Todo su esfuerzo ha sido en vano. La ira del padre, además, tiene de su lado el apoyo de los dioses. Lo divino lo respalda, por eso la injusticia contra el padre es el acto deshonroso más severo que vuelve ineludible el castigo.

Frente a este panorama la pregunta que se asoma es: ¿Platón verdaderamente invirtió el esquema del *ethos* homoerótico de la Grecia clásica o simplemente lo disfrazó de simetría? ¿Existe la pretendida relación amorosa simétrica que postula el *eros* platónico o solo lo hace *aparentemente*?

1.2.2 Deseo de simetría y travestismo

La transformación del *ethos* homoerótico de la Grecia clásica, por parte de Platón, buscaba asimilar la relación amorosa como el establecimiento de un vínculo simétrico, en donde amante y amado se elevarán a través de la procreación. Si el resultado de la lógica anterior era la dominación y la posesión del amado por parte del amante, en el esquema platónico ambas partes de la relación se verán redituadas en este acto de engendramiento en la belleza.

El cambio hecho por Platón se centraba sobre todo en transfigurar la lógica del

amante y del amado en una relación simétrica. No obstante, el filósofo griego no pretendía renunciar a toda su tradición. De un lado, la transformación parecería crucial, puesto que dicha erótica aparece como fundamental en la construcción de la *polis* que Platón había proyectado en sus caminos filosóficos. Esta edificación no podía estar basada en la injusticia ni en la asunción de una imposición de poder ejercida por impulsos sensibles. Bajo esa lógica, la relación erótica solo alimentaría lo sensible y perecedero sin producir ningún beneficio común. Por otro lado, Platón transforma dicho *eros* tradicional, pero afianzando, manteniendo y ofreciendo un nuevo sustento a la pederastia. Frente al gasto y exceso gratuito del *eros* clásico, el ateniense dota de sentido y valor a la relación homosexual con los jóvenes. La mutación platónica no renuncia al conglomerado heredado, sino que lo invierte creando lo que Julia Kristeva denominará: «la primera apología firmada del Eros Occidental bajo los rasgos del amor homosexual»[107].

La simetría platónica obedecerá a diferentes principios de los sostenidos por el *eros* de la Grecia clásica. En este, recordémoslo, la relación erótica nunca debía realizarse con alguien de su misma alcurnia; por el contrario, era necesario reafirmar la posición social escogiendo a alguien inferior al amante (a saber, mujeres, niños y esclavos). Para Platón, la relación erótica podía ocurrir entre iguales, es decir, entre personas de la misma posición social, aunque siempre con una clara preferencia por los más jóvenes. No se requería reafirmar ninguna esfera de poder, sino prestarse a ser un material conductor que permitiera la procreación de ambos en la belleza. Frente a la «posesión devastadora» que se asumía en el *eros* clásico, el texto platónico abre la dimensión ascendente del amor que se eleva hacia: «el Bien supremo a través de la visión calurosa, fundente y efervescente de

[107] Kristeva, J., *Historias de Amor*, México, Siglo XXI Editores, 1983, p. 51.

lo Bello»[108].

Ahora bien, esta maniobra platónica es posible gracias a dos movimientos que serán escondidos en pro de la constitución de la relación amorosa simétrica. El establecimiento del *cómo,* es decir, del modo en el que esta relación debe presentarse, será medular para la constitución de la autonomía política de la Grecia clásica. Ya mencionamos que Platón trabajará con una herencia de pensamiento que pretende invertir. Esta inversión no será absoluta y los rastros de ciertos elementos de la cultura griega, incluyendo el papel que juega la mitología en la constitución del espacio político griego, se verán reflejados en dicho movimiento.

Por una parte, la posibilidad de la relación amorosa simétrica implica su orientación respecto a un fin. Este se elevará sobre lo sensible, purificando el vínculo erótico y otorgándole un sentido. Economía de la relación amorosa que coloca y postula un punto de llegada. No obstante, para que este finalidad sea imaginable, Platón debe tomar «prestado» algo que es impropio de los hombres, pero sin cuya adquisición no podría constituirse dicha relación homoerótica en la base de la política griega. Momento decisivo de la historia de Occidente; instauración de la política como una actividad homocentrada.

Como hemos dicho, Kristeva ha denominado a la erótica platónica la primera apología firmada del *eros* occidental como un *eros* homosexual. Pero ¿qué supone dicha sentencia? Para la filósofa búlgara lo que implica es, ante todo, la erección de un «amor centrado en sí mismo, aunque atraído hacia el Otro ideal[109]». Es decir, para ella habría que comprender que ese *eros* homosexual reivindicado por Platón se encuentra más allá del amor por los chicos y de una nueva ética de la pederastia. La inversión platónica consiste

[108] *Idem*.
[109] Kristeva, J., *Historias de Amor*, *op. cit.*, p. 51.

sobre todo en saciar un apetito de homologación, a través de la erección de una forma de amor cuyo ideal instituido será el Falo: «Eros es, pues, homosexual, y hay que entender homosexual, más allá del amor por los *paidós*, los chicos, como un apetito por una homologación, una identificación de los sexos, bajo la égida de un ideal instituido del Falo»[110].

Así, dicha apología conlleva un modo de operación de la relación erótica. Esta forma de ejecución traerá consigo una legalidad y una economía. Una ley identifica a los sexos, es decir, ley de género que establecerá lo femenino y lo masculino por partida doble. La economía de dicha ley será aquella que deglute la diferencia: deseo o apetito de homologación. Afirmación de la diferencia sexual como sobresignificación de la relación erótica; negación de la diferencia que hace a un amante y a un amado seres singulares, así como de toda posible diferencia sexual.

1.3 La mujer como tropo y medio para la construcción de un nuevo *ethos* homoerótico en Platón

Para que la pederastia pueda tener como finalidad la procreación en la Belleza y el Bien, un «préstamo» debe tener lugar. Algo que los hombres no poseen y sin lo cual se hace imposible situar a la procreación como orientación de la relación erótica. La cualidad de dar a luz, de parir, «propia de las mujeres», debe ser transferida mediante un movimiento dudoso a los hombres. Esta característica específica, que ha sido la marca diferencial en la división de los sexos, ya no será exclusiva de un género, sino que se forjará como una

[110] *Ibidem*, p. 53.

labor compartida. Señalamiento de la diferencia y deglución de la misma por un movimiento amistoso en pro de la configuración política. El resumen de este esquema puede explicarse de la siguiente manera: las mujeres tienen la capacidad de parir criaturas, mientras que los hombres son aquellos responsables de dar a luz ciudadanos que conformen la *polis.*

La aparición de Diótima en el *Banquete* estaría en el fondo de dicha transferencia. Cuando Halperin titula su libro *¿Por qué Diótima es mujer?* pretende señalar este hecho textual que no pasa inadvertido. Es decir, ¿por qué en la escena donde Sócrates hablará del amor como procreación es una mujer quién autoriza dicha definición? En los diálogos de Platón la figura de la mujer aparece normalmente supeditada a situaciones específicas de exclusión, en las que nunca hay un papel activo. No obstante, en el *Banquete* la ocurrencia de esta figura femenina presenta a una mujer que habla «por sí misma» en conversación con el maestro Sócrates. Aunque su aparición en el diálogo sea a través de él, ella tiene voz y es descrita por Sócrates como una mujer sabia, entre muchas cosas más[111].

Para Halperin, la elección platónica no es insignificante; al contrario, esta configura y obedece a una constricción de las mujeres bajo el reconocimiento de sus «singulares poderes y capacidades» [112] por parte de los hombres. Reconocer implicará aquí identificación como apropiación. En su texto, Halperin insistirá en la pregunta: ¿Por qué eligió Platón a una mujer para que iniciara a Sócrates en los misterios del deseo homosexual masculino? La conclusión del ensayo del teórico americano será que para Platón la mujer es un *tropo*. Una figura que puede voltearse, utilizarse y hacerse girar respecto a un pivote ya establecido que determina el sentido. Por otra parte, Halperin

[111] Cfr. Platón, *Banquete*, *op. cit.*, 201d.
[112] Halperin, D., *¿Por qué Diótima es mujer? El eros platónico y la representación de los sexos, op. cit.*, p. 63.

insistirá en que la respuesta de la elección de una mujer por parte de Platón quedará detenida hasta que «mujer» se mantenga supeditada a un discurso masculino sobresignificador. Expliquemos un poco más lo anterior.

Decíamos que el movimiento de ennoblecimiento del *ethos* homoerótico tradicional suponía la apropiación de un elemento impropio de los hombres: la procreatividad femenina. Este deseo, advierte Halperin, ha sido estudiado por varios antropólogos y psicoanalistas que lo ven repetido en distintas culturas[113]. Aunque el varón participe de la fecundación, hay una cierta exclusión en el proceso de crecimiento del feto y en la acción culminante del parto. Esta última se presenta como un privilegio que dota a lo femenino de un cierto prestigio y poder único. Pero este creación, apuntará un cierto imaginario masculino compartido, no está completa, e inclusive no hubiera sido posible sin la intervención de los hombres. La participación de estos será crucial no solo en la fecundación, sino en la conversión de estas criaturas a hombres:

> «El fundamento ideológico explícito de estos rituales es la idea de que los hombres *no nacen, sino que son fabricados*[114], de que los muchachos no se convierten en hombres a través de un proceso natural de crecimiento no asistido, sino que deben ser transformados en hombres por medio de maquinaciones complejas (incluyendo el contacto sexual con hombres adultos) destinadas a transferir el valor físico y la identidad social de una generación de hombres a la siguiente. Así, el ritual pederástico representa

[113] Cfr. Halperin, D., *¿Por qué Diótima es mujer? El eros platónico y la representación de los sexos, op. cit.*, p. 58. En este apartado Halperin da diferentes ejemplos de este deseo de apropiación; desde rituales de mutilación ceremonial hasta las prácticas médicas actuales en donde, mayoritariamente, es un médico hombre quien supervisa la realización exitosa de la fertilidad femenina.
[114] Las cursivas son nuestras.

> la procreación de los hombres por los hombres: después que los muchachos han nacido, físicamente, y han sido criados por las mujeres, deben nacer por segunda vez, culturalmente, y ser introducidos en el orden simbólico de la «masculinidad» por los hombres»[115].

Se trata, al parecer, de una especie de compensación. Halperin apunta que todos estos rituales de iniciación masculina intentan simular un *segundo nacimiento*, al que quizá podríamos llamar más adelante, un *nacimiento verdadero* o *auténtico*. Los hombres buscarán compensar lo que, según Halperin, ellos perciben como una carencia o ausencia de útero, y con ello apoderarse de ese don especial de lo femenino. Este nacimiento *a posteriori* funciona como: «una segunda etapa de parentesco que remplaza la relación madre-hijo»[116].

Este «remplazo» no es inocente ni tampoco cooperativo; por el contrario, forma parte de un proyecto en donde el papel de lo femenino en la procreación pasará por eludido. Dicha aspiración consiste en el ideal masculino de un engendramiento asexual entre hombres. Este se encuentra presente no solo en la obra platónica, sino en una parte de la mitología y literatura dramática griega, sobre todo a través de la figura de Atenea. Este deseo de los griegos de tener la capacidad de «engendrarse a sí mismos y a sus instituciones sin la complicidad de las mujeres»[117] asentará la cuestión de la reproducción y la diferencia sexual en el origen de la política.

Así, la estrategia que empleará Platón para ennoblecer el amor entre los hombres

[115] Halperin, D., *¿Por qué Diótima es mujer? El eros platónico y la representación de los sexos, op. cit.*, p. 59.
[116] *Ibidem*, p. 61.
[117] Halperin, D., *¿Por qué Diótima es mujer? El eros platónico y la representación de los sexos, op. cit.*, p. 62.

tendrá como base un antiguo y constante deseo que le fue heredado. Este consiste precisamente en la realización de un estado autoprocreativo de la raza de los hombres; el espacio político será homologado a un género en específico, y tendrá lugar una exclusión explícita, pero atenuada por un pseudo reconocimiento de aquello que se excluye. El filósofo ateniense es un hijo de Atenas, heredero de su mitología y, con ello, fruto de una diosa virgen. En su libro *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennnes sur la citoyenneté et la división des sexes*[118], Nicole Loraux explora la constitución de la autoctonía y lo nativo como elemento central de la instauración de la *polis* griega. El concepto de autoctonía permite tanto definir a los ciudadanos de la *polis* como fundamentar la igualdad entre ellos.

El análisis que realizará Loraux tiene como objeto los mitos y oraciones fúnebres que dan cuenta del concepto de autoctonía. Su intención en el libro es mostrar el anclaje cívico y el papel forjador que la mitología tiene dentro de la institución política. A su vez, lo anterior la llevará a poner de manifiesto que este movimiento instaurador supone la expulsión de las mujeres del espacio cívico, en donde no cabrá hablar de una mujer autóctona o nativa. El mito de Atenea y Erictonio, así como el epitafio pronunciado por Sócrates en el *Menéxeno*, en donde se expresa que «la mujer imita a la tierra», serán algunos puntos de partida desde los cuales Loraux tejerá su lectura. Esta apuntará el asentamiento de la maternidad en un suelo más firme que le dará su valor y, a su vez, le quitará su estimación como un poder *propio* de las mujeres. Doble movimiento de reconocimiento y negación, al mismo tiempo. Las mujeres se convertirán en un tema de la literatura y filosofía griega como figuras que representan lo otro, lo extraño, pero necesario. Esto último hasta cierto punto, puesto que se tramarán en dichos relatos formas

[118] Cfr. Loraux, N., *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes, op. cit.*

en las que esa necesidad se vea mitigada.

En general, lo que acontece en dichas lecturas es una valoración acerca de las mujeres; primero, se trata de determinar el alcance, los efectos e inclusive la fuente de poder de la procreación femenina. En segundo lugar, las implicaciones de dicho alcance abren ciertos modos de narración que tendrán como objeto a la raza de las mujeres, la cual será definida en distinción radical con la raza de los hombres. La diferencia sexual traerá consigo una serie de distinciones entre hombres y mujeres que serán obtenidas a través de la especulación. *Especular* como reconocimiento y examen, pero también habría que tener presente el sentido económico de esta acción. La especulación lleva consigo un trasiego que supone un comercio, un tráfico. Se trata de la apertura de una economía, movimientos y operaciones en distintas direcciones que se realizan con la esperanza de obtener beneficios[119]. Esta especulación en el seno de la diferencia sexual tiene que ver con un hablar por las otras, tanteando, deduciendo aquello que debe ser una mujer. Como se dijo, especulación de la que se espera sacar ventaja. El establecimiento de la diferencia sexual pone en marcha un juego de valoraciones imposibles y risibles sobre la feminidad. De Hesíodo a Simonides, incluyendo a Aristófanes, la mujer es un tropo, justo como lo señalaba Halperin.

Loraux partirá de la oración fúnebre expresada por Sócrates, en donde la mujer es quien imita a la tierra, y la leerá en relación con la historia del nacimiento de Erictonio, en donde la figura de una diosa virgen es quien toma el papel de engendradora de todos los atenienses. No se trata de cualquier mujer, sino de una que no da a luz por su propio cuerpo. De hecho, no es una mujer mortal de la que se habla. Este nacimiento gira,

[119] Cfr. Real Academia Española, Estilar, *Diccionario de la lengua española* (22.ªed,), 2001.Consultado en http://dle.rae.es/?id=GXXJSWn|GXb03kR

curiosamente, en la imposibilidad del encuentro sexual. La historia cuenta el intento de Hefestos de violar a Atenea, esta acción no culmina, y el semen del atacante cae en la tierra en la que ocurre la escena. La doncella se mantiene virgen, mientras que la tierra es preñada involuntariamente. En medio de todas estas ocurrencias peculiares tiene lugar el nacimiento del primer ateniense, Erictonio.

Es notable, como lo señala Loraux, que el epónimo de «atenienses» conserve el vínculo con el nombre de la diosa griega y no con el de aquel primer nacido en dicho territorio. La razón es que será la doncella virgen quien cuide y proteja al recién nacido. La tierra da a luz a Erictonio, pero él es entregado inmediatamente a los brazos de Atenea. Así, ella realizará las funciones de nodriza, niñera, padre y madre. La mujer a la que venerarán los atenienses será aquella bondadosa y pura, que rechaza tanto el matrimonio como, de alguna forma, la maternidad, pero preside el buen camino de estas instituciones en la ciudad[120]. Además, la proveniencia y el origen de esta mujer inmaculada están desligados de la procreación femenina. Ella nace de la frente de Zeus por partogénesis. Es la diosa sin madre que se convierte en la mujer imposible, procreada y parida por un hombre, además de virgen eterna que es capaz de velar por los hijos de Atenas. Su padre, según narra la mitología, se tragó a Metis, esposa y supuesta madre de Atenea, cuando ella estaba embarazada. Metis había confesado a Zeus que ella era capaz de parir hijos mucho más poderosos que los de él, por lo que antes de que ese destino se cumpliera decidió tragársela.

Todo se dibuja como una gran escena en donde el miedo al poder de lo otro, de lo femenino, debe ser sometido bajo diversos movimientos narrativos que se constituirán

[120] Cfr. Loraux, N., *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes, op. cit.,* p. 12.

posteriormente en ideológicos y políticos. Como ya se dijo en líneas precedentes, el deseo de los griegos de producirse a sí mismos sin intervención de las mujeres se encontrará en el seno de la política ateniense. Esta mujer en el origen es una mujer imposible en el plano de los humanos. Ella es, de alguna forma, mandada y producida para mantener las cosas en orden. Nace armada como una especie de artificio que brinda seguridad a los mortales.

Prosigamos con la historia. Atenea se conserva virgen, y es la tierra, *Gaia*, quien da a luz a Erictonio. Como bien menciona Loraux, no es que los griegos crean que verdaderamente nacen del suelo, sin embargo, la tierra de nacimiento será un garante de su ciudadanía. El verdadero poder procreador viene de *Gaia*; ella es quien dota de un hijo a esa mujer ideal y virgen, a esa diosa que debería ser la única feminidad posible. Recordemos la oración fúnebre en voz de Sócrates: «la mujer imita a la tierra» y entonces ese poder no es de ella, la rebasa. De hecho, frente a todo este reconocimiento de la maternidad femenina y de esta diosa que dará nombre a los atenienses, se pueden leer, al mismo tiempo, toda una serie de discursos que determinan y someten la figura de la mujer. Las mujeres como Atenea o Diótima, que tienen un lugar privilegiado en los textos, son mujeres diferentes que parecen extrañas a una cierta raza de mujeres sobre la que se especula en el texto hesiódico y homérico.

Las mujeres tienen una raza diferente. Entre los mortales podemos distinguir la raza de los hombres y las de las mujeres; esta última se autorreproduce para mantenerse separada de la de los hombres. Las mujeres aparecen como una especie de plaga necesaria enviada para traer a luz a los hijos. La mujer reproductora se hace indispensable para los hombres, pero tiene otra naturaleza. En virtud de lo anterior, ella siempre aparece como una figura suplementaria y un instrumento de ruptura. Loraux menciona: «la mujer separa a la hombres de los dioses, aún más, ella los separa de sí mismos, introduciendo la

sexualidad, asimetría de lo mismo y de lo otro»[121]. Es por ello por lo que Atenea mantiene la seguridad negándose a la unión sexual, ella resguarda la seguridad masculina. No seguiremos el extenso y detallado análisis que Loraux realiza sobre estos rasgos en diferentes textos griegos, sin embargo, nos gustaría recalcar el carácter diferencial que existe en el origen de esta apropiación de la procreación femenina por parte de los griegos, y específicamente en Platón.

Es decir, en el ejercicio de esta apropiación de la procreación femenina se llevan a cabo dos estrategias. Por una parte, se adjudica el poder de engendramiento femenino a la tierra, a la diosa Gaia, desplazando así la fuente de poder femenino, aunque «reconociendo» la capacidad procreativa femenina. Por otra, se ejerce una sobresignificación de la mujer que presenta dos facetas. La primera dibuja a una mujer modelo, virtuosa, ya sea la que rehúsa la unión sexual o aquella que es una buena esposa, mujer modelo para todos los hombres[122]. La segunda faceta especula acerca de la verdadera naturaleza de la mujer, una raza que no nace bajo los mismos valores que los hombres. En la *Teogonía* de Hesíodo, nos recuerda Loraux, las mujeres aparecen como un artificio, una encarnación del mal de los hombres (lo que nos remite también a Pandora). Ellas no tendrán un espíritu, y estarán más cercanas tanto al artificio como a la animalidad. La mujer será animalizada y de acuerdo al animal con el que esté relacionada dependerá su grado de maldad. La raza de las mujeres será en sí misma heterogénea sin unidad y sin comunicación.

No es raro, a partir de lo anterior, que la mujer no tenga voz en los diálogos

[121] Cfr. Loraux, N., *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes, op. cit.*, p. 69.
[122] Cfr. Loraux, N., *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes, op. cit.*, p. 109.

platónicos, o que se busque apartarla de los lugares donde estos tienen lugar. Este doble juego de elogio y sanción será repetido infinitamente por los griegos (y no solamente por ellos). Es así como la «simple» inclusión de Diótima en un diálogo como aval de la procreatividad femenina responde a toda una tradición cuyo deseo es procrearse a sí misma y a sus instituciones, sin la intervención de ese otro sin voz con el cual no se desea tener una relación.

Leer a la par el texto de Halperin y Loraux nos permite entender mucho sobre la construcción de un imaginario erótico-político en donde el papel de las mujeres es prácticamente anulado. Lo precedente podemos comprenderlo mejor cuando pensamos en la definición de ciudadano. Esta se encuentra en el corazón de las representaciones atenienses de la división de los sexos. La ciudadanía se concibe en razón de lo que los griegos llamaban la *andreia*, así como en relación con su parentesco, y este a partir de la pertenencia a la tierra. Loraux se da cuenta de que ni ciudadano ni ateniense se dicen en femenino.

Así, como bien señala Halperin, la estrategia platónica no es para nada simplista, sino que supone una serie de movimientos que van más allá de un mero robo simbólico de la autoridad procreativa de las mujeres:

> «Pues la apropiación platónica del Otro no opera solo desconociéndolo, sino construyendo al "otro" como una versión enmascarada del mismo — o, utilizando el lenguaje de Julia Kristeva, opera construyendo un "pseudo-

otro”»[123].

De esta forma, la voz de Diótima cuando habla no lo hace para dar voz a las mujeres, sino para silenciarlas. Los griegos hablaron por ellas y, a la vez, las hicieron guardar silencio. Hablar por el otro en un falso reconocimiento de su otredad. En el fondo, esta escena de familia que estamos narrando busca establecer un único origen. Esta instauración de la ciudadanía y autoctonía griegas se realiza a través de un juego de sustituciones, en donde algunas de estas serán omitidas en pro de la unidad del nacimiento. Como ya hemos dicho, primero Gaia entrega a Erictonio a los brazos de Atenea: la madre tierra cede su lugar a la madre virgen. Engendramiento por error en donde la diosa guerrera se hará cargo de quien por intención debía ser su hijo; ella se vuelve madre, nodriza, padre. Ahora bien, en esta transferencia de una madre a otra, un movimiento se dibuja por debajo. Este convierte a la tierra en origen político: la madre tierra se transforma en *patris*. Atenea representa la figura de quien cuidará de esa patria, de esa autoctonía.

La politización del suelo, su conversión en un suelo cívico, destituye no solo a la mujer sexual por una nodriza virgen, también desplaza a la madre tierra por la paternidad de la ciudadanía. Este juego de suplementos en el origen de los atenienses, en el origen del propio Platón, se realiza en virtud de ese deseo que hemos recalcado, la autoprocreación de los hombres por los hombres. Un único origen es el que importa: el padre. Suelo cívico convertido en patria y el padre como la única fuerza procreadora.

—Yo, como tu padre, soy en realidad todo el origen, el único origen—.

Este último movimiento que hemos señalado aquí, también puede comprenderse a

[123] Halperin, D., *¿Por qué Diótima es mujer? El eros platónico y la representación de los sexos, op. cit.*, p. 65.

partir y dentro de la exigencia de Loraux por repensar, en la oración fúnebre del *Ménexeno,* la frase «no es la tierra la que imita a la mujer, sino la mujer la que imita a la tierra». Afirmación repetida por los historiadores y lectores griegos donde se liga la maternidad femenina a la tierra sin más, olvidando la sintaxis misma de la frase y anulando con ello la complejidad de la misma[124]. Loraux dirá que la cuestión mimética de la fecundidad de la tierra y la de las mujeres puede leerse en clave de los «debates sobre el arte y la naturaleza»[125], que es otro «modo de volver a arrojar sobre la mujer el (debate) de lo natural y lo artificial»[126].

Loraux leerá lo que se ha escondido en una tradición que interpreta esta frase sin hurgar en el embrollo de la relación entre mimesis y fecundidad. Así, en la oración se lee: «no es *la tierra* la que *imita*», y ahí, poniendo atención al orden de la proposición, dice Loraux, hay algo importante que notar en «*la tierra imita*»:

> «Pero deslizar la *mímesis* en el enunciado en forma de denegación ("no es *la tierra* la que *imita*"), reinstala —con ayuda del orden de la proposición— a la tierra en su posición de primer sujeto de la actividad mimética y, si la mujer es rápidamente sustituida por la tierra en el papel del sujeto, para todo lector un poco exigente el mal ya está hecho: la imitación femenina no es más que secundaria y derivada con respecto a la Imitación originaria, afirmada por un instante bajo negación, pues únicamente la tierra está

[124] Cfr. Loraux, N., «Por qué las madres griegas imitan, según se dice, a la tierra» en *Mito y política en Atenas. Nacido de la tiera,* Buenos Aires, Ed. Cuenco de Plata, 2007, pp. 131-146.
[125] Loraux, N., «Por qué las madres griegas imitan, según se dice, a la tierra», *op. cit.*, p. 145.
[126] *Idem*.

secretamente acreditada»[127].

Loraux continúa y se pregunta ¿porqué realizar la lectura con desatención a la letra del texto? ¿qué necesidades o *porqués* son argüidos para hacer esto? En principio, una respuesta sobre lecciones oficiales: «porque en toda situación es propio de lo humano imitar a la divinidad; los mortales, en sus alumbramientos solo pueden copiar a la Tierra»[128]. Posición cómoda que respeta el *arkhé* como origen de ley. Incuestionable: «... la frase se volvió la expresión anónima de una verdad que se confunde con el origen mismo. Una palabra doblemente originaria, pues trata del *arkhé* del que ella precisamente proviene»[129].

No obstante, hay un *porqué* relacionado con lo que hemos esbozado en este apartado. Las mujeres no imitan, *deben* imitar a la tierra: «*porque* lo contrario sería peligroso —es necesario entonces proscribirlo»[130]. Proscribir supone exiliar a alguien de un territorio, pero no de cualquiera, sino de la *patria,* por causas políticas. La mujer es solo un medio, figura suplementaria que funciona como mediación (técnica, podríamos decir, por la naturaleza artificial de la mujer) para que *lo mismo* se transmita y se perpetúe. Es decir, para que la semilla del padre se comunique intacta. Así, el mecanismo que permite dicha transmisión debe estar asegurado por una *physis* autorizada que legitime el procedimiento; la *madre-tierra* es ese relato creado por los griegos para resguardar la repetición y la transmisión de su herencia. Volveremos sobre esto en el segundo capítulo de este texto.

[127] Loraux, N., «Por qué las madres griegas imitan, según se dice, a la tierra», *op. cit.*, p. 146
[128] *Idem.*
[129] Loraux, N., «De Platón a Bachofen y más allá» en *Mito y política en Atenas. Nacido de la tiera,* Buenos Aires, Ed. Cuenco de Plata, 2007, p. 158.
[130] Loraux, N., «Por qué las madres griegas imitan, según se dice, a la tierra», *op. cit.*, p. 146.

1.4 Hablar por el otro

Pero los gestos de apropiación e identificación de este nuevo *eros* homosexual no se comprenden solo respecto a la estrategia de cooptación de la procreatividad femenina, sino que, en general, tienden a pensar cualquier diferencia bajo la figura de lo mismo. La purificación del *ethos* homoerótico de la Grecia Clásica por parte de Platón reinscribe y repite tanto un imaginario como un deseo en donde el *eros* es homosexual. Pero ya lo dijimos con Kristeva, habría que entender homosexual como la puesta en marcha de un apetito de homologación. No únicamente de los sexos y de la diferencia sexual, sino del carácter *otro* del amado. Si la dialéctica es la estrategia y el medio por el cual ocurre la procreación de este amor, esto es así porque en virtud del método se puede hablar por el otro.

Así, Kristeva cuestionará la transgresión e inversión del esquema dominante-dominado que regía la lógica del amante y el amado criticada por Platón. La inquietud que le hace seguir esa pista es la sensación de que esa aparente simetría de la erótica platónica es solo un disfraz que intenta justificar el delirio maníaco del amor en aras de lo divino y lo ideal. Esta indumentaria reviste de pureza al sometimiento, de razón suficiente —el otro ha cedido, yo no lo he obligado a tomar el camino recto—. Ennoblecimiento de la relación erótica, y violencia que será comunicada, ya no mediante el semen corporal, sino a través de la simiente líquida de la voz que buscará inseminar para dejar estéril.

—Ámame a mi manera, ámame sin el riesgo de romperme el corazón. Ámame sin exceso. Si me amas déjame tener el control—.

Para Kristeva esa voz fraternal, cuyo paradigma es la pasión desbordada convertida

en amistad, no será más que un desplazamiento en la forma de la lógica dominante-dominado. Ya hemos observado cómo Sócrates en el *Fedro* reprueba tanto el discurso como la actitud equivocada de Lisias frente al amor. En este diálogo el amor está guiado por la bajeza del deseo que le hace al amante engañar al amado para que le conceda sus favores. Tergiversando la verdadera naturaleza del amor, su carácter bueno y verdadero esencialmente, Lisias pretende aconsejar sobre el amor con autoridad, pero sin saber. De esta forma, afirma que es mejor dar nuestros favores a quién no nos ama; identificando el amor con la seducción y el hechizo fácil. El discurso sostenido por Lisias ve en el amor no un camino de elevación, sino la perversión de un erotismo maníaco.

Platón en voz de Sócrates atacará dicho discurso y dirá, como hemos mencionado, que el *eros,* como una fuerza y un poder, debe ser dirigido para comprender y vislumbrar su naturaleza purificante. Esta dirección debe ser impuesta por uno mismo y con ayuda del otro, para que nos permita ver en él lo puro que hay en nosotros. Una cierta violencia, pero justificada en función de la esencialidad. Kristeva afirmará que este movimiento es el ennoblecimiento de la dominación fálica [131] reafirmada en la concepción del *ethos* homoerótico de la Grecia clásica. Este sometimiento corporal, carnal, sexual será cambiado por el control de las almas a través del discurso. Controlando el exceso que es el amor y dirigiéndolo hacia su idealización. La nueva forma de control y sometimiento vendrá dada en el *eros* platónico por la educación y la filosofía.

Hemos visto ya, y nos lo recuerda nuevamente Kristeva, que en la propia base del discurso filosófico, amor y alma son disociables. El programa filosófico platónico, su metafísica como superación de lo sensible, como modelo que permite la construcción de

[131] Halperin, D., *¿Por qué Diótima es mujer? El eros platónico y la representación de los sexos, op. cit.*, p. 57.

una *polis* justa, comporta una deontología del placer que vendrá dada por un *ethos* implícito en su concepción erótica. Por amor a la sabiduría será necesario controlar tanto el cuerpo como el discurso, recordémoslo: un cuerpo elevado, erecto hacia lo alto, por la cabeza, *da capo,* desde la cabeza encauzado, buscando ascender aún a expensas de sí mismo. Ningún hombre haría algo en contra de su propio gozo, *a menos que,* hubiese una recompensa mayor por ello. El amor a la sabiduría no será un camino explícitamente satisfactorio, sin embargo, valdrá la pena. Habrá que creer al padre. Y esto es así porque aparentemente el amor, tal como lo concibe Platón, es una acción simétrica. La procreación en la belleza será una consecuencia compartida: un engendramiento libre.

Aunque, como afirmará Kristeva, este padre al que hay que creer, nos ama de antemano sin pedírselo, como Sócrates. Este, por su virtud y su recto camino, tiene la capacidad y facilidad de amar a los jóvenes *per se*. Sócrates es la figura de aquél que por amor a la sabiduría tiene la capacidad de darse en el diálogo, de ofrecerse como espejo para que el otro se encuentre.

Ahora bien, uno de los factores medulares que permite sostener una forma simétrica de *eros* es el cambio de su comprensión como deseo de posesión a deseo de procreación. En el *Banquete* Diótima pregunta a Sócrates qué es lo que desea el amante de la belleza; a lo que él responde: poseerla. La pitonisa marca un equívoco en las palabras de Sócrates, señalando que el *eros* no tiene como fin la posesión de la belleza, sino el nacimiento y procreación de esta[132]. El paso de la posesión a la procreación hace entrar al *eros* en una nueva dimensión que ennoblecerá su finalidad y abrirá su forma político-pedagógica.

[132] Halperin, D., *¿Por qué Diótima es mujer? El eros platónico y la representación de los sexos, op. cit.*, p. 40

También, como Dover afirma[133], puede leerse la necesidad de procreación de los hombres como una ampliación de la teoría de la inmortalidad de Platón: frente al deseo sensible, enfocado y finalizado en los cuerpos a través de su posesión, el amor como procreación busca hacerse inmortal en esta vida a través de su prole. Una escena de familia tendrá lugar a partir de esta consideración.

La fecundidad como una característica de los hombres demanda y exige la procreación[134]. Además, en cuanto tal, introduce en el hombre, en el animal mortal, un principio de inmortalidad. Este poder fecundante, de acuerdo a la naturaleza de los hombres, será en algunos más fecundo según el cuerpo —por lo que preferirán a las mujeres y procrearán con ellas hijos—. Por otro lado, existen aquellos que son fecundos según el alma; éstos preferirán a los hombres y verán a las almas como los lugares más fértiles desde los cuales concebir y dar a luz. Estos hombres buscarán, entonces, hacer a las almas concebir lo que les es propio:

> «El conocimiento y cualquier otra virtud, de las que precisamente son procreadores todos los poetas y cuantos artistas se dice que son inventores. Pero el conocimiento mayor y el más bello es, con mucho, la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es mesura y justicia»[135].

En esta división de dos tipos de fecundidad puede leerse implícitamente, como lo sugiere Robin, las etapas de iniciación del amor, que deben ser entendidas de manera ascendente:

[133] Dover, K. J., *Greek Homosexuality,* Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 160.
[134] Robin, L., *La théorie platonicienne de l'amour*, París, F. Alcan, 1908, p. 155.
[135] Platón, *Banquete, op. cit.*, 209a-b.

1) Desde la juventud: la atracción y la tendencia a los cuerpos bellos. A partir de esta atracción, se buscará producir bellos discursos que reflejan el objeto de deseo. Observando la belleza de un cuerpo particular, los hombres podrán darse cuenta de que la belleza de los otros cuerpos es como la hermana de la primera. De esta forma, sería un error concebir la belleza en referencia a una en particular, por el contrario, habría que comprender que la belleza de todos los cuerpos es una y la misma.

2) Un segundo grado consistiría en concebir la belleza del alma como mucho más estimable que la del cuerpo. En consecuencia, si alguien encontrase un alma bien dotada pero acompañada de una belleza mediocre, dicho hombre sería amoroso y se esforzaría en producir en ella discursos que permiten a los jóvenes volverse mejores. Tal como lo hace Sócrates, buscando procrear y procrear-se en la belleza.

3) El iniciado en las artes amatorias forzosamente es llevado a considerar la belleza en las ocupaciones y en las leyes, por lo que la belleza de los cuerpos frente a la de estas valdrá poco.

4) Posterior a las ocupaciones, el espíritu del amante se eleva sobre las ciencias y logra observar, a su vez, una belleza común a todas.

5) Por último, la etapa suprema, producto del amor bien dirigido en las regiones superiores, es aquella en la que puede intuirse la Belleza en sí misma, es decir, el Bien en sí mismo[136].

Este modelo escalonado en los asuntos del *eros* corresponde con el modelo de ascensión de conocimiento propuesto por Platón. De hecho, no puede comprenderse uno sin el otro. Por una parte, aquellos que logren superar el primer estadio serán los que

[136] Robin, L., *La théorie platonicienne de l'amour*, *op. cit.*, p. 21-23.

consideren más estimable la fecundación del alma que la del cuerpo. Recordemos que en el *Teeteto* el propio Sócrates se define a sí mismo como: «una partera y representa su método dialéctico como una técnica para dar a luz las ideas de otras personas»[137].

La posibilidad de esta ascensión erótica implica siempre la relación con otro vínculo que, en primera instancia, se experimenta de forma sensible, y posteriormente a través de un placer superior que se regocija en la palabra. Al igual que en el método del saber, la fecundación de las almas ocurre en el diálogo, en la puesta en común de las opiniones y en el deseo de encontrar aquello que hace que algo sea. La oposición dialéctica es un paso determinante en la amistad platónica, así como en su concepción de un *eros* ennoblecido y más allá de la posesión.

Cambio de perspectiva en el *ethos* convencional de la Grecia clásica, decíamos. No obstante, Kristeva duda de que esta nueva relación erótica ennoblecida carezca de una dosis de violencia o de sometimiento y, entonces, que la inversión platónica solo lo sea *aparentemente*. Para ella, la dialéctica como oposición de discursos sería la trasposición de esa violencia en una tarea más noble, aunque dicho movimiento no logrará ocultar o eximir a la relación erótica de un cierto proceso de dominación. Pero ¿cuáles son los elementos que le permiten a Kristeva sostener esto? Intentaremos hacer un esbozo.

En primer lugar, habría que apuntalar la exigencia de la forma dialógica en la dialéctica platónica como método de ascensión a la sabiduría. El diálogo es elegido por Platón como el formato adecuado para la posibilidad de la procreación en la belleza de los discursos. Esta elección, sin embargo, no responde a una cuestión secundaria, sino que el estilo literario elegido se vuelve un asunto primordial para el conocimiento filosófico. En

[137] Halperin, D., *¿Por qué Diótima es mujer? El eros platónico y la representación de los sexos, op. cit.*, p. 41.

su afán de que la *polis* griega se encuentre formada por hombres libres que dirijan su mirada hacia la verdad, Platón desea que la adopción del método dialéctico, como una forma de procrearse en la belleza y perseguir el bien, no sea a través de un adoctrinamiento:

> «Frente a la comunicación directa de doctrinas que saturan el alma de múltiples conocimientos y hacen intratables a los que se apropian con rapidez de esa henchida sabiduría […] que se amplía incontrolablemente cuando entran en juego los escritos, y su difusión ilustrada de la cultura, se yergue la exigencia de que la expresión filosófica incorpore su inexpresividad directa. Enseñar filosofía, o mejor, que la filosofía enseñe, pide que el discurso que aquella movilice se rehúse a informar, y se limite a dar, al que oye o al que lee, una sugerencia o una evocación, una ironía, una pista a seguir»[138].

Ahora bien, este deseo de una comunicación indirecta y la necesidad de establecer un distanciamiento frente a la transmisión de conocimiento como un mero informar buscan instaurar una visión ideal de una comunidad de amantes de la sabiduría. En lugar de adecuarse a la norma y a la instrucción de la doctrina, se pretende únicamente dar un pista a seguir, un indicio de camino, una sugerencia.

—No te exijo que me sigas, solo te sugiero que lo hagas. Pero, si no lo haces, me romperás el corazón—.

[138] Peñalver Gómez, P., *Márgenes de Platón: la estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, *op. cit.*, p. 101.

Platón intenta salvar la imposición a través del diálogo en condiciones de libertad. Además, el objetivo del diálogo, que normalmente podemos contextualizar como un «rodeo» respecto al tema que se discute, no es: «instruir sobre un asunto determinado, por importante que sea, sino hacernos más dialécticos en todos los temas»[139]. Una vez más «el diálogo pretende formar más que informar»[140]. Lo que se enseña pues, no son unas doctrinas fijas e inflexibles, sino una manera de guiarse a través del pensamiento y el lenguaje, una guía para andar el camino. El problema de estas enseñanzas u orientaciones es que suelen traer demarcado el camino (o los caminos) de antemano. Otra vez, repetido y diferido, el deseo de homologación. *Economímesis,* lógica del andar: regla de administración de un trasiego, aquí, entre lo mundano y lo divino[141].

El dialéctico enseña, precisamente, que no es lo mundano lo que demanda atención. Por este motivo, incluso en la política, la que es de carácter ideal difiere de los asuntos administrativos de la *polis*. Ahora bien, lo que distingue un diálogo de una simple conversación o el simple cruce de opiniones es: «la presencia y la operación de un director o conductor del diálogo»[142]. No se trata, pues, de un inocente encuentro de pareceres opuestos o no entre sí, sino de la posibilidad de ejercer, por delante, una guía. Conducción que no se ha demandado y, sin embargo, es operada. ¿Quién guía? Esto es, ¿quién es el elegido que no solo puede, sino que sabe y debe ejercer el papel de director? ¿Quién le ha

[139] Peñalver Gómez, P., *Márgenes de Platón: la estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, *op. cit.*, p. 103
[140] *Idem.*
[141] *Economímesis* es el nombre de un texto de Jacques Derrida en el que trabaja la lógica de intercambio económico que mantiene «esquemáticamente» el paso entre los ámbitos de la necesidad y la libertad en la Crítica *del Juicio* de Kant. Dicha lógica supone la administración de una regla de paso entre esos dos ámbitos. Aquí nos ha parecido pertinente mencionar, descontextualizar la noción de economímesis a nuestro tema para señalar cómo este *camino sugerido* supone una economía y una gestión de los esfuerzos y de los gastos dada de antemano, que se deberá seguir con miras a la *mimesis* virtuosa, con la finalidad de honrar al maestro y al padre. Derrida, J., «Economímesis» en *VV.AA., Mimesis des articulations*, Paris, Flammarion, 1975.
[142] Peñalver Gómez, P., *Márgenes de Platón: la estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, *op. cit.*, p. 109

otorgado ese derecho?

Sabemos que en los diálogos platónicos normalmente el conductor, el elegido, el guía, el maestro por excelencia es «Sócrates» (y aquí estaría de más decir, el «Sócrates de Platón»). Este papel que le es dado, y que él ha tomado, remite no solo a una «referencia histórica o un homenaje»[143], sino que constituye un momento estructural de los diálogos platónicos. Gundert, citado por Peñalver, mencionará dos facetas que presenta este conductor. De un lado (o con un ojo, si se quiere):

> «mira al personaje con el que habla, se hace cargo, por así decirlo, del mundo de representaciones en que se halla inmerso, e intenta llevarlo lo más lejos posible, pero sin imponer nada, sin hacerle violencia intelectual; la otra cara mira al *eidos*, a la verdad, en último término al bien, como clave última de la dialéctica»[144].

La cita continúa y Gundert concluirá que finalmente la función del conductor es la de medir distancias, no solo las de él con su interlocutor, sino sobre todo, las existentes entre la disponibilidad del interlocutor y la verdad. Por esta razón, recordemos lo que ya hemos mencionado en el *Fedro*, el verdadero retórico no es solo quien conoce sobre el tema que habla, sino aquel que es capaz de conocer bien los distintos tipos de almas con los que entabla un diálogo.

El diálogo *tiene lugar* y en ese sentido, nos recuerda Peñalver, configura una escena. Este acontecimiento tiene una finalidad, busca representar el camino, la marcha del *logos*

[143] *Idem*.
[144] Peñalver Gómez, P., *Márgenes de Platón: la estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, *op. cit.*, p. 110.

filosófico en medio de una conversación cotidiana, de una «escena empírica», como lo muestra el marco que se describe, regularmente, al inicio de los diálogos platónicos. La ocurrencia, el *kairos,* el momento oportuno o adecuado para que la ascensión tenga lugar es posible gracias al guía que transforma la mundanidad de la conversación en un proceso de ascensión hacia lo más alto. Gracias al conductor, que es a la vez un elegido, el *logos* puede aparecer en el mundo de las apariencias e incluso salir victorioso e intacto del paseo.

La posibilidad de la doble mirada del maestro que traza y guía en el camino viene dada por un don divino, en la forma de una voz que obliga a los hijos a mirar hacia lo alto. Dicho don tiene que ver con la luz, aquella que le ha permitido al maestro despertar del sueño de las sombras. La vigilia obtenida lo apremia a despertar a los soñadores que se creen despiertos[145]. Esa es la tarea del conductor. También lo es permitir que el *logos* salga bien librado en el diálogo, como si se tratase de un héroe que consigue vencer las vicisitudes del devenir[146].

Este tocado por la luz, decíamos, es un elegido: predestinado que busca transmitir esa manera determinada de andar el camino; aquel que quiere y debe eternizar, difundir infinitamente el mensaje del más allá. La diferencia entre sueño y la vigilia, como estados en los que se encuentra el hombre, establecerá una jerarquía respecto a las alturas. Una vez más se trata de una cuestión de distancias: cerca o lejos de la luz.

—Yo sé que estoy despierto mientras tú sueñas (me lo dijo una voz de más allá). Créeme, estás soñando. Ven, despierta, ve lo que yo veo; es bello, bueno y verdadero—.

El maestro enseña desde un lugar diferente, en un estado de lucidez que le permite la autoridad, su nombre de maestro, su título. Este último, no lo olvidemos, le fue dado. Su

[145] *Ibidem*, p. 22
[146] Peñalver Gómez, P., *Márgenes de Platón: la estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, *op. cit.*, p. 106

figura, su vigilia y su saber lo autorizan a introducir un zumbido molesto en los que sueñan plácidamente con los ojos cerrados. De esta forma, se produce una fisura, un quiebre en la cotidianidad de dichos soñadores. Estos se mueven en la esfera de la opinión común, en donde lo que reina es la mezcla y la confusión:

> «Hace falta estar muy despierto para poder soñar en la idea, en la naturaleza de cada cosa. Identificar lo propio o lo específico de cada cosa supone una intensificación de la vigilancia o de la vigilia, para atender a lo que diferencia cada cosa en su idea, en su constitución específica, de las demás ideas, y del cuerpo en que confusamente se inscribe, y de las acciones que lejanamente la imitan»[147].

Se trata primero, entonces, de hacerles abrir los ojos. ¿Cómo hacer esto sin violencia?, ¿sin la violencia de la luz que ciega, que molesta desde el primer haz que entra en contacto con el globo ocular? ¿No era el diálogo una acción simétrica, en condiciones iguales: *ethos* erótico donde nadie recibía o daba más que el otro?

Dijimos que el maestro, el guía, el filósofo, debe despertar a los soñadores. Esta exigencia, este deber, concierne a la capacidad del filósofo en las cuestiones políticas. La orientación de la verdad, la demarcación del camino como la tarea del conductor, constituye un elemento fundamental en la constitución de la *polis* griega de acuerdo a Platón. Por eso, dicha instrucción: «ha pasado a ser decisiva en la tarea política del

[147] *Ibidem,* p. 23

filósofo»[148].

Ahora bien, no bastará que despierten. No será suficiente, en primer lugar, porque ellos dan por real y verdadera la opinión común. Estos que se mueven en la confusión de las apariencias andan con tropiezos y dirigen su vida con una «seguridad sonámbula»[149]. Dicha seguridad incluso los convierte en «violentos defensores de sus certidumbres»[150], frente a lo cual, el filósofo «habrá de ejercer activamente su estado de despierto»[151].

Sin embargo, este ejercicio activo del filósofo es una cuestión de sugestión, de sugerencia, y no de imposición, *aparentemente.* Nadie nos obliga a tomarnos la cura, «pero si no la tomas seguirás estando enfermo». Esto es solo una advertencia. El despertar a la razón no es una acción directa sino un rodeo que inquieta y asedia al otro, introduciéndolo en un «estado de obnubilación, de vértigo, de mareo»[152]:

> «¡Ah... Sócrates! Había oído yo, aun antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que problematizarte y problematizar a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones. Y si se me permite hacer una pequeña broma, diría que eres parecidísimo, por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca, y me

[148] Peñalver Gómez, P., *Márgenes de Platón: la estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, *op. cit.,* p.22.
[149] *Ibidem,* p. 23.
[150] Peñalver Gómez, P., *Márgenes de Platón: la estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, *op. cit.,* p. 23.
[151] *Idem*.
[152] Peñalver Gómez, P., *Márgenes de Platón: la estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, *op. cit.,* p. 24.

> parece que tú ahora has producido en mí un resultado semejante. Pues, en verdad, estoy entorpecido de alma y de boca, y no sé qué responderte»[153].

Ese no saber en el que se coloca al otro, el estado de vacío en el que se le deja, puede inducir a la confusión absoluta. Por esta circunstancia no es suficiente despertarlos, se trata también de procurarlos, de amarlos. Sócrates es el que se problematiza, el que se acosa a sí mismo —una voz lo asedia—, y lo empuja a problematizar a los demás. Él mismo afirma conversando con Menón, quien lo ha comparado con el torpedo, que solo acepta dicha comparación si este pez se ve a sí mismo como entorpecido. Estos elementos y señalamientos pretenden, una y otra vez, re-marcar el carácter noble del diálogo, de la labor dialéctica y de la visión procreativa del *eros* platónico. Nada de gratuidad en estos pasajes, por el contrario, se les traza y subraya una y otra vez, por aquí y por allá; quizá hasta inconscientemente. Obsesión incisiva que pretende adelantarse al objeción, diciendo: «no dudes que hay simetría, somos iguales».

Y, sin embargo, es el maestro Sócrates quién en los diálogos platónicos detenta el poder de guiar. La verdad demanda, al igual que el *logos*, un mediador. Este será siempre aquel que ha sabido buscar en sí mismo, mirar con los ojos del alma lo divino que hay en él, es decir, quien está capacitado para la filosofía. La mediación ejercida estará más allá, sostiene Platón, de cualquier adoctrinamiento; esta es un asunto de método y no de posiciones, de tesis: «[…] el ejercicio del *logos* no es el logro de una determinada definición o de una elemento doctrinal; es más bien la elevación del *logos* a una metódica

[153] Platón, *Menón*, Diálogos Vol. II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo, Introducción, traducción y notas de J. Calonge Ruíz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J.L. Calvo, Madrid, Gredos, 1983, 80ab.

general que le permita al alma ser «más dialéctica en todas las cosas»[154].

Sócrates no dice la verdad como un todo, no porque no quiera o no deba, sino porque no la tiene[155]. Él no la comunica abierta ni claramente. Su lenguaje no es directo porque este, gracias a su propia naturaleza, obnubila y ensombrece lo que se transmite. Y, aunque no tenga la verdad como un todo, la tiene. Él se encuentra en su camino: ha sido elegido. No solo por esa voz que le habla y lo incita, sino que es el escogido por Platón como el mediador en sus diálogos.

La figura del mediador será insustituible en la dialéctica platónica. De hecho, esta se vuelve impensable sin dicho elemento. Ahora bien, si la dialéctica no tiene que ver con ninguna doctrina, pero dicho método es ideado dentro de una: ¿cuáles son las relaciones que se establecen entre el método dialéctico y las propias afirmaciones filosóficas platónicas? ¿Es posible leerlas por separado? Mejor aun, ¿se puede asumir el método sin creer primero en el relato del origen?

Desde lo que hemos esbozado aquí, el método está preñado de las asunciones platónicas, y la lectura y revisión de este nos envía a ellas constantemente. No se trata de que no se pueda hacer otra lectura de la dialéctica, se trata de reconocer que el entramado, el tejido del texto platónico nos lleva hacia esos lugares y tesis filosóficas. Patricio Peñalver señala respecto a esto que «la esencia metódica del saber platónico» se resiste a ser reducida como un cierto corpus doctrinal, apelando a que método es no solamente camino, sino también: «errancia, rodeo, excursus, avance incierto, retroceso a una

[154] Peñalver Gómez, P., *Márgenes de Platón: la estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, *op. cit.,* p. 25
[155] Cfr. Bossi, B., *Saber gozar: Estudios sobre el placer en Platón*, *op. cit.*, pp. 184-185.

encrucijada»[156]. No obstante, como él mismo afirmará después, lo que exige la dialéctica platónica no es la transmisión de un conocimiento doctrinal, o una enseñabilidad dogmática, sino la: «exigencia de un tiempo real, el del diálogo, en que el saber se deshace y se rehace en la medida exacta en que el interlocutor pueda estar a la altura de la inquisición dialéctica en curso»[157]. Esta exigencia, sin embargo, es articulada desde un privilegio que Platón ha otorgado a la voz viva dentro de su corpus textual. Una y otra vez, método y posiciones son reenvíos de lectura. Lo que es cierto, y la cita de Peñalver lo remarca, es que algo siempre se escapa tanto en el diálogo de «cuerpo presente» como en la propia escritura platónica. Sin embargo, y quizá es lo que Kristeva señalaba, la filosofía platónica pone en marcha un deseo de sujeción y de control. Regresaremos a esto.

Para Platón la filosofía es sobre todo un ejercicio, andar un camino hacia la verdad. Esta no se enseña, como tampoco se hace con la virtud[158]; sin embargo, eso no significa, como lo veíamos más arriba, que algo que nos permita orientarnos hacia la verdad no sea transmisible. La cuestión de la comunicabilidad del saber es un tema importante y reiterativo en la filosofía platónica. Por una parte, lo hemos señalado ya, no hay acceso directo, y esto responde a la propia naturaleza tanto del lenguaje como de la mortalidad. Por otra, esta comunicabilidad no consiste en un proceso de: «llenar un vacío, algo así como derramar agua de una copa a otra, no consiste en satisfacer o saturar el hueco de las presuntas *necesidades* de saber con doctrinas en que el alma descanse»[159]; sino, al contrario, estriba en asediar, forzar y hacer estallar contradicciones en el alma «con la

[156] Peñalver Gómez, P., *Márgenes de Platón: la estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, *op. cit.,* p. 65
[157] *Ibidem*, p. 65
[158] Este es el tema que ocupa al *Protágoras.*
[159] Peñalver Gómez, P., *Márgenes de Platón: la estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, *op. cit.,* p. 65

violencia de la verdad»[160], para: «que mida la desigualdad entre su pensamiento y las cosas»[161].

Cabría resaltar aquí una frase: *con la violencia de la verdad*. Y entonces, la dialéctica requiere, llama a la violencia; se trata de hacer salir de su estado «natural» al alma dormida a través de la fuerza *extra-ordinaria* del *logos.* Este empuje, el forcejeo de un alma consigo misma, es provocado desde afuera, proviene de una fuerza más allá comunicada en el dialogo amoroso, a través de las palabras del amante. Pero no de cualquier amante, sino de uno que ha sido elegido previamente. Esta elección procede de un dar, de un don del más allá que designa al adecuado para la conducción del diálogo. Sin este *gift,* sin *lo que se da*[162], el guía sería un farsante, un sofista que encamina sin autoridad porque carece de luz, de la claridad que reflejan las cosas en su esencialidad.

El elegido ha sabido buscar y escuchar la voz interior que rememora la idealidad de lo que aparece en degradación en el mundo sensible. Ese *gift,* no es solo un regalo, un *presente*, también es un *veneno*. Nunca hay garantía de que el don, el regalo o el bien que se da no se transforme en veneno. Además, este don exige su transferencia, ser compartido con otros. Pero como ya lo decía Menón, el simple encuentro con Sócrates provoca un malestar que entorpece, al igual que el pez torpedo que con el simple contacto puede

[160] Peñalver Gómez, P., *Márgenes de Platón: la estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, *op. cit.,* p. 65
[161] *Idem*.
[162] Derrida, en *La diseminación*, apunta la discusión sobre la etimología del *gift* que aparece en *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss. La transcribimos aquí: «Se nos ha preguntado por qué no hemos examinado la etimología *gift,* traducción del latín *dosis*, a su vez, transcripción del griego *dosis*, dosis, dosis de veneno. Esa etimología supone que los dialectos alto y bajo alemanes habrían reservado un nombre culto a una cosa de utilización vulgar, lo cual no es la ley semántica habitual. Y, además, habría que explicar aún la elección de la palabra *gift* para esa traducción y el tabú lingüístico inverso que ha pesado sobre el sentido «don» de esa palabra en ciertas lenguas germánicas. En fin, el empleo latino y, sobre todo griego, de la palabra *dosis* en el sentido de veneno prueba que también entre los antiguos hubo asociaciones de ideas y reglas morales del tipo de las que describimos. Hemos acercado la incertidumbre del sentido de *gift* a la del latín *venenum,* a la de *filtron* y *fármacon*; habría que añadir la aproximación *venia, venus, venenum* de *vanati* (sánscrito, agradar), y *gewinnen*, *win* (ganar)». Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, pp. 198-199.

causar una descarga eléctrica paralizante. La comparación no es una cuestión trivial. El poder de Sócrates es altamente peligroso y venenoso, él deberá administrar la dosis correcta, tendrá que estar pendiente del presente, de lo que da, para poder corregir, en caso de que sea necesario, el camino:

> «Lo que hay de común, en todo caso, entre el habla socrática y la poción venenosa es que penetran, para apoderarse de ella, en la interioridad más oculta del alma y del cuerpo. El habla demoníaca de ese taumaturgo arrastra a la *manía* filosófica y a transportes dionisíacos (218b). Y cuando no actúa como el veneno de la víbora, el sortilegio farmacéutico de Sócrates provoca una especie de *narcosis,* embota y paraliza en la aporía, como la descarga del pez torpedo»[163].

Este torpedo narcótico que es Sócrates genera problemas, ambigüedades orgánicas: «petrifica y despierta, anestesia y sensibiliza, tranquiliza y angustia»[164]. Se busca despertar al que duerme, no lo olvidemos, sin quemarle los ojos. Hacer frente a la luz sin llegar a su locura, recordémoslo, eso es la muerte[165]. Y sí, lo que se busca es la muerte, o mejor dicho, poder acceder a ella con dignidad, aceptándola, preparándose para morir.

Habla demoníaca de Sócrates proveniente de su *daimón*: voz a la que obedece y escucha, que lo obliga a ser el guía, también el mensajero: intérprete y sintetizador, afirma Kristeva. Llamado a llenar un vacío para constituir una unidad total, una apoteosis del alma

[163] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, pp. 177-178.
[164] *Ibidem,* p. 179.
[165] Cfr. Blanchot, M., *El instante de mi muerte: La locura de la luz*, Madrid, Tecnos, 1999.

conducida de esta manera por *Eros* lo más cerca posible de su unificación con lo divino[166]. Este llenar un vacío no consiste, como ya hemos dicho, en colmar de contenidos al alma, sino en comunicar una forma de acceso, mostrar un camino que ha sido vislumbrado previamente; inseguro, pero garantizado por una voz que asedia a Sócrates, al guía por excelencia. Un camino que, a su vez, pretende no tomar posiciones para recalcar que no se trata de una cuestión de tesis, sino de método; *como si* pudieran separarse.

Después de todo esto la pregunta se reactiva: ¿De qué trata la reciprocidad, la procreación, la aparente relación simétrica del *ethos* homoerótico platónico? Antes hemos dicho que la dialéctica es una cuestión de método, de ejercicio y, además, una de las tareas políticas del filósofo. Como menciona Peñalver, la diferencia entre el estado despierto y el estado de soñador interviene en un momento decisivo de la construcción de la ciudad justa. De igual forma, la salida de la acusación utopista de los contenidos de la *República* consiste en afirmar la capacidad de los filósofos de comprometerse a conducir la ciudad hacia esta *polis* justa descrita en la obra platónica. La tarea que el filósofo debe realizar consiste en hacer salir a los hombres de su estado soñador para dirigirlos más allá de la opinión.

Ahora bien, existe un paralelismo entre el estado soñador y la niñez, que hemos señalado de manera indirecta alrededor de este texto; recordemos que Sócrates es también el padre. Al igual que el niño que empieza a adquirir una cierta autonomía, aquel que es interpelado por Sócrates, el que es picado por su veneno, tiene miedo frente a la posición paradójica, nueva y extraña en la que lo coloca. Ambos, el niño y el que ha sido despertado, tienen miedo. Un temor específico, aunque quizá por distintas razones. Los dos

[166] Kristeva, J., *Historias de Amor*, *op. cit.*, p. 54.

temen a la muerte: el niño porque no entiende aún que es algo deseable y, entonces, la teme; por otro lado, el que empieza a despertar teme desearla, esperarla e inclusive querer merecerla[167].

Frente a este temor, en *Las Leyes,* Platón pregunta acerca de si para producir la ausencia de temor existirá alguna droga o brebaje. En el parágrafo remitido, 649a, la cuestión que lo ocupa es el fomento de la templanza a través de las bebidas en común. Tanto para el niño como para aquel que empieza a despertar, el mejor ensalmo que se les puede aplicar para superar sus temores es aprender dialéctica, dirá Platón. Dado que la cura es un aprendizaje, consistirá en la propia búsqueda del brebaje. La dosis no estará dada de antemano, habrá que buscar la pócima. No se trata de una búsqueda en soledad, sino de una indagación mutua, con el padre, el guía, el filósofo despierto que tiene la obligación de ayudar a los demás:

> «Someterse a la búsqueda mutua, buscar el conocimiento a sí mismo mediante el rodeo y el lenguaje del otro, tal es la operación de Sócrates, recordando lo que el traductor llama "el precepto de Delfos"»[168].

Sócrates ayuda al otro a buscarse, porque debe y puede en tanto que es el elegido. Pero, a su vez, el padre de la filosofía se busca a sí mismo en sus hijos, homologando las diferencias; también porque él es el guía. Él es quien está autorizado en el camino de la verdad, pese a que no la tenga. «Amor centrado en sí mismo, aunque atraído hacia el Otro

[167] Cfr. Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 179
[168] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 182.

ideal»[169]. En esa búsqueda mutua lo que importa es acortar las distancias, estar más cerca, ascender a lo ideal, no temer a la muerte y a la desaparición de la organicidad sensible de los amantes, es decir, el sometimiento del cuerpo en virtud de algo mucho más valioso.

Pero, la abolición del miedo radica, primero, en una conversión. Un tránsito de un estado a otro, mudar-se. Con la violencia de la verdad podrán despertarse aquellos que soñando creen estar despiertos. No se trata ni siquiera de una labor de convencimiento, sino de una acción que entorpece, decíamos. Especie de choque, encuentro violento que obliga a cambiar de lugar. Ahora se está en un nudo problemático, lugar inconsistente causado por una impresión fuerte que obliga a la circulación. Esto último porque el propio estado de *shock* la impide, no permite el tránsito. Primero, el espasmo imposible que causa un fallo multiorgánico que impide ver, oír; la sensación detenida. Inmediatamente, la cura. Pero, un momento de silencio. El padre nos ha hecho esto, y él mismo nos sacará de ello. Lo hará repitiendo la voz que lo obligó a hacerlo, buscando comunicarla de alguna forma, averiguando a través de aquel a quien ama, pero a quien ha violentado, cómo señalarle el camino.

Lo que importa es la repetición del *eidos* mediante la dialéctica anamnésica. El padre repite la voz que le ha hecho recordar, la reactiva en el diálogo amoroso. Por amor, recordemos, se empuja al otro. También por amor se protege al otro, se le tranquiliza y se le ayuda. Así:

> «La filosofía consiste en tranquilizar a los niños. Es decir, si se prefiere, en hacerlos escapar de la infancia, olvidar al niño, o a la inversa, pero también,

[169] Kristeva, J., *Historias de Amor*, *op. cit.*, p. 51.

al mismo tiempo, en hablar primero por él, en enseñarle a hablar, a dialogar, desplazando su miedo o su deseo»[170].

Escapar de la infancia, asimismo, abandonar el mundo de la opinión, el estadio somnoliento que impide seguir el camino recto. Aunque, como dice Derrida, ayudarlos en la fuga, en la huida, supondrá hablar primero por ellos. ¿Alguien les ha preguntado su opinión? Es que no importa su opinión, lo que importa es la idea. Y entonces, por amor, se les pide creer en la idea, se les demanda el voto de confianza para el mediador, ¿quién no podría creer a su padre?: —Pero no te atreves a cuestionar por qué hay que creerle, no hay razón para dudarlo. ¿Por qué? La razón es el padre—.

Resuenan las palabras de Kristeva: «amor centrado en sí mismo, aunque atraído hacia el Otro ideal». Y, entonces, parece ser que la voz que le habla a Sócrates, que le susurra cosas, ha dominado todo en él; lo ha ensordecido o ha hecho que el martillo de su oído lo proteja a tal extremo del ruido del mundo sensible, de tal forma que solo tenga contacto con la voz ideal. Él debe comunicar el mensaje, ayudar al pasaje, también delimitar, demarcar el límite, bosquejar el camino. A su vez, y aunque la virtud no sea del todo enseñable, la dialéctica comporta una educación: quien sabe que la Belleza existe, pese a que no pueda acceder completamente a ella, tendrá por placentero lo menos sensible y no se sentirá tentado por ello. La dialéctica delimita un comportamiento, controla indirectamente y sugiere, *solo sugiere,* la forma correcta en la que hay que dirigir la vida.

Se trata de aprender a morir bien, donde todas las acciones de nuestra existencia tengan como horizonte la posibilidad de un más allá, toda nuestra vida en función de algo

[170] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 183

que nos rebasa. Y la sugerencia comunicada discursivamente obedece no al deseo de posesión del amante, ni tampoco al erotismo maníaco de Lisias, según Platón. No obstante, Kristeva advierte que lo que ha hecho el ateniense es cambiar un delirio por otro, esta vez recto, justificado por amor a la Verdad y guiado por la prudencia. Paranoia socrática. Un momento. Cambio de espacio de textual: es en los textos platónicos donde este delirio tiene lugar. Sócrates-Platón-Sócrates. ¿No será a caso que el poco espacio que ha dedicado Platón a hablar del *daimón* socrático responda a algo? ¿Es posible que Platón haya pensado que si dedicaba mucho tiempo a indagar en ello sería descubierto? ¿Y si la voz del más allá que le hablaba a Sócrates fuese, en realidad, la voz de Platón?[171]

Platón rechazaba la guerra entre dominante y dominado. Además, el diálogo como el lugar de la dialéctica se encuentra siempre mediado por el amor autentico y orientado hacia la verdad, más allá de cualquier deseo de posesión, en la espera de procrear en lo ideal. No obstante, Platón decide hablar en lugar de su padre, ni siquiera pregunta o confronta, sino en un movimiento sutil, somete al otro a una ventriloquía. Así, Sócrates o Platón repiten la estrategia —el método— así transmiten el mensaje. No dejar que el otro se equivoque o aprenda solo: «yo te digo cómo caminar, cómo hablar. Es mejor que te ayude y te oriente, si lo haces solo puedes caerte o, peor aún, perderte». Kristeva resuena otra vez.

[171] Recordemos que en *La tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá*, el motivo o pre-texto de toda esa correspondencia errante que tiene lugar en el texto, surge a partir de una postal que Derrida encuentra en una biblioteca en Oxford. La tarjeta es peculiar porque muestra a Sócrates como un escribiente, cuyo dictado es prescrito por Platón, que se encuentra detrás de él como mostrándole el camino de su escritura. Derrida, J., *La tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá*, México, Siglo XXI Editores, 2001.

Capítulo 2

La simiente patriarcal en Platón: minar la diseminación o controlar la semilla

Si, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente este, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos. Sin embargo, la verdad es así, como yo digo, atenienses, pero no es fácil convenceros.
Platón, Apología de Sócrates

0. Introducción

Hemos visto en el capítulo anterior cómo esta escena, que une inevitable e infinitamente amor y escritura en la filosofía de Occidente desde Platón, dibuja una estructura familiar en la que el padre, el guía o el maestro (podemos llamarlas, quizá, *figuras del padre*) se coloca en el origen. Este padre posee una voz fecundante, una voz que busca perpetuarse y repetirse sin diferencia a través de sus hijos. Ellos, por cierto, siempre serán hombres. Primero niños, creaturas que podrán transformarse en hombres ciudadanos a través de la intervención de un padre que les enseñe el camino. Esta operación paterna será amorosa y

fonológica. Un padre entregado a sus hijos a través de la boca hasta llegar al oído de sus descendientes.

Este envío consistirá, pues, en una especie de acción fecundadora. El padre podrá fecundar, sin ayuda de la madre —o eso nos quiere hacer creer—, a los futuros ciudadanos de la *polis*. Su concepción será a través de la voz, del habla como un esperma; el hijo será producido y concebido por el oído: «el habla es el esperma, indispensable para la fecundación (concepción por el oído, pues, se diría toda la filosofía)»[172]. La escucha atenta del hijo garantizará la repetición sin diferencia del mensaje del padre. Promesa del hijo al padre para mantenerlo vivo. Esta herencia, que obliga a la perpetuación del padre, le hará al hijo ganar un lugar en la familia.

No obstante, la simiente del padre puede ser pervertida y contaminada por sus hijos. No todos los hijos amarán al padre —y quizá hasta aquellos que lo aman son incapaces de perpetuarlo—. La escritura pondrá en riesgo el mensaje único y puro del padre. La escritura abrirá la simiente a una ambivalencia peligrosa que pone en cuestión al padre. Apertura del origen único paterno a su diseminación; bifurcación y posibilidad de la errancia y el malentendido. Este riesgo de la semilla originaria, como un proceso de pérdida sin recuperación, es algo que Platón podría haber tenido presente.

«La diseminación es lo que no vuelve al padre»[173]. Y en esta afirmación se juega todo el peligro de la herencia familiar que sustenta una historia de la escritura como repetición de la voz del padre y que sostiene un privilegio fonologocéntrico. Que la diseminación sea aquello que no regresa al padre, no significa solamente que la semilla pura, al ser puesta en circulación, se contamine en dicho proceso; sino que la unicidad en el origen es ella misma

[172] Derrida, J., «Tímpano» en *Márgenes de la filosofía*, Catedra, Madrid, 2008, p. 21.
[173] De Peretti, C., *Jacques Derrida: texto y deconstrucción, op.cit.*, p. 31.

puesta en cuestión. Si la única manera en la que uno puede dar cuenta del mensaje del padre es solo a través de su repetición, de su iteración, lo que implica la diseminación no es que el mensaje sea esparcido al peligro del malentendido, sino que el origen mismo implica una pluralidad no identificable. La imposibilidad de vuelta no supone la pérdida del lugar originario, sino que ese lugar originario nunca fue uno. Para acceder al origen hay que cortarlo, abrirlo y exponerlo a aquello que no es; diseminar el origen para acceder a él, confusión de los lugares y de los tiempos. Origen como operación originaria de apertura sin regreso. Así, la diseminación ya en el origen hace de cada origen un "efecto de origen". El origen es el producto, el efecto de ese corte. Origen y efecto de origen se confunden, también se hace olvidar dicha confusión y con ello la comprensión de que un origen presente, o la posibilidad de que el origen se presente, es decir, que se mantenga y perpetúe la voz del padre, es imposible.

Es quizá esta imposibilidad, esta apertura al peligro de la herencia paterna, lo que lleva quizá a Platón a buscar controlar la semilla y minar la diseminación, aunque él mismo sepa que es imposible. Para poder asegurar que el mensaje del padre llegue sin contaminación, dos movimientos han tenido lugar en el pensamiento platónico. Primero la enseñanza del camino filosófico desde una verticalidad que se pretenderá horizontal con la transformación del *ethos* homoerótico de la Grecia clásica, como hemos desarrollado en el capítulo anterior. La segunda maniobra consiste en una delimitación de la escritura como una repetición de la verticalidad del padre para que ella pueda ser considerada filosófica. Dedicaremos una parte de este capítulo a dicho movimiento.

Pensar acerca del carácter fecundante del padre y de la puesta en marcha de su simiente nos abre el camino para pensar una lógica de la obra. Si el padre es el lugar, la figura, el *topos* de todo origen, también se juega ahí el origen del mundo. Reflexionaremos,

pues, sobre esa escritura primigenia y la figura de aquel demiurgo creador que pretende mantener la idealidad en el mundo sensible. Escena originaria, escritura del mundo y otra escena de familia que pondrá en cuestión la supervivencia del padre y el control de la semilla.

2.1 Enseñar el camino y la delimitación de la escritura

Hemos visto ya que la filosofía para Platón es una cuestión de método, de ejercicio, también de dirección de la energía amorosa encaminada a la procreación en la belleza. Al caracterizarla de esta manera, lo que se pone en juego es una forma determinada de hacer filosofía. Esta privilegiará a la voz como el medio más idóneo para ejercerla. Pero, lo dijimos antes, Platón escribe y, en este sentido, hay una filosofía escrita por él que trastocará las propias concepciones que despliega en su filosofía.

Esta perturbación, que podemos denominar una autoperturbación, como lo deja leer Platón en sus *autotestimonios,* ha dado lugar a diferentes interpretaciones de la filosofía platónica. En cualquier caso, lo que puede observarse en ellas es una declaración explícita sobre los límites y las limitaciones de la escritura, así como una autojustificación de su uso con fines meramente lúdicos.

Los autotestimonios son localizados en dos obras platónicas: el *Fedro,* diálogo que ha sido nuestra guía y en donde se trama una historia de la escritura y el amor, y la *Carta VII.* Giovanni Reale localiza en el *Fedro* seis momentos conceptuales decisivos[174] sobre la escritura en Platón:

[174] Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «doctrinas no escritas»*, Barcelona, Herder Editorial, 2003, p. 76.

1) La escritura no aumenta la sabiduría, sino solo la apariencia de saber (la opinión). Tampoco refuerza la memoria, pero ofrece medios para suscitar el recuerdo de cosas que ya se saben.

2) Lo escrito es inanimado y no se comunica de modo activo; además está separado de su autor y, por ello, no puede defenderse por sí solo.

3) El discurso escrito no es convincente: porque no se imprime, como el discurso vivo y animado de la oralidad, en el alma, sino que aparece como una imagen, una copia de lo que se realiza en la dimensión de la oralidad.

4) La escritura implica una gran parte de juego, mientras que la oralidad presenta una gran seriedad. Recordemos aquí que el diálogo vivo permite que el interlocutor se comprometa con lo que escucha y dice.

5) Que lo escrito sea algo bien hecho supone:

> «[…] un conocimiento de la verdad dialécticamente fundamentado y, al mismo tiempo, un conocimiento del alma de aquel a quien va dirigido, por consiguiente, implica una estructuración del discurso; sin embargo, el escritor debe ser perfectamente consciente de que en lo escrito no puede haber mucha solidez y claridad, precisamente porque hay en él buena parte de juego; lo escrito no puede enseñar ni hacer aprender de manera adecuada, sino que tan solo puede ayudar a suscitar el recuerdo de *cosas que ya se saben*»[175].

[175] Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «doctrinas no escritas»*, *op. cit.*, p. 77.

6) Aquel filósofo que es también escritor sabe qué es la verdad y puede defender lo que ha escrito. No obstante, él mismo tiene claro que las cosas escritas poseen menor valor, y por ello no ha depositado en el discurso escrito conocimientos muy importantes, sino que los ha reservado exclusivamente para la oralidad.

Este último punto será, de alguna manera, el hilo conductor de la *Carta VII*. En ella Platón narrará la prueba a la que debe someterse el que se aproxima a la filosofía[176]y, específicamente, hará alusión a los resultados fallidos de la prueba de Dionisio. Habiendo escuchando solamente una lección, este último cree estar en condiciones de ponerla por escrito, incluyendo las «cosas más grandes» que le han sido comunicadas. Precisamente, Platón estará en contra de esta decisión, puesto que las cosas serias no pueden ser explicitadas en el discurso escrito. El filósofo-escritor las tiene guardadas en un mejor lugar, en su propia alma. Esto es así porque él comprende la complejidad, el esfuerzo y la responsabilidad que supone la práctica de la filosofía. Por el contrario, aquel que no pasaba la prueba no era capaz de reconocer el esfuerzo, e incluso lo encontraba innecesario, puesto que confiaba demasiado en sus opiniones. Por eso mismo, este se autoconvencía de haber escuchado: «lo suficiente sobre la totalidad de la realidad, y no se sometía a otras pruebas posteriores y necesarias»[177].

A partir de esto, y como hemos ido delineando a lo largo de nuestro texto, el problema de la escritura en Platón no puede desvincularse del problema de saber de memoria y de toda la cuestión de la dialéctica anamnésica. Sin estas consideraciones todas los argumentos platónicos pierden su fundamento. Por otra parte, hemos visto cómo esta

[176] Platón, Carta VII en *Diálogos VII. Dudosos, apócrifos, cartas.* Traducciones, Introducciones y Notas por Juan Zaragoza, Editorial Gredos, Madrid, 340b-341a.
[177] Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «doctrinas no escritas»*, *op. cit.*, p. 96.

exclusión de la escritura ha sido, también, un proceso de sobresignificación de la misma. Este se ha configurado a partir de la oposición asumida de antemano entre oralidad y escritura, donde el relato de esta división es aceptado en función de la legitimación del padre.

Ateniéndonos a los autotestimonios platónicos, y en virtud, una vez más, de que Platón escribe, podemos decir que su obra escrita no es sino una escenificación de lo que él consideraba que es la filosofía. Se trataría, por supuesto, de una escenificación digna, pero, en tanto que comunicada a través de la escritura, su capacidad de transmisión es limitada, y a través de ella es imposible vislumbrar los primeros principios supremos de la filosofía, así como las cosas de mayor valor.

Hay una diferenciación de origen que marca una incompatibilidad entre lo escrito y lo verdadero. Aun cuando Platón escribe, él acepta que su propia escritura no es el lugar donde se teje su compromiso filosófico ni tampoco el espacio donde se exponen sus doctrinas. Esto es así porque el estatus de la escritura en tanto que escenificación es relegado al de un simple juego. Pero ¿cómo se desplaza a la escritura hasta ahí? ¿qué giros ha dado Platón para que esto fuera posible?

En los *autotestimonios* del Fedro la pregunta por el valor, la valoración y la verdad de la escritura son cuestionadas por Sócrates a través de un mito. Lo anterior no es un gesto trivial, sino que confina las preguntas sobre la escritura a inquietudes que difieren de las que se cuestionan en la ciencia verdadera; la verdad de la escritura (o su no-verdad): «no es objeto de una ciencia, únicamente de una historia recitada, de una fábula repetida[178]». Esta no-verdad de la escritura no es cuestionada, sino asumida a través de un relato que narra la

[178] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 109

aceptación y la valoración de la escritura por parte del rey Thamus. Regalada como un presente, la escritura es dada al rey como una obra sometida a su apreciación. Esta obra es un arte, un poder obrero o una virtud operadora cuyo valor es incierto[179]. Dicha incertidumbre responde a que el origen del valor del objeto donado es determinado e instituido por aquél que lo recibe, en este caso la figura que lo validará no es sino aquella que detenta todo el origen del valor: el rey o el dios.

El mito de Theuth y Thamus pone en marcha la relación dispar entre escritura y memoria, diferencia entre la vida de la voz y la falta de defensa de la letra muerta. Theuth regala diferentes presentes a Thamus, rey de Egipto, como paso legitimador para que estos bienes puedan ser entregados al resto de los egipcios. Es el rey quien dictamina la utilidad y el beneficio del regalo. Al regalar las letras, Theuth las describe como un *fármacon* de la memoria y la sabiduría, que hará más sabios y memoriosos a los egipcios[180]. Theuth se ha aventurado a emitir un juicio de valor sobre su propia obra, ha buscado legitimarla antes de que el rey pudiera decir su palabra. Thamus responde:

> «¡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 aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos,

[179] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 111.
[180] Platón, *Fedro, op. cit.*, 274e.

no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos»[181].

El dios-rey Thamus teme a la escritura, y desde este miedo a sus efectos nocivos, que él mismo determina, desconfía de ella; la ve como una amenaza frente a una forma ya establecida de acceso a la sabiduría. La escritura, en esa cita del Fedro, aparece también como el espacio donde el descuido puede tener lugar: «fíense de ella y perderán el camino». Esta advertencia no es solo emitida desde una posición de poder y saber, sino que aparece como un aviso de prevención del padre. Primero, se trata de un llamado de atención a Theuth para que ocupe el lugar que le corresponde y realice las acciones que se le tienen consignadas; segundo, se trata de una aclaración sobre el verdadero efecto de la escritura en los hombres.

Siguiendo con el relato, Thamus apunta que, en realidad, lo que Theuth ha concebido como un *fármacon* de la sabiduría y la memoria no es sino un simple recordatorio. Este solo proporciona una apariencia de sabiduría, mas no de verdad. Recordemos que este mito aparece como el broche final del Fedro, diálogo en el que Platón se ha encargado de mostrar, a través de la repetición del discurso escrito de Lisias, el carácter endeble, a la vez que peligroso, de la escritura. La puesta en escena del escrito de Lisias ha mostrado cómo la escritura es una cuestión moral, y de acuerdo a cómo se escriba puede considerársele algo bueno o malo. Sócrates, hasta ese momento, busca salvar a la escritura delimitándola. Escribir dignamente tendrá que ver con la repetición de un saber que ya se tiene, y no con la improvisación insegura de ir inscribiendo lo que uno cree acerca de un tema. Esta última actitud hace de la escritura una actividad innoble y un ejercicio prohibido para aquel que

[181] *Idem*.

busca ascender verdaderamente a la sabiduría.

El aspecto repetitivo de la escritura es retomado en el mito de Theut como una característica fundamental y definitoria de la misma. Esta la relegará a depender siempre de una fuente previa, de su autor, y a realizar solo tareas secundarias de representación y reproducción. Estas mismas funciones harán de la escritura algo peligroso, dado que, puestas a rodar, las palabras pueden llegar tanto a los entendidos como a: «aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no[182]». La escritura carece de criterio y de discernimiento; además, ella es un artefacto, un artificio que solo reproduce. Las letras no tienen voz, parecen vivas, pero son palabras petrificadas:

> «El caso es, amigo mío, que, según se dice que se decía en el templo de Zeus en Dodona, las primeras palabras proféticas provenían de una encina. Pues los hombres de entonces, como no eran sabios como vosotros los jóvenes, tal ingenuidad tenían que se conformaban con oír a una encina o a una roca, solo con que dijesen la verdad. Sin embargo, para ti la cosa es diferente, según quién sea el que hable y de dónde. Pues no te fijas únicamente en si lo que dicen es así o de otra manera»[183].

La escritura entendida como reproducción y representación está privada de pertenecer al ámbito de la vida. Su función mimética y su carácter material le hacen rígida, cadavérica. Esto lo designa por supuesto Thamus, el que recibe el regalo, la fuente del valor. La

[182] Platón, *Fedro*, ob. cit., 275e.
[183] *Ibidem*, 275b.

escritura viene a resultar ser el hijo nonato del Padre, extraído artificialmente del vientre de la madre, el no nacido en la legitimidad. El padre debe explicarlo, dar cuentas de ese hijo que requiere su absoluta vigilancia, aunque el progenitor no lo aprecie tanto. Ese hijo es una especie de no-nacido porque, aunque engendrado, lo ha sido de una manera no-natural, sin la autorización absoluta del padre.

La valoración y la descripción de los límites que Thamus ofrece sobre la escritura son designados desde la superioridad de aquel que no necesita la escritura. De hecho, el dios no escribe porque no tiene necesidad de ello; su contacto con el mundo ideal es directo. La escritura le parece innecesaria, superflua y sobrante. Frente al *logos* de la palabra, vivo y directamente autorizado por el padre, ya lo decíamos, aquella aparece como un hijo artificial y condenado a la destrucción. La escritura aniquila al padre y, con ello, pone en marcha su orfandad. Ya lo veremos.

Hay ahí un juego de familia, doble y replegado uno sobre el otro, donde no se sabe exactamente qué fue primero: el padre no reconoce al hijo en legitimidad, al mismo tiempo que el hijo mata al padre. Se trata de un desquiciamiento de la filiación, traición de la herencia en la que, en cualquier caso, la escritura queda huérfana y errante. No hay nadie que responda por ella ni sobre ella. El padre dirá que al desentenderse de él, la escritura está destinada a su propia destrucción. Sin su asistencia ella es solo *soma,* cadáver. «Es al menos lo que dice el que dice, es la tesis del padre»[184].

El *logos* de la voz es un *zôon*, es un ser vivo, una clase de ser vivo. También es algo engendrado, pero se mantiene ligado al padre, es dado a luz en la legitimidad del autor y la ley. El discurso vivo es siempre un discurrir guiado, donde se solicita al padre y se pide su

[184] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p.113.

auxilio. Por el contrario, las letras, el *grafein*:

> «[…] en el momento mismo que llega a la inscripción, apenas sigue siendo hijo y ya no reconoce sus orígenes: en el sentido del derecho y del deber. A diferencia de la escritura, el logos vivo es vivo por tener un padre vivo (...), un padre que está presente, en pie junto a él, tras él, en él, sosteniéndole con su rectitud, asistiéndole personalmente y en su propio nombre. El logos vivo reconoce su deuda, vive de ese reconocimiento y se prohíbe, cree poder prohibirse, el parricidio»[185].

El problema y la peligrosidad de la escritura estribarán en poner en riesgo la estructura primordial de cualquier filiación: negación de la familia. La escritura desplaza la lógica patriarcal; movimiento que, por otra parte, se encuentra implícito en todo *genos*, es decir, en toda operación de origen y de instauración de una familia, de una naturaleza propia y de un *telos*. Pero ¿cómo opera este desplazamiento? ¿cómo es posible que algo exterior al padre, al sentido, amenace al origen mismo del sentido, a la fuente de todo valor? ¿qué le permite a la escritura ser parricida? Para poder responder a estas preguntas será importante reflexionar acerca de aquello que permite al padre ser el padre, es decir, detenernos un momento en los entresijos que disponen al padre como el origen único y puro de todo sentido, como aquel que determina y sujeta todas las posibilidades de la filiación. Hemos visto ya algunos juegos de manos que se han tenido que operar para que los hilos de la filiación remitan al padre, para que sea él quien los maneje y los controle, sin embargo,

[185] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p.114.

¿qué es lo que hace posible pensar algo como la paternidad? ¿de dónde obtiene su poder y su lugar?

Lo que afirma y da a pensar la lógica patriarcal es la unión indisoluble y oculta entre *logos* y *pater*. Movimiento inaugural en el que se entabla desde el texto platónico: «el origen y el poder de la palabra, precisamente del *logos*, a la posición paternal»[186]. Como menciona Derrida, no es que está lógica «se produzca solo y por excelencia en Platón», sin embargo, este esquema platónico constituye una obligación estructural en la metafísica occidental. Repitamos: el origen y poder del *logos* depende de la posición paterna. También en virtud del padre podrá establecerse una distinción en el interior del *logos* mismo, entre el *logos* vivo de la voz y la escritura como un habla debilitada. Para Platón, cómo afirma Derrida, no existe algo así como la cosa escrita, sino que todo deriva del *logos* en relación con el padre[187]. Se trata de una cuestión de distancia, de un *logos* más cerca o mas lejos del padre, más sujeto a su asistencia, a su vigilancia y control.

Para que el *logos* tenga un suelo firme, un patrimonio que heredar, un devenir seguro, un *telos* y una dirección con sentido habrá que establecer una fuente que lo garantice. *Pater*, la figura del padre es también la del jefe, el capital y el bien[188]; así el padre da luz, delimita, constriñe, guía, somete y controla al *logos*; el discurso dirigido a partir de un origen puesto de antemano —la familia siempre se pre-supone—. Así todo, el poder del *logos*, del *logos vivo*, su vida, depende del padre; *logos* deudor del padre. Y entonces, frente a este esquema no cabrá más que decir que el *logos* es un hijo.

Se abre el telón, comienza la escena de familia. Y el padre querrá pensarse como el único personaje, función de soliloquio, en la que él finge hablarse a sí mismo, por sí

[186] *Ibidem*, p. 112.
[187] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 217.
[188] Cfr. Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p.120.

mismo, desde la legalidad que le da ocupar el espacio completo de la escena. Pero él sabe, y esto lo constituye desde su interior, que él no es nada sin sus hijos, no es nada sino como mensaje lanzado a ser cumplido, como promesa. Y entonces, el padre, y su poder, no se hacen presentes si no es a través de su representación, en la inscripción de su legalidad en escena, a la escucha y a la mirada de sus hijos. Porque, por esa cadena de conceptos a la que se encuentra ligado el padre, por todo lo que él significa, él no puede presentarse desde sí mismo y nosotros no podemos acceder a él si no es desde el lugar del hijo. Advertencia: no cualquier hijo podrá, solo los legítimos, únicamente aquellos que cumplan con su mandato. Responder a la pregunta ¿qué es el padre? aparece entonces como la *noesis* imposible, solo a través de la dialéctica, mediante el desplazamiento del *logos* como discurso vivo que obedece al padre, él se hace presente. *El padre es*. Y su rostro es la intuición prohibida, el acceso imposible, porque él es la fuente de luz, el origen único. Porque debe haber garantía, debemos preservar la idealidad. El padre es la garantía, origen de todo valor, pero nosotros no podemos acceder a ella más que por mediación. Repetición de vida, dirá Platón, *logos* vivo que se transmitirá representando la presencia ausente del padre a través del diálogo, mediante de la inscripción de su simiente en sus hijos.

Pero dijimos más atrás, ¿qué es lo que hace posible pensar algo como la paternidad? El *logos* es el hijo, deudor del padre. Hijo vivo, bien formado, legítimo. Pero a su vez, ese padre no puede pensarse si no es a través de la articulación, no es accesible más que en la relación con sus hijos. Relación que solo se hace presente a través del discurso, de la palabra, de la escritura, es decir, del relato. El *logos* permite la venida del padre, la posibilidad de diseminarse, de dilatarse por medio del discurso. Relación y relato van de la mano, imposible separarlas; la familia es siempre una relación que se da como transmisión, trasferencia del origen. Relatar es llevar unos hechos al conocimiento de alguien y, aquí, se

trata de llevar el hecho fundacional al conocimiento de los hijos; desplazar este acontecimiento anterior a todo tiempo, al tiempo del discurso. No podemos acceder a este tiempo fuera del tiempo, si no es desde la temporalidad del relato.

Con todo esto, solo desde el *logos* puede ser pensada la paternidad[189]. Círculo vicioso, perversión en el origen, confusión de lugares; la historia imposible de qué fue primero. La fuente paterna, única y pura, requiere auxilio, pero ¿no era el hijo quien necesitaba la asistencia del padre? La filiación aparece aquí como una estructura de suplencia, de reemplazo que, sin embargo, está delimitada por la pertenencia, por el *genos*. El *genos* y su ley se encuentran en el fondo de esta escena de familia patriarcal. Así hemos dicho que «la causa del *logos*» es la misma que la de un hijo vivo, su padre. No obstante, nos recuerda Derrida:

> «Pero el padre no es el engendrador, el procreador ″real″, antes y fuera de toda relación de lenguaje. ¿En qué se distingue, en efecto, la relación padre/hijo de la relación causa/efecto o engendrador/engendrado, sino por la instancia del logos? Solo un poder de discurso tiene un padre. El padre es siempre el padre de un ser vivo/que habla. Dicho de otro modo, es a partir del logos como se anuncia y se da a pensar algo como la paternidad»[190].

La unión entre *pater* y *logos* puede ser pensada únicamente en función de la transmisión de la vida o de las relaciones de generación, a través del *genos* en el que se juega la

[189] Cfr. Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 119.
[190] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, pp. 118-119.

pertenencia familiar como filiación y pertenencia legítima[191]. El *genos* determina un límite, posible solo a través de la instauración de una ley. Es decir, el *genos* implica la delimitación como familiaridad —familia que será puesta en el origen de todo relato y, de esta forma, se otorgará a sí misma un privilegio de designar como únicas, irrefutables y naturales las narraciones y normas que ponga en marcha; familia naturalizada como fuente de toda legalidad—. La lógica patriarcal es posible en virtud del *genos*, que establece la domesticidad del *logos* a través de la figura del padre. Porque para poder contar la palabra del padre, para que él aparezca en la relación como el origen de la relación, será necesario cercar, controlar el relato, la transmisión, la diseminación. Dilatar el origen, extenderlo como herencia a través del *logos*, tiene como restricción que este *logos* acate la legalidad del padre. No se trata de cualquier *logos*, dijimos, tampoco de llevar por llevar; el relato que cuenta es aquel que coloca al padre como origen de toda relación. Domesticación del *logos*, control del *fármacon* por parte de la familia y de la pertenencia a esta. *Si quieres ser mi hijo debes ajustarte a la regla*.

La relación entre *pater* y *logos* se encuentra tramada en una tejido más amplio donde otros elementos entran en juego. El *genos* aparece aquí como un aglutinante que hace posible la pertenencia a través de la clasificación. En *La ley de género*, Derrida reflexiona sobre el género como aquello que dibuja un límite: «... desde que un género se anuncia, hay que respetar una norma, no hay que franquear una línea limítrofe, no hay que arriesgarse a la impureza, la anomalía o la monstruosidad»[192].

El género delimita tanto a los discursos como a los cuerpos a través de una normatividad, es decir, mediante un «hay o no hay que». En ambos casos, de lo que se trata

[191] Cfr. Derrida, J., «La loi du genre» en *Parages*, París, Galile, 1986, p. 251.
[192] Derrida, J., «La loi du genre» en *Parages*, *op. cit.*, p. 253.

es de acotar el devenir, las transmisiones, la forma en la que se cuenta una historia; porque tanto el discurso como los cuerpos cuentan, trasladan y relatan una historia. Y si hemos incluido aquí a los cuerpos es porque una de las grandes diferencias que establece el género es la de la clasificación de los cuerpos como masculinos o femeninos. Así, en vinculación a dicho género, los cuerpos narran su historia, con roles y comportamientos específicos propios de dicho rasgo distintivo. Esta determinación genérica implicará también una serie de exclusiones, y así mantener a raya, en el margen, como hemos visto, al sexo femenino con respecto a sus posibilidades políticas.

De igual manera, la nominación misma será clasificada en su interior según sustantivos masculinos y femeninos. Cabe señalar que no es el lugar aquí para abrir el extensísimo debate de la relación intrínseca y correspondiente en Occidente entre sexo, género y lenguaje, y cómo la diferencia sexual se ha tenido como base fundamental y «natural» para el establecimiento de la diferencia genérica. No obstante, como señala Derrida, antes de llegar a pensar la diferencia sexo-genérica habrá que entender qué pone en juego el *genos*, a qué da lugar y en virtud de qué lo dona.

Por otra parte, el *geno*s remite a la ordenación del discurso, es decir, a la forma en la que se organiza el relato para narrar los acontecimientos. El *genos* estila, y lo hace a favor de una necesidad ontológica y lingüística, con la obligación de enviar, de extender una herencia, una forma de comprender el mundo. Así, el género establece una serie de reglas y movimientos que engendran el relato de la forma en la que tal o cuál género lo designe. Dilatar, extender, pero como diseminación controlada. La determinación del relato trae, visto desde aquí, el establecimiento de una *physis* y la delimitación de un *telos.* De esta manera, si hay algo que entender inmediatamente del género es que abre e instaura un espacio de legalidad y normatividad, y dicha implantación pretende fundar las maneras en

las que los acontecimientos se presentan. El género remite a la ley, a la legalidad del cómo y para qué se dice; controlar el flujo para mantener la cordura, ya lo dijimos, hay que evitar a toda costa la monstruosidad, la contaminación.

Esto último nos anuncia también el mandato de la ley de género, precepto necesario para que el género pueda cobrar su carácter ineludible, de norma necesaria para que cualquier orden pueda ser puesto en marcha. Y es quizá por ello, por este carácter imprescindible que parece cobrar, que será fácil confundir al género y darlo por natural, como si esa ley que impone borrara su carácter de secundariedad y de suplencia; como si, de pronto, pareciera que el género se constituyese como una descripción constatativa de lo que acontece, y no fuera más bien una promesa, un estadio de lo que nos hubiese gustado que fuesen las cosas o de lo que nos gustaría que fueran. El *genos* desde su función de legalidad borra también su propio condición de promesa.

Pero, regresemos un poco, ¿cómo opera la legalidad del *genos*?, es decir, ¿en qué sentido el género implica una legalidad? La respuesta se traza como sigue. En principio, tendremos que decir que la legalidad del *genos* opera como aquello que ordena, divide, distingue, diferencia y abre la posibilidad de pertenencia tanto de los relatos como de los cuerpos. Así el *genos*, como rasgo distintivo, marca diferencias que permiten clasificar y generar filiaciones, también delimitaciones. Ahora bien, para que el *genos* opere en toda su legalidad, en su función principal de separar y unir al mismo tiempo, requiere una ley por encima de él que lo rija. Dicha ley es aquella que ordena la función legal del *genos* y que puede resumirse como sigue: *no mezclar los géneros*. Lo que hace posible al género como una legalidad es esta ley por encima de él; el carácter normativo del género perdería todo su sentido sin este principio. Derrida reflexiona acerca de cómo esta ley que rige al género y lo dota de poder solo tiene sentido frente al peligro de la contaminación, es decir, en virtud de

una contra-ley que abre el abismo de la impureza, de lo posibilidad de enloquecer el sentido, de una cierta perturbación esencial:

> «¿Y si fuera imposible no mezclar los géneros? ¿Y si se hallarán alojados en el corazón de la ley misma, una ley de impureza o un principio de contaminación? ¿Y si la condición de posibilidad fuera el *a priori* de una contra-ley, un axioma de imposibilidad que enloqueciera el sentido, el orden y la razón?»[193].

Reformulemos estas preguntas en relación con el *logos* hijo deudor de un padre. ¿Y si fuera imposible no mezclar las voces?, es decir, ¿y si resulta inevitable que la voz del hijo supla a la del padre? Ahora bien, el peligro, el riesgo de impureza al que se sujeta el *genos*, se juega precisamente en la repetición[194]. Los géneros literarios imponen cánones y protocolos a seguir que le dan forma a los relatos; si un relato quiere pertenecer a tal o cual género deberá distinguirse de los otros géneros y no mezclarse. Su pertenencia se pone en juego en relación con lo bien o no que repita y adopte las reglas dadas. De igual manera, la pertenencia del hijo al legado honorable de su padre se juega en la forma en la que el descendiente da lugar a la voz del padre; en la medida en la que dicha voz se hace presente sin contaminación, desde su pureza, como una cita honorable de la voz del padre.

Cuestión de iteración. Se trata de controlar el acontecimiento como repetición y de pensar en esta última como un ejercicio de citación. Que un relato pertenezca a cierto género literario, o que un texto se conforme legalmente de acuerdo a quién y cómo cita,

[193] Derrida, J., «La loi du genre» en *Parages*, *op. cit.*, p. 254.
[194] Cfr. Derrida, J., «La loi du genre» en *Parages*, *op. cit.*, p. 269.

depende de esta ley del género que apela siempre a esa contra-ley riesgosa de la contaminación. Lo que permite al género operar como ley es la indeterminabilidad que se juega en las herencias y en las familias: el relato del hijo no es el relato puro de padre, pero tampoco la voz propia del hijo, más aun, no hay voz propia del hijo más que bajo el regazo del padre.

Ni del hijo ni del padre y, sin embargo, toda esa serie de convenciones, precauciones y protocolos que deben seguir los relatos de los hijos, dibujan una especie de contorno que genera una apariencia de pertenencia. No obstante, es la imposibilidad misma de la pertenencia absoluta, el impedimento de origen, de que algo sea completamente puro y apegado al original paterno, lo que hace posible el género como una ley que promete pertenencia si se acatan las determinaciones designadas. El género como legalidad se debe a esta ley que lo excede; la ley, en femenino, figura materna más allá del *genos* que da origen a la filiación patrilineal. Ni hijo ni padre, eso que da lugar podría ser quizá *khôra*, parecida a una madre, pero sin serlo, porque ella no es y, sin embargo, articula toda relación. Ya volveremos a esto más adelante.

Dijimos que lo que la escritura pone en riesgo es precisamente esta lógica patriarcal y la comprensión de un *genos* que se coloca como origen de toda relación al padre. Ahora bien, retornemos a esta problemática de la escritura en Platón en relación con el mito de Theut. Por su propia estructura, por moverse en el ámbito de la no-verdad y del no-ser, la escritura traiciona a la fuente originaria porque no es capaz de ser un intérprete fiel ni de capturar la viveza del diálogo presencial. Platón lo sabe y, sin embargo, escribe. Pero su escritura fue legitimada por el padre porque, a diferencia de Dionisio, reconoce las limitaciones del artefacto y comprende su uso como la apertura de un espacio de juego y no de seriedad. Platón negará por todos los medios que la escritura pueda sustituir la labor

de la voz, el trabajo de forjar y tejer las almas de los hombres. Y, sin embargo, apelará, al mismo tiempo, a la metáfora escritural para animar a esa voz interior mediante la dialéctica, afirmando que existe un discurso vivo grabado en el alma. Esta difuminación de fronteras entre el habla y la escritura se opera hermanando al *logos* de la voz y el *logos* escrito, sin embargo, en este juego de familia solo uno de los hijos es legítimo en virtud de cómo suple y obedece la voz del padre. Ya lo hemos visto en nuestro subterfugio por el *logos* patriarcal y el *genos*. No se puede acceder al origen, a la fuente del saber, si no es a través de diversas mediaciones; más cercano será el *logos* vivo de la voz que el discurso de muerte de la escritura. Lo que hace posible toda esta delimitación de la escritura responde a ese articulación de suplencias en el origen mismo.

Ahora bien, a partir de lo anterior, para Platón la escritura no podrá ser jamás filosofía porque no responde al método que hay que seguir para filosofar. La escritura es mitologizar, mientras que el diálogo presencial, la oralidad, implica el arte dialéctico. La superficialidad de la escritura establecida por Thamus obedece no a una apreciación subjetiva del dios-rey, sino que se fundamenta en razones gnoseológicas. Ya hemos dicho que la naturaleza mimética de la escritura la consigna a ser solo un *fármacon* de rememoración; ella, por sí misma, es incapaz de dar cuenta del original y únicamente le es posible hacer una copia frágil y frígida de lo captado en la oralidad. Si la escritura es precisamente mitologizar es porque su acceso al origen es lejano, viene de oídas, no es certero, solo probable, no hay nadie que pueda responder por él. En este sentido, la escritura como arte mimético estará íntimamente relacionada con la pintura. Ambas producen imágenes que pareciendo vivas pueden engañosamente motivar a la reflexión. Dicho engaño radica en que, si bien se pone atención a estas imágenes y se las piensa detenidamente, estas lo único que hacen es repetir infinitamente el mismo discurso. No hay

posibilidad de interpelación ni de construcción dialógica del conocimiento, es decir, no hay ciencia en el sentido estrictamente platónico.

Lo anterior es así porque tanto el *logoi escrito* como la pintura son incapaces de producir una repetición viva de la palabra, del ser vivo. El *grafema* y el *zôgrafema* imitan, pero no permiten aclarar ni hacer ver lo vivo. Ambas técnicas son engañosas porque lo que muestran y presentan son simples copias inertes, incapaces por sí mismas de activar el alma. Para Platón tanto la poesía, la pintura y la escritura son técnicas miméticas que generan simulacros, fantasmas. Todas estas se encuentran alejadas de la verdad. Además, mencionará Derrida, la caracterización de estas técnicas como fármacos tiene que ver con su capacidad de presentar y ocultar la muerte, al mismo tiempo:

> «La magia de la escritura y de la pintura es, pues, un afeite que disimula la muerte bajo la apariencia de lo vivo. El *fármacon* presenta y oculta a la muerte. Da buen aspecto al cadáver, lo enmascara y pinta. Lo perfuma con su esencia, como se dice en Esquilo. El *fármacon* designa también al perfume. Perfume sin esencia, como antes decíamos droga sin sustancia. Transforma el orden en atavío, el cosmos en cosmética. La muerte, la máscara, el afeite, es la fiesta que subvierte el orden de la ciudad, tal como debería ser regulado por el dialéctico y por la ciencia del ser»[195].

A partir de lo anterior, vale la pena detenerse en algunas puntualizaciones sobre el concepto de *mímesis* en Platón, al cual seguiremos apelando en relación con la escritura en

[195] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 215.

líneas posteriores. A la escritura se le rechaza por ser una mala *tejné*, porque en su función mimética es incapaz de dar cuenta del original; dijimos también que esto tiene que ver con una cuestión de distancia, podríamos decir también de participación, el *logoi* escrito se encuentra más alejado de la idealidad. Desde estas consideraciones buscamos subrayar que no se trata de un mero rechazo por parte de Platón de la *mimesis*, de hecho, este concepto junto con *méthexis* serán centrales para fundamentar el pensamiento platónico, así como para la posibilidad de incluir en este una filosofía escrita.

Platón aventura su pensamiento en la dicotomía entre ideal y sensible. La relación entre ambos ámbitos ha sido el problema más difícil de sustentar para el filósofo ateniense; el *jorismos* platónico ha buscado salvarse precisamente bajo nociones como participación, a través de los conceptos griegos de *mimesis* y *méthexis*. En el *Timeo*, por ejemplo y como veremos más adelante, el demiurgo será aquel que produzca el mundo imitando vívidamente a las ideas. El problema con la escritura, también con la pintura, tiene que ver con una distinción entre imitación de vida e imitación de muerte. Es decir, mientras el *logos* del habla, de la voz, produce, reaviva y engendra mediante el diálogo amoroso, esto es, permite la *anamnesis*, la comunicación, la participación con lo que hay de ideal en cada uno; la escritura no es capaz de engendrar ni hacer aparecer lo claro, seguro y estable. La escritura produciría pues una imitación de muerte, mientras que el habla daría lugar a la verdad del ser en su figura.

Ahora bien, la posibilidad de esta distinción entre repetición, imitación de vida y muerte radica en una cierta gradación y delimitación de lo que es la mímesis. En *La imagen: Mimesis & Méthexis*, Jean-Luc Nancy menciona que la mímesis:

> «no designa la imitación en el sentido de la reproducción de o en una forma,

> y no designa tampoco la representación en el sentido de la constitución de un objeto frente a un sujeto [...] La imitación presupone el abandono de un inimitable, la mímesis por el contrario expresa el deseo de ello»[196].

Después de esta definición que Nancy aborda para dejar mostrar la relación erótica implícita en la mímesis, el filosofó francés hace un guiño a cómo Platón no quiere desterrar la mímesis de su pensamiento, sino que más bien el filósofo griego la asume regulada: «por la verdad, por la Idea y por el bien; es decir, siempre por aquello que se muestra y que brilla desde sí, como el sol por encima y por fuera de la caverna»[197]. Platón, como en otros casos que hemos mencionado, sabe que la diferencia, que la repetición como diseminación es inevitable; él sabe también que la aparición de la verdad es necesaria para sostener la idealidad y, en ese sentido, será necesaria la mímesis. El acceso (imposible) a la Idea requiere la re-memoración y la producción de la verdad en lo sensible. La mímesis, para ser verdadera y viva, deberá de sujetarse a la Idea, deberá participar de la Idea, y dejar resonar a esta, desde toda su verdad, en dicha imitación. Esto se logra en la dialéctica, en la vivacidad y la procreación de lo ideal que existe en nosotros, mediante el diálogo amoroso.

Detengámonos un poco. Pero ¿esto es posible?, mejor aún, ¿en qué sentido es posible una imitación donde sea lo inimitable lo que se imite a sí mismo? Este sí mismo ¿puede mantenerse intacto? O ¿será acaso que en dicha producción nueva desde la que se da lugar el sí mismo, la identidad original que pretende protegerse se ve desplazada siempre a una alteridad que puede sustituirla? Si pensamos en estas preguntas a la luz de la reflexión de Nancy sobre la mímesis como aquello que expresa el deseo de un inimitable, podemos

[196] Nancy, J.L., «La imagen: Mímesis & Méthexis», *Escritura E Imagen,* Vol. 2: 7-22 (2006), Madrid, Universidad Complutense de Madrid, p.10.
[197] Nancy, J.L., «La imagen: Mímesis & Méthexis»*, op. cit*. p. 10.

entender cómo, lo que se juega en la mímesis, tiene que ver más con la puesta en marcha de una promesa, de una herencia que se desea y pretende intacta. La única forma de garantizar una imitación viva de la verdad es a través de la sujeción y regulación de la imitación. También, a través del pacto de jurar mantener lo más viva posible esa idealidad original. Por su propia naturaleza, la escritura se aleja de esa posibilidad, parece más sin tutela, o su tutela es más difícil en tanto que supone siempre la ausencia o la presencia absoluta del guía; la escritura puede andar sola, y en manos equivocadas se supone mortal. Más vale entonces delimitarla, definirla como un juego, aquello que podría permitirnos una cierta rememoración, pero no de corte filosófico, mas de un tipo de simulacro que busca imitar el habla viva, pero, ya lo decíamos, que se construye de oídas, como un mito.

La diferencia entre filosofemas y mitemas aparece aquí dibujada en la propia escritura platónica. Esta pone en marcha la diferencia, la asume y la reafirma, nuevamente. Tanto en el *Fedro* como en la *República*, Platón describe su escritura como un mitologizar, es decir, como una narración o una composición de historias sobre cierto tema y las cosas relacionadas con este. La escritura es un ejercicio, un juego que permite vaciar en imágenes ciertos pensamientos, crear simulacros alrededor los conocimientos obtenidos por medio de la oralidad. La escritura aparece como una pintura del habla viva. No obstante, dicho trabajo imitativo no permite resguardar la vivacidad de la oralidad, por el contrario, el efecto de copia corrompe cada vez más a la voz, desligándola de su esencia.

Ahora bien, la escritura, desde su artificialidad, como una mala *tejné*, viene a molestar todo el «sistema de oposiciones rígido, de barreras, de límites infranqueables»[198] entre el padre y el hijo, lo puro y lo contaminado, el adentro y el afuera, lo vivo y lo

[198] Vidarte, F. J., «Técnica, Pharmakon y Escritura», *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, 11: 359-370 (1999), Madrid, UNED, p. 362.

muerto. Y esta molestia radica, precisamente, en que Platón, aún con todos las sujeciones que busca prescribirle a la escritura no puede escapar de ella, la necesita y se vuelve lo inaprehensible dentro de su pensamiento, muy a pesar de ese discurso que le impone y que busca sobresignificarla y determinarla. Esta inaprehensibilidad de la escritura tiene que ver con su determinación como *fármacon*, noción a la que hemos llamado varias veces en este texto y a la cual valdría dedicarle unas líneas.

Como menciona Derrida en *La diseminación*, la decisión de Platón, y de su tradición posterior, de comprender y traducir *fármacon* como remedio, obedece a las necesidades mismas del pensamiento metafísico occidental de primar un pensamiento identitario, dicotómico y dialéctico. Paco Vidarte señala que *fármacon* coaliga siempre dos significados irreconciliables, remedio y veneno:

> «... remedio que trasluce la racionalidad transparente de la ciencia y de la técnica, así como la causalidad terapéutica de estas, siempre con efectos controlados y calculables; b) veneno que actúa con una fuerza oculta, mágica, irracional, incalculable, secreta y de efectos perjudiciales»[199].

La estrategia de concebir a la escritura como un *fármacon* en el sentido de remedio, permite abrir un marco de control en donde este artilugio, que ayuda, requiere y llama a la regulación. El problema de la escritura en tanto que remedio consiste en que si es implementado mal, sin vigilancia y prescripción, puede ser contraproducente y convertirse en algo tóxico. Como puede leerse, en este ámbito de posibilidad cabe la pre-visión y la

[199] Vidarte, F. J., «Técnica, Pharmakon y Escritura», *op. cit*. p. 364.

posibilidad de controlar y calcular los efectos del *fármacon*. Con esto, no es que *al mismo tiempo* el *fármacon* coaligue en sí los significados irreconciliables de remedio y veneno, sino que al privilegiar uno de los significados, la especificidad del *fármacon* se pierde por control. Pero ¿qué significa este *al mismo tiempo*? ¿qué implicaciones tiene? Lo primero que da a pensar esta condición de tensión temporal es que si ambos significados cohabitan el *fármacon*, este no puede poseer una identidad ni una esencia; él se mueve más allá de esto. Si tomamos en sentido estricto la cohabitación de ambos significados, esto querría decir que el *fármacon* no es ni remedio ni veneno, ni racionalidad transparente ni fuerza oculta. El *fármacon* es fronterizo, indecidible, no tiene nunca una estancia. Y si esto es así, Vidarte se pregunta: «¿es posible neutralizar la ambigüedad indecidible de este término que se resiste a toda conceptualización filosófica, incluso técnica?»[200].

Para Platón, y para toda la tradición que dejó por venir, resulta necesario neutralizar dicha ambigüedad del *fármacon*, y para lograrlo, dijimos, resultaba necesario sostener dicha neutralización en un sistema de limitaciones y barreras opositivas infranqueables. Así, frente a la indeterminación, se elige uno de los polos pero, además, para operar este efecto de control habría que determinar cómo opera el *fármacon*. Entramos en el problema de la técnica en Platón y la cuestión de la artificialidad. La escritura es un técnica, dijimos, y toda técnica es un *fármacon*. La técnica se concibe como lo artificial en oposición a lo natural y, también, como un exterior en oposición un interior. La técnica, la escritura, el *fármacon* siempre proviene de un afuera absoluto que puede introducirse, afectar o descontrolar a un interior puro.

Así, el *fármacon* como remedio es una técnica que viene desde afuera y que puede

[200] Vidarte, F. J., «Técnica, Pharmakon y Escritura», *op. cit*. p. 364.

ayudar si se le prescribe y utiliza con precaución, de acuerdo a las reglas, a sanar una enfermedad o a paliar una deficiencia. Así, como mencionan Derrida y Vidarte, tanto la salud como la buena memoria son definidas en ausencia de relación con nada extraño o exterior a lo propio. Un cuerpo sano y con buena memoria sería aquel capaz de mantenerse vivo por sí mismo. La enfermedad, por el contrario, es definida como una especie de alergia y reacción frente a lo otro. En el momento de la enfermedad o de la deficiencia de memoria se puede apelar al *fármacon* para ayudar en caso de que se le requiera, pero este remedio debe se controlado, dosificado y prescrito por alguien que conozca su manejo.

El *fármacon* se mueve en este territorio de fronteras: adentro/afuera, veneno/remedio, natural/artificial, salud/enfermedad, racionalidad transparente/fuerza oculta. Y, sin embargo, este *fármacon*, afirma Vidarte, no se deja reducir a este sistema de oposiciones binarias; en cuanto ha sido llamado y se ha querido filosofar sobre él, comprenderlo para controlarlo, el *fármacon* parasita el discurso que pretende sobresignificarlo y desquicia la aparente incuestionabilidad de las oposiciones binarias. Porque ¿cómo es posible que un interior puro y absoluto pueda verse amenazado desde afuera?, ¿no será más bien que este adentro impoluto nunca ha existido?

En este capítulo hemos intentado jalar de algunos hilos sueltos en la filosofía de Platón acerca de esta sobredeterminación de la escritura. Hemos visto, y continuaremos viendo más adelante, como las diferencias entre *logoi* del habla y escrito están sostenidos en límites difusos y cómo esta denostación y domesticación de la escritura está tejida en varios juegos de manos que ha valido la pena analizar y observar cómo se han transmitido sin reparo por el platonismo. Desde nuestras reflexiones sobre la transmisión del saber y la rememoración de la idealidad, hemos podido ir viendo cómo, siguiendo las palabras de Vidarte: «una

memoria sin suplemento es un sueño contradictorio de presencia no rememorante»[201]. Es decir, la posibilidad de controlar la escritura desde la filosofía no sería posible sin esta estructura patriarcal que hemos desarrollado a lo largo del primer y segundo capítulo.

Ahora bien, tanto el establecimiento de la secundariedad, exterioridad y naturaleza farmacológica de la escritura, así como la puesta en marcha de una familia patriarcal son posibles porque en el fondo de todo esto se opera una lógica del suplemento que permite todos estos juegos de manos. Una lógica que, por una parte, al igual que con el *fármacon*, se presenta desestimándola, pero al mismo tiempo es necesaria para el sistema. El suplemento se concibe como algo accesorio, inesencial, accidental, superfluo. La lógica del *fármacon* y la del suplemento se solapan, se llaman la una a la otra; a ambas se les mantiene al margen desde la secundariedad y la exterioridad, las dos resultan tener un carácter superfluo. Y, sin embargo, la relación entre padre e hijo y la producción de un *genos* patrilineal apela a esta lógica de suplementariedad. La voz del padre no puede aparecer sin el hijo, no puede hacerse presente. El padre en su completud llama al auxilio y, sin embargo, a él «por sí mismo» ese auxilio no le es necesario. La voz del hijo suple para dar lugar a la voz del padre, pero las fronteras se desdibujan y en esta relación familiar la claridad cada vez aparece más difusa.

Tanto la lógica del *fármacon* como la del suplemento muestran la complejidad de estos límites binarios tan demarcados y, como si de un acercamiento a las líneas del mapa se tratara, nos dejan ver una topología imposible, en donde ningún límite queda puro y sin contaminación. Decíamos que Platón se da cuenta de esto y es por eso por lo que tiene que borrar, delinear, subrayar ciertas demarcaciones; así la escritura termina siendo un remedio y

[201] Vidarte, F. J., «Técnica, Pharmakon y Escritura», *op. cit*. p. 365.

no un *fármacon* intraducible, indominable, indecidible; termina siendo un no-ser, un artificio, pero cogido ya dentro de todo un sistema de oposiciones que lo sobresignifican y anulan la posibilidad de poner a rodar otras historias de la escritura.

Desde este esquema de buscar, delimitar y controlar, la escritura será también, pues, relegada al juego (juego con reglas y vigilado). Reale recuerda que en 276e 1-3 del *Fedro*, Platón relaciona estrechamente «juego» con «mito», confirmando la ecuación escrito=juego=mito[202]. De igual forma, la consideración de la escritura como μυθολογειη, la sitúa en un lugar lejos de la verdad y de la posibilidad de ser un medio idóneo para la constitución de una ciencia verdadera. Se trata de una prohibición de legitimidad, de una jerarquización, mas no de un rechazo absoluto de la escritura. La escritura, al igual que la pintura, dice Platón, puede ser un juego muy bello y digno. Esto será así, únicamente en el caso en el que ella sea capaz de asumir sus limitaciones y no pretenda constituirse como fuente originaria o como espacio donde se teje la ciencia verdadera.

El riesgo del carácter mimético de la escritura estriba en que esta quiera o pretenda, en ese juego que ella es, ocupar el lugar de lo que sustituye. La escritura, que inscribiendo desconoce al padre, puede asumirse como la fuente original de toda sabiduría:

> «Suplente capaz de doblar al rey, al padre, al sol, al habla, no distinguiéndose más como su representante, su máscara, su repetición, Zot (Theut) podía con la misma facilidad suplantarle totalmente y apropiarse de todos sus atributos»[203].

[202] Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «doctrinas no escritas»*, *op. cit.*, p. 78.
[203] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 134.

Escritura traidora que no solo se desliga de su procreador, sino que, inclusive, lo niega y lo sustituye. Esta sustitución, este peligro farmacológico, aun con todo el esfuerzo de apoderarse de los valores de la voz, es siempre imposible y nunca es concretado. Lo anterior es así porque la escritura, en virtud de su naturaleza, es incapaz de procrear por sí misma. No hay en ella sabiduría. Esta condición es tal, puesto que la escritura aparece como una repetición de muerte y olvido, mas no de verdad. El acontecimiento de un parricidio y de una amnesia de origen le dan su posibilidad. Lo que se muestra en ella vela y desvía el *eidos*. La voz es: «una repetición de la verdad (*aleceia*) que representa al *eidos*»[204], mientras que la escritura: «re-presenta la presentación, repite la repetición»[205] de la voz.

Repitiendo la repetición, la escritura arriesga el vínculo con lo trascendente; se somete a la pérdida. La copia de la escritura se vuelve a-significante, incapaz de hacer saber, declarar o manifestar algo con claridad. Tampoco, como ya hemos señalado, es capaz de discernir a quién dirigirse o no. Todo esto constituye el carácter nocivo y peligroso de la escritura. Dicha consistencia venenosa hace que Thamus considere a la escritura como una mala *tejné*, dado que no es:

> «un arte capaz de engendrar, de 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

[204] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 204.
[205] *Idem.*

134

invisibilidad inteligible. La verdad de lo que es: la escritura en la letra no tiene nada que ver»[206].

Además, en su pretensión de ocupar la posición del padre, la escritura puede confundir a los hombres, haciéndoles creer que el grafema es el lugar de la verdad. Sin embargo, aquel que creyese que en él se ha producido la verdad «daría muestras de la mayor estupidez»[207]. Lo que es capaz de comunicar la escritura no sirve para aquél que no está ya en el camino de la verdad. En el mito de Thamus, este aclara a Theut que en realidad su creación no es un *fármacon* de sabiduría ni de memoria, sino únicamente un recordatorio[208]: erección de la sutil, pero relevante, distinción entre anamnesis e hipomnesis. Esta última, propia de la escritura, dependerá siempre de la primera; no se trata de una relación estricta de oposición, sino de jerarquía y sujeción.

Esta dependencia de la escritura respecto a la voz, en virtud de su defecto para poder crear con autonomía, la relega al ámbito del juego. Diferenciada de la oralidad por constituirse como una repetición bastarda, la escritura solo podrá tener lugar en dicho espacio lúdico. Para ello, como bien menciona Reale, Platón recurre a un ejemplo que abre la dimensión de la escritura al ámbito de la agricultura. Esta metáfora será crucial para diferenciar, pero al mismo tiempo complicar y problematizar, el límite entre escritura y oralidad.

La metáfora del jardín de Adonis aparece en el texto platónico después de que Fedro, a manera de pregunta, distinga entre la vivacidad del discurso lleno de vida y alma que tiene el que sabe, y el escrito que solo es un reflejo. Reflexión de muerte, diría Platón,

[206] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 203.
[207] *Ibidem*, p. 204.
[208] Platón, *Fedro*, *op. cit.*, 275b.

135

porque es un reflejo que conlleva un gasto, un consumo que destruye la forma original. Consumida esta, nada más puede generarse desde ahí; se la ha aniquilado y petrificado en la letra. La única manera en la que un soplo de vida le puede ser infundido es a través de la reactivación de ese discurso a la luz de alguien que sabe. Así, la escritura es un juego bello que permite recordar, a aquel que ya sabe, lo que tiene *escrito* en el alma.

Hemos dicho acaso ¿escrito en el alma? En efecto, lo hemos avisado ya, la metáfora de la agricultura abismará la diferencia entre oralidad y escritura, es decir, las confundirá y multiplicará al infinito, al punto que ninguna de ellas podrá mantener su identidad. De igual forma, dicha metáfora nos permitirá tener otra lectura de esa escena de familia que se alza con esta diferenciación.

Sócrates pregunta a Fedro acerca de la tarea de un agricultor sensato:

> «¿Un labrador sensato que cuidase de sus semillas y quisiera que fructificasen, las llevaría, en serio, a plantar en verano, a un jardín de Adonis, y gozaría al verlas ponerse hermosas en ocho días, o solamente haría una cosa así por juego o por una fiesta, si es que lo hacía? Más bien, aquellas que le interesasen, de acuerdo con lo que manda el arte de la agricultura, las sembrará donde debe, y estará contento cuando, en el octavo mes, llegue a su plenitud todo lo que sembró»[209].

Este pasaje habla también del trabajo que implica la verdadera ciencia y que dista en gran medida de la forma en la que la escritura se relaciona con el saber. En segundo lugar, lo

[209] Platón, *Fedro*, *op. cit.*, 276b

que se juega aquí es la cuestión del soporte. El agricultor al que le interesa verdaderamente su cosecha es aquél que es capaz de discernir cuál es el lugar idóneo para llevar a cabo la siembra. No obstante, y de forma excepcional, hay un tipo de siembra que este agricultor sensato puede realizar en un espacio improductivo de fertilidad pasajera. Esta diseminación podrá tener lugar solo por juego y motivo de fiesta: la conmemoración de Adonis. Desde ese labrado efímero se recuerda y rememora algo muy bello, pero esa acción es perecedera como la existencia de Adonis.

La escritura puede llegar a ser un juego «muy noble» y mucho más digno que otros, siempre y cuando sea dirigido con el motivo de rememorar y suscitar el recuerdo de alguien que posee la ciencia. En la vejez los escritos pueden ser de gran ayuda, pero aquel que se regocije en ellos sabe que: «el arte de la dialéctica en la dimensión de la oralidad es aun mucho más bello, y precisamente hay en él el compromiso de seriedad[210]».

Esta seriedad es propia del labrador sensato que, comprometido con su siembra, pensará con mesura el lugar donde mejor cosechará lo que propaga. Para Platón, no habrá mejor tierra donde sembrar que el alma. Esta se convierte también en un soporte donde trazar dignamente. Ella es fértil y productiva por sí misma, capaz de procrear discursos que perduren. En la dimensión de la oralidad los frutos son efectivos, no temporales ni perecederos como los de la escritura en pergaminos; en el habla: «la semilla se torna inmortal y hace verdaderamente feliz a quien la posee en esta dimensión[211]».

[210] Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «doctrinas no escritas»*, *op. cit.*, p. 83.
[211] Ibíd.

2.2 Salvaguardar la oralidad. La escritura como estructura familiar

La introducción de la diferencia del soporte inicia una hermandad entre la oralidad y la escritura. A partir de la filtración de la metáfora de la agricultura, se establece un parentesco entre ambas que reside en asumir la dimensión de la oralidad como *otra especie de escritura*. Esta consistirá en la inscripción de la Verdad en el alma. Como ya hemos venido advirtiendo desde el inicio de este texto, dicha relación familiar, postulada al final del Fedro, instaurará una distinción entre una buena y una mala escritura, efecto farmacológico, que, a su vez, pondrá en marcha una historia no contada de la misma. O, en otras palabras, erigirá lo que Derrida ha llamado el fonologocentrismo. En *De la gramatología* este se verá explicado, entre otros caracteres, como un esfuerzo de fonetización de la escritura, cuyo punto de partida es localizado en este juego metafórico hecho por Platón.

Ya en este texto del 67, el filósofo francés afirma que dicha fonetización de la escritura es la condición de toda episteme: origen histórico y posibilidad estructural, tanto de la ciencia como de la filosofía[212]. Ahora bien, la producción de este concepto de escritura, en virtud de la fonetización, «debe disimular su propia historia en el acto de su producción», porque la escritura siempre conlleva una distancia en y con el origen. Un secreto de origen. La escritura es ya el nombre de una deconstrucción en el origen, del origen, del origen como diseminación y diseminación del origen: no hay padre, ni madre, ni *genos*, en el sentido que fuere, que no porte esa diseminación.

La oralidad asumida como una forma de escritura en el Fedro permitirá el

[212] Cfr. Derrida, J., *De la gramatología,* México, Siglo XXI Editores, 1967, p. 8.

advenimiento de la escritura fonética y la confirmación del privilegio de la voz en la metafísica. Esta escritura arraigada en el alma es la buena escritura que, como menciona Derrida, no puede ser designada como tal más que a través de la metáfora de la mala[213]. El advenimiento de la metaforicidad ha permitido, por una parte, afianzar la superioridad de la voz como una forma de escritura con más valor. Pero, por otra, supone el trastrocamiento de aquello que se pretendía instaurar: la diferencia entre escritura y habla queda borrada en el movimiento de la metáfora. La voz se sujeta al arte del trazado en superficie.

Lo anterior ocurre porque esta metaforicidad se encuentra articulada bajo la lógica de la contaminación y la contaminación de la lógica[214]. Este doble peligroso del movimiento metafórico, este riesgo que se juega al invitar a la metáfora a desplazar lugares, es lo que debe ocultarse en la historia de la fonetización de la escritura. Un reverso se juega en el espacio metafórico, y el préstamo de la huella inscrita en el alma para hablar de la oralidad como buena escritura, puede desbordar el privilegio del habla contaminándolo con las reglas y características de ese mala escritura. Si toda escritura es suplementaria ¿cómo establece esta escritura privilegiada su predominio frente a la denominada mala escritura? ¿Cómo se podría, bajo estas condiciones, hablar de una escritura más fundamental y primera?

No habría razón alguna para ello y, sin embargo, eso es lo que se ha disimulado. Como menciona Derrida en *La Diseminación*, este préstamo para hablar de la oralidad como *otra especie de escritura* será también: «la historia de una metáfora (inscripción, impresión, marca, etc., en la cera del cerebro o del alma) de la que la filosofía no podrá ya

[213] Cfr. Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 227.
[214] Ibíd.

prescindir, por poco crítico que sea su tratamiento»[215]. De igual forma, tomará su sentido en la escena de familia de la que hemos venido hablando, así como de las «oposiciones conceptuales del platonismo», considerado este último como la estructura dominante de la metafísica. De esta forma, añade Derrida, podríamos incluso afirmar que: «la filosofía se ha jugado en el juego de esas dos escrituras»[216].

Definida en tanto que escritura y huella, ¿cómo puede el habla continuar manteniendo su estatus y su sitio inmaculado? ¿De qué manera el habla «supuestamente viva» puede ser «descrita por una metáfora tomada del orden mismo de lo que se quiere excluir, del orden del simulacro»[217]? O, en otras palabras, ¿bajo qué estrategias se salva la pureza del habla si, desde ese momento, se encuentra ligada al carácter repetitivo-imitativo de la copia, propio de la mala escritura?

A partir de ahora, afirmará Derrida, el lenguaje descrito por la dialéctica remitirá siempre a ese movimiento de copia necesario para la inscripción. Como menciona en *De la gramatología*: «La secundariedad 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»[218]. Ambas huellas serán formas escriturales, pero distinguidas por su carácter procreativo. Una carecerá de este y se dedicará al gasto innecesario, al despilfarro infecundo del juego por el juego, de la fiesta y de la no seriedad, dirigido a ningún sentido: simiente desperdigada. A menos que se someta desde su propio carácter recreativo a la ley, a ser ese suplemento secundario y siempre dependiente de la voz. La otra será huella fecunda, «simiente generadora», trabajo digno encaminado a la procreación: sentido absoluto de la

[215] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 226.
[216] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 227.
[217] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 226.
[218] Derrida, J., *De la gramatología, op. cit.*, p.12.

permanencia de la estructura familiar.

Ahora bien, la hermandad entre escritura y habla, establecida por la analogía que las identifica como dos especies de huella, abre una nueva lectura de la simiente. Lo que importa aquí ya no es solo el despliegue del esperma, su recorrido y su lugar de llegada: en el interior productivo o en el exterior infértil; sino cómo ese propio esperma pueda dar lugar tanto a un hijo legítimo como a un engendro indigno. Un mismo esperma puede concebir tanto a un hijo bastardo, a un descendiente malformado que no merece el respeto del padre, como a un hijo acreedor de su filiación. No obstante, es el padre quien le ha dado lugar, su semilla. La metáfora solicitada para aprehender la voz como una forma de escritura llama, apela también a una historia de traición originaria. A un desvío en la lógica pura del origen. Que el esperma del padre sea capaz de procrear un fruto no maduro o falso es algo que no puede comprenderse bajo la lógica clásica, menciona Derrida[219].

Este producto no inherente a la ley del *nomos* y del *logos*, más aún, a la ley del ser, solo puede pensarse bajo otro proceder: «la gráfica del suplemento o del *fármacon*»[220]. Dicha operación venía ya anunciada, desde un principio, en el instante en el que Platón requiere de la metáfora para abrir esta escena de familia. Ya lo dijimos, el movimiento metafórico da lugar a la contaminación, lo no-serio puede verse convertido en juego peligroso y desbordante. Así, dejando al descubierto la posibilidad de la suplencia, la razón del padre se desquicia. Su propia simiente es capaz de traicionarlo. No obstante, esta traición, al mismo tiempo, permitirá reafirmar su superioridad: el hijo bastardo que niega al padre, que lo mata, permitiría la contraposición con el hijo bueno que lo honra y le rinde homenaje. Sin la figura del malformado no hay la superioridad del hijo digno. El texto

[219] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 233.
[220] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 233.

platónico, dirá Derrida, se descompone y, sin embargo, hay una necesidad de sostenerlo, de afianzarlo, eludiendo los abismos en los que se ve subsumido.

La estrategia metafórica, lo mencionamos con mucha antelación en el texto, permite sujetar la escritura, mejor aún, controlar toda actividad del lenguaje bajo la vigilancia del padre. También, ya no se trata de a dónde va a parar la simiente, sino de asumir que la huella fértil del lenguaje dialéctico debe de encontrarse, de igual forma, bajo vigilancia. No estriba, pues, solamente en un privilegio de la voz, sino en una necesidad absoluta de que el conocimiento nazca bajo la presencia del padre. Es él, como lo es también Sócrates, quien tiene el poder de discernir entre estas dos especies de simientes.

«La simiente debe, pues, someterse al *logos*»[221]. Es decir, esta semilla del padre debe sujetarse a su propio mandato de acuerdo a la ley del *logos*, aun en el riesgo de violentarse. Esto último es algo que en todos los casos ocurrirá porque, como menciona Derrida, la tendencia natural del esperma se opone a dicha ley. Para aludirlo, el filósofo francés trae a colación la presente cita del *Timeo* de Platón:

> «Es esa médula que hemos llamado en nuestros discursos la esperma. Tiene un alma y respira. La abertura por la que respira le da la concupiscencia vital de salir al exterior. Y así es como la médula ha producido el amor de la generación. De ahí procede el que, en los varones, lo que se refiere a la sustancia de las partes pudendas es insolente y autoritario, como un ser vivo rebelde al razonamiento (*tu logu*), y que se esfuerza, bajo la acción de sus

[221] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 234.

furiosos deseos, en dominar todo»[222].

La cita nos permite recordar, nuevamente, que todas estas escenas que se alzan frente a la escena de la escritura son lugares donde el deseo acontece, espacios de encuentro donde el amor ocurre, y en dicha ocurrencia algo es procreado. La propagación de la simiente acaece solo por amor y como amor. No obstante, ella puede dar origen a algo monstruoso, pro-creación de un hijo desfigurado que deberá aprender a abortarse por el compromiso con la belleza, el bien y la verdad. Pero quizá podría existir algún amante que se rehusara a ello, por eso se vuelve absolutamente necesaria la presencia del padre. Frente a ella, se entra en razón, se encuentra la fuerza suficiente para desechar lo que no conduzca hacia el camino de la verdad. Ese padre es el que se alza frente a cualquier relación como la figura por excelencia, el centro desde el cual se articula cualquier filiación: el hijo, el padre, el abuelo, el nieto e, incluso, la madre.

Pero en la mitología de la escritura, realizada por Platón, esta arremete contra el padre, lo pone en riesgo, más aun, ella es en sí misma parricida. Y a pesar de esto, el filósofo ateniense decide entrar en el espacio de la metaforicidad, como quien decide jugar a la ruleta rusa para salvar su vida. Es decir, para redimir al padre de la muerte a la que la escritura lo somete, Platón transgrede la ley pura de la voz y la caracteriza como una huella para que el padre sobreviva. Doble muerte del padre, reafirmación de esta por el hijo: doble traición en la escena de herencia, de familia. En esta relación de ideas podríamos hacer comparecer a la escritura y a la pederastia de Platón[223]; la reivindicación de esta última como un acto de procreación y no de dominación en donde, sin embargo, habrá ese

[222] Platón, *Timeo* en *Diálogos Vol. VI: Filebo, Timeo y Critias*, Introducción y traducción de Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1981, 91b.
[223] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 233

guía del que tanto hablamos y que puede obligarnos a desechar nuestra creación por no ajustarse a una idea que está más allá de la propia relación amorosa.

Por un momento debemos detenernos y darle concreción a todo este drama. Cuando decimos que Platón, para salvaguardar al padre de la muerte a la que la escritura lo somete, debe de reafirmar la escritura, estamos pensando en una situación específica. Esta es muy simple: en el contexto platónico hay un cambio inminente e inevitable de la oralidad a la escritura. Esta se convertirá en una técnica usada por los griegos para ejercer y plasmar su pensamiento.

Es decir, la naturalidad del habla es dada de antemano, un don de sonido que permite la articulación compleja de una lenguaje. Ahora bien, la escritura advierte una tecnologización de la palabra viva, que provoca un nuevo sistema mnémico o de almacenamiento de memoria. Este hace surgir otra forma de concebir el lenguaje mismo gracias al texto, y potencia un proceso consciente de articulación secundaria. La artificialidad con la que se caracteriza a la escritura no implica según Platón, una condena de la misma, sino un elogio. Como menciona Sócrates, en la familia de la escritura hay actividades menos dignas que ella; de igual forma, de entre las creaciones artificiales ninguna tiene un valor tan estimable como el de la grafía. *La escritura acontece,* y ellos lo saben. En esa contundencia de su acontecer, ella misma ha exigido su lugar. Se le ha dado, pero no sin ley, no sin la vigilancia que la obligue a quedarse detrás de la línea, del límite ofrecido para su existencia y ocurrencia. La existencia de la escritura como una técnica le obliga a la secundariedad y a la dependencia forzosa de una fuente prístina. Además, su tarea mimética la relega al ámbito del juego. Retomando el *Fedro,* este último puede ser bello y aceptable, pero bajo vigilancia.

Si en un primer momento decir que la escritura es un juego pareciese un desprecio

de esta; en un segundo instante, la apreciación platónica se transforma en una táctica para salvar tanto a la escritura como al juego. No obstante, mencionará Derrida: «al juego y al arte, Platón los pierde al salvarlos»[224]. La enunciación de este elogio, el «hablar bien del juego», solo opera en el ateniense bajo la idea del juego vigilado y «comprendido bajo la categoría inocente e inofensiva de lo *divertido*»[225]. El juego no puede salirse de control, debe ser divertido dentro de los límites que se le señalan. —*Juega, pero no lo hagas sin un sentido. Tampoco en contra del padre*—.

Este juego de la imitación que es la escritura debe rendir homenaje al padre, ayudar a procurar su monumento. Aunque el juego ya traicione, en parte por su propia naturaleza. —*Pero tú debes obligarte a hacerlo lo menos posible. Debes apegarte a la figura que se desea comunicar. No olvidarte de la filiación, del origen que te da lugar. No traiciones ni blasfemes la palabra del padre, o hazlo en menor medida. No dejes que el vínculo muera*—.

El juego tiene reglas y es divertido seguirlas —*eso dice el padre*—. El juego es obligado a no desbordarse y, desde la perspectiva platónica, deja de ser una actividad sin fin y finalidad. Por el contrario, este juego elogiado es aquél que pone sus acciones «al servicio de lo serio, de la verdad, de la ontología»[226]. Lo decíamos al inicio de este texto, para que la escritura entre en el sistema de la metafísica (platónica y más allá) será necesario situarla en la periferia, pero vigilada y que permita la afirmación del centro que le otorga su lugar y su valor. Sin embargo, esta propia localización de la escritura establecida por el centro originario de la voz se verá dislocada y quebrada cuando se requiera de ella para hacer sobrevivir al padre. El padre estará en todas partes, pero no

[224] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 237.
[225] *Idem*.
[226] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 238.

como una especie de panteísmo, sino como una confusión de las figuras.

De origen, se trata de una espectrografía. Primero, el padre Sócrates no es el progenitor más que como representante. Él es el padre porque una voz lo autoriza, la verdadera fuente de poder. En ese sentido, él solo *representa* al padre, lo vuelve a presentar en una cadena filial que se legitima por aquel que no está, ese que vuelve a presentarse desde su «propia» suplencia. Es por este motivo que Derrida dirá que «el padre es (el hijo perdido)»[227]. Por una parte, es lo que es, desde su ley y su nombre; por otra, es el hijo abandonado por su padre, el hijo miserable que busca reconocer al padre mientras lo suple, aquel que desea revivirlo lapidándolo cada vez que busca darle lugar. Otra vez, confusión de figuras. Juego infame.

El juego digno, la escritura digna, es decir, la escritura *como tal*, la que merece la consideración del padre, es solo este juego que deja de ser una deriva del sentido. Ese juego al que se le obliga a asumir ser lo que no es: lo serio y el camino al padre. No obstante, el juego es siempre este alejamiento del origen y, por ello, él en sí mismo no tiene esencia; como el *fármacon*:

> «Es que no existe el *como tal* de la escritura y del juego. No teniendo esencia, introduciendo la diferencia como condición de la presencia de la esencia, abriendo la posibilidad del doble, de la copia, de la imitación, del simulacro, el juego y la grafía van *desapareciendo* incesantemente. No pueden, por afirmación clásica, ser afirmados sin ser negados»[228].

[227] *Ibidem*, p. 222.
[228] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 222.

Abierto el juego, desplegado el esperma es difícil el control. Y, sin embargo, se le impone.

La escritura, como el juego, al ser ante todo un movimiento que difiere la huella original, no reside en nada. Ya lo decía Platón, la escritura es parricida, niega al padre, se aleja de él. Además, no es capaz de defenderse por sí sola porque ella no tiene en sí misma la capacidad de hacerlo. Su consistencia es débil y no se sujeta en suelo fijo. Mas puede tenerlo. Platón le dará la oportunidad de pertenecer al reino, solo si se sujeta a la ley del *logos*.

Platón condena a la escritura, la salva y la escribe:

> «¿por qué, subordinando o condenando la escritura y el juego, ha escrito tanto Platón, presentando, *a partir de la muerte* de Sócrates, sus escritos como juegos, y *acusando* a lo escrito en el escrito, presentando contra él esa acusación (*grafe*) que no ha dejado de resonar hasta nosotros?»[229].

Tres movimientos en uno, juego de manos y de magia, prestidigitador. Tres oscilaciones que se convierten en tres repeticiones, casos o épocas. Vaivenes que crecen y disminuyen alternativamente, con más o menos regularidad, su intensidad[230]. Empero, todos reviven la contradicción: asumir «la proposición escrita del logocentrismo». Estos tres casos constituirán para Derrida una lingüística compartida elaborada a tres manos y tiempos, pasándose la pluma con la cual escribirla. Los autores serán el propio Platón, Rousseau y Saussure.

La salvaguarda del padre supone la transmisión de la herencia y, como menciona

[229] *Ibidem*, p. 240.
[230] Cfr. Real Academia Española, Oscilar, *Diccionario de la lengua española* (22.ªed,), 2001. Consultado en http://dle.rae.es/?id=RHPXVhh

Derrida, *la producción del hijo*[231], «al mismo tiempo que la constitución de una estructuralidad»[232]; o el establecimiento de la escritura como una cuestión de estructura. Será por ella y a través de ella cómo se pretenderá sujetar la familiaridad, hormigón armado que anclará la metafísica de la voz y la presencia. Y siempre, entonces, la necesidad de una clavija; sostener lo inteligible en lo sensible porque si no se nos escapa: hacer lo imposible. También, por esta misma clavija, permitirle a la voz ser comunicada, nunca sin la intrusión de la técnica: como una varilla metálica que nos permite conectar un teléfono a la red[233]. Ya sea por este aparato, o por los diálogos escritos de Platón que son enviados una y otra vez en nuestra tradición filosófica, la voz sobrevive, el padre sigue siendo el lugar desde el cual se sostiene el edificio del *logos* y el *nomos.*

Pero, ya lo hemos advertido, la escritura es parricida y la lógica de la metáfora nunca es pulcra. Habrá que ver si el amor por la familia resiste al embate de la suplencia del hijo. La fidelidad del hijo intentará apegarse a la palabra del padre, pero por más que lo intente no logrará sonar como su voz. Nunca logrará suplirlo —o ¿sí? —. El padre quiere que su hijo sea la descendencia que lo honra, que repite su obra, pero reconociendo su lugar. El padre confía en el hijo y, en esta confianza, niega que pueda ser sustituido. *El amor es una reflexión.* El padre se refleja en el hijo, el hijo le sirve a él como un instrumento de mirada. El hijo permite que el padre sea observado por otros, refleja su imagen, pero en ese doble que produce usurpa el papel principal: porque el padre no es el hijo —o ¿sí? —. Porque el habla no es la escritura.

[231] Cfr. Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 246.
[232] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 246.
[233] Cfr. Real Academia Española, Clavija, *Diccionario de la lengua española* (22.ªed,), 2001. Consultado en http://dle.rae.es/?id=9RcAvUh

2.3 La inscripción en el origen o de la imposibilidad del padre

Te digo en secreto este aforismo solemne
y sentencioso: ¿acaso no empezó todo entre
nosotros con una reproducción? Sí, y al mismo tiempo
nada es más sencillamente falso, he ahí la tragedia.
Jacques Derrida

Como vimos en el capítulo anterior, la introducción de la metáfora de la escritura en el alma hecha por Platón en el Fedro desestabilizaba la diferencia establecida entre el habla y la escritura. Esto se operaba a través de una especie de contaminación, donde la seguridad, la superioridad y la claridad del habla requerían de la plasticidad de la huella para explicar por qué era preferible escribir en el alma que en jardines o soportes efímeros. La voz no solo tenía que apelar a la inscripción, sino que colocaba a esta última en el origen de toda posibilidad inteligible. De igual forma, se inauguraba una hermandad entre el habla y la escritura mediante el establecimiento de una buena y una mala escritura. Una especie de escritura general podría empezar a leerse a través de estas líneas, en donde el privilegio de la voz se vería cuestionado por este *simple* desplazamiento metafórico.

Leyendo a Platón con Derrida podríamos decir que este movimiento metafórico no radica en una mera inversión de la escritura desplazando a la voz, sino que abre en la filosofía platónica un cierto abismo. No se trata, pues, de una *simple* inversión de los lugares, sino de un cuestionamiento reflexivo, de pensar ese traslado metafórico y lo que trae consigo, su riesgo, el peligro de forzar al origen a desplazarse una y otra vez. Platón acude a la metáfora sin esperar —o quizá sí— que la escritura, como el hijo perdido que suple al padre, se sitúe como la fuente dadora de luz. Recordemos que el filósofo ateniense apela a la metáfora como una estrategia para la aceptación de la escritura bajo la vigilancia

del padre y la instauración de una fundamentación interior de la inscripción.

La inversión, en realidad, no es suficiente para decir lo que ocurre con la inserción de la escritura en el ámbito de la seguridad de la voz. Reducir a un cambio de fuente de inteligibilidad no haría justicia a esa alteridad inaprehensible de la que dará cuenta Platón a través de este movimiento metafórico —y decimos dará cuenta aun a pesar de sí mismo—. La escritura supliendo a la voz desfonda y abisma la seguridad del origen primigenio. Si solo se puede hablar del padre desde su suplencia, en representación, ¿dónde queda entonces esa voz?, ¿en qué lugar?, ¿cómo podemos hallarla en su verdad?[234]

Hablábamos en el capítulo anterior de una locura de la filiación, de una confusión de lugares. Esta inestabilidad no da lugar a un cambio de centro, sino a un temblor tectónico que no permitirá el establecimiento de ninguna centralidad y, con ello, de periferias. Una clase de abismo especular reproducirá al infinito las figuras; abismo de la representación (*mise en abîme*) en el cual una representación remite a otra hasta el infinito. Aquí no se llegará al punto simple en donde una representación sea el origen de todas las demás; el punto, si algo se quiere puntuar, es siempre una semilla que disemina, se disemina a sí misma. La semilla como puntuación nos dice que no hay simplicidad puntual, sino relaciones. Además, se corre el riesgo de que la *simple* inversión anule la diferencia que abre la metáfora. Una inversión podría considerar a la representación en el origen como la única forma desde la cual la presencia puede darse. El propio vocablo *representar* es deudor de este marco presencial. Veremos cómo la inscripción en el origen no representa nada que no sea otra representación que permite sustraer al significante del horizonte de la presencialidad del significado.

[234] Esta pregunta será la inquietud más acosadora que perseguirá a Rousseau en toda su obra: el tema del suplemento, de su peligro y cómo sólo a través de este puede *dar lugar* a su madre, a la naturaleza perdida, etc. Derrida sabrá leer muy bien estas cuestiones en Cfr. Derrida, J., *De la gramatología*, *op. cit.*, pp. 129-209.

La introducción de la metáfora de la escritura en el «corazón» de la escena constitutiva de familia entre el padre y el hijo, no solo desquicia los papeles —el hijo es el padre y Platón se convierte en el abuelo de Sócrates[235]—, sino que inserta el pensamiento de la diferencia en dicho montaje. Repetición excedida, suplemento peligroso. Así, toda presencia que busca establecerse en ese teatro es diferida y, en ese sentido, no es ya una presencia.

La lógica de la presentación es rota en toda su propiedad; la contaminación es un proceso irreversible que excede al propio sistema que contamina, lo abre y vulnera. Lo expone al envío infinito y a la «mala interpretación». La contaminación, en esta metáfora que asemejaba una inversión de los papeles, impide la presencia pura y abre al significante contaminado a la errancia de la impureza. «La metaforicidad es la lógica de la contaminación y la contaminación de la lógica»[236]. Lo desarraiga de la familia impuesta y lo lanza fuera de sí, más allá de su carácter de significante vigilado. El padre vela por la escritura, pero él no puede hacerlo más que por una mediación, a través de alguien o algo que lo represente. Significante de significante que expulsa y remite a otro(s), incapaz de puntuar o presentar cualquier significado absoluto en su idealidad.

Así, en el centro de la historia de la escritura que teje Platón se abre la posibilidad de *otro* pensamiento que nos obliga a movernos más allá de la metafísica de la presencia, al mismo tiempo que fisura la relación fiel con la unicidad del pensamiento del padre. Una posibilidad imposible para la filosofía y de la que, sin embargo, no puede no dar cuenta. No será solo en el *Fedro* donde Platón apele a las metáforas escriturales, también lo hará en la *República* y en el *Timeo*. Este último texto será de vital importancia para entender

[235] Cfr. Derrida, J., *La tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá*, *op. cit.*, p. 52.
[236] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 227.

cómo la inscripción se coloca en el origen de la posibilidad de lo inteligible. De lo que se tratará aquí es de un cierto juego de espaciamientos. Si la voz originalmente es más cercana a la idea, como parece o ha querido comunicar Platón en diversos diálogos, en el *Timeo* la distancia entre lo inteligible y lo sensible se verá mediada por un espacio cuya naturaleza indeterminada supone la inscripción. Así, esta necesidad de hablar de este diferimiento que se abre como emplazamiento metafórico[237] cobra una «forma informe» en el *Timeo* de Platón a través de la figura de la *khôr*a.

La línea genética de la escritura se comunica mediante un par de movimientos. Al mismo tiempo que se utiliza la escritura como mediación para salvar la voz del padre, también se opera una fonetización de la escritura, cuyo legado será continuado por el propio Platón, Rousseau y Saussure. Esta asignación familiar y fonética de la escritura, por una parte, permitía su entrada dentro del ámbito de la filosofía, solo a condición de su sobresignificación. Por otra, se buscaba mantenerla acotada y al margen, pero tomando prestados «todos sus recursos demostrativos y teóricos»[238].

De igual forma, dichos desplazamientos hacen dependiente a la voz de la inscripción y de sus lógicas. La diferencia «clara» entre oralidad y escritura corre el riesgo de desbordarse y de ser un germen de contaminación. Efectos de repetición que muestran la cuestión eludida baja la cual se construye esta diferenciación y jerarquización. Derrida menciona que en *La República* Platón explica la dialéctica sirviéndose de las letras del

[237] Este desplazamiento que se abre con la introducción de la metáfora en el centro seguro de lo propio se pondrá en cuestión a partir de *khôra*. Esto será así, puesto que la propia noción de metáfora está constituida desde el centro de la metafísica como un concepto en sí mismo metafísico. *Khôra* se encontrará más allá de dicha metafísica y, en ese sentido, hará temblar el suelo de lo propio y lo figurado bajo el cual se construye la idea de metáfora. Derrida ha dedicado varios trabajos a pensar el lugar de la metáfora dentro de la filosofía. Cfr. Derrida, J., «La mitología blanca» en *Márgenes de la filosofía*, Catedra, Madrid, 2008; Derrida, J., «La retirada de la metáfora» en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Buenos Aires,1989.
[238] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 241.

alfabeto. El punto central de dicha argumentación consiste en pensar que seríamos incapaces de reconocer las copias de las letras sin antes conocer las propias letras[239]. Esto, evidentemente, responde a lo que ocurre en el movimiento dialéctico. En el diálogo, siempre amoroso como recordamos, la posibilidad de procrear algo se da por medio de un cierto conocimiento intuitivo de la forma, que se vuelve posible en este acto de amor.

En este conocimiento intuitivo no se trata de un conocimiento de las formas en sí mismas, el cual es inadmisible en nuestra finitud, sino de una especie de aproximación a estas por encontrarse inscritas[240] en el receptáculo o nodriza de la que nos habla Platón en el *Timeo*. La metáfora de la huella y de la inscripción respecto a la voz nos remite al cuestionamiento ontológico de las formas y al gran problema de la comunicación entre lo sensible y lo inteligible. La posibilidad de intuir las formas ocurre porque podemos leerlas en un espacio de inscripción originario. Las letras serán un ejemplo de la aproximación entre lo inteligible y lo sensible.

Respecto a esto último, Derrida menciona que la aceptación de una inscripción original supondría una aporía que se situaría más allá de todas las oposiciones del platonismo. El pasaje que lo muestra se encuentra nuevamente en el *Timeo*:

> «... Entonces diferenciamos dos principios, mientras que ahora debemos mostrar un tercer tipo adicional. En efecto, dos eran suficientes para lo dicho

[239] Platón, *República* en *Diálogos IV*, Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1988, 402b.
[240] Esta inscripción, sin embargo, no permanece en la *khôra*. Lo que se inscribe en esta no la modifica ni la altera: «En efecto, recibe siempre todo sin adoptar en lo más mínimo ninguna forma semejante a nada de lo que entra en ella, dado que por naturaleza subyace a todo como una masa que, por ser cambiada y conformada por lo que entra, parece diversa en diversas ocasiones; y tanto lo que ingresa como lo que sale son siempre imitaciones de los seres, impresos a partir de ellos de una manera difícil de concebir y admirable que investigaremos más adelante». Platón, *Timeo*, *op. cit.*, 50c-d.

> antes, uno supuesto como modelo, inteligible y que es siempre inmutable, el segundo como imagen del modelo, que deviene y es visible. En aquel momento, no diferenciamos una tercera clase porque consideramos que estas dos iban a ser suficientes. Ahora, sin embargo, el discurso parece estar obligado a intentar aclarar con palabras una especie difícil y vaga»[241].

Frente al gran problema de comunicación entre el mundo sensible e inteligible surge en el *Timeo* otra lectura del problema del *jorismos* dentro del *corpus platonicum*. Este diálogo que habla acerca de la creación del mundo es de peculiar importancia, puesto que incluye varios elementos que se han considerado contaminantes y secundarios dentro de las tendencias dominantes del texto platónico[242]. De una lado, la figura del *Demiurgo* como productor, *dios artesano, dios técnico*. Del otro, la inserción de un tercio incluso desde el inicio del diálogo: «Uno, dos, tres...»[243]. Este tercero, además, será un elemento misterioso al que se intentará delimitar dentro de los filosofemas clásicos de Platón.

No obstante, el tercero se sustraerá a la denominación dentro de la dialógica platónica. Asimismo, el diálogo se presenta como un relato probable sobre la generación del mundo. El carácter creíble de este relato tiene que ver con lo que menciona Sócrates sobre la generación: «lo que el ser es a la generación, es la verdad a la creencia»[244]. La naturaleza del discurso viene dada por el objeto del cual se habla. Este se encuentra fuera del espacio del ser, afectado por el cambio y perteneciente al orden de lo sensible. No hay garantía inteligible cuando se teje un discurso sobre la generación.

[241] Platón, *Timeo*, *op. cit.*, 48d - 49a.
[242] Cfr. Caputo, J. D., «Khôra: tomar en serio a Platón» en *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2009.
[243] Platón, *Timeo*, *op. cit.*, 17a.
[244] Platón, *Timeo*, *op. cit.*, 29b-d.

Pese a esta objeción, una exposición acerca de aquello que es generado, más aun, sobre aquello que tiene un cuerpo —que «es» un cuerpo— tendría que ajustarse a cierta racionalidad del discurso. Esto es así porque el relato que se cuenta supone, en primera instancia, que este mundo generado se encuentra basado en un modelo perfecto. De igual forma, la narración tendrá que tener como principio y límite la: «imagen del discurso exacto y racional, como su objeto lo es del mundo ideal»[245]. Habrá que darse por contentos si se consigue una exposición lo más clara y precisa posible, dada nuestra propia naturaleza sensible y nuestras limitaciones cognoscitivas. Se trata de un discurso sobre el origen de la corruptibilidad de la naturaleza mortal; un origen replicado, doble de una naturaleza «propia», invaginado dentro de un origen verdadero. Una especie de repliegue, de multiplicación de capas que se remiten para explicarse unas a otras. Y, en medio de todo eso, un espacio que da lugar a la réplica, un nombre que se nombra a tientas, sin visibilidad, o, mejor dicho, poniendo en juego una falta de visión como imposibilidad de su aprehensión: *Khôra*. La *khôra*, en femenino y, sin embargo, no podrá equivaler a ninguna forma con ese género. Por el contrario, *ella* o *esta* que no será femenina, tampoco podrá comprenderse sin más dentro de todo la semántica maternal a la que la ligará Platón. *Khôra*: madre, nodriza. Él mismo acepta que estas metáforas de familia no pueden ajustarle a la *khôra*. Esto/esta/él/ella no logra acomodarle. Por eso, de lo que se trata es, más bien, de que *hay khôra*, *il y'a khôra*.

Y en todas estas reflexiones Platón encuentra aquello que «se resiste a la filosofía, que se aleja de la perspectiva y el conocimiento de la filosofía»[246]. Sin embargo, él debe hablar de ello, intentar nombrarlo. Ya veremos cómo todo esto que estamos delineando

[245] Platón, *Timeo*, *op. cit.*, p. 129.
[246] Caputo, J. D., «Khôra: tomar en serio a Platón», *op. cit.*, p.118.

aquí tiene que ver con el problema del «decir, de la nombrabilidad»[247]. Pero primero sería importante recordar que la contaminación metafórica que hace de la voz una especie de escritura liga de manera inextricable la posibilidad de nombrar con la inscripción[248]. Y este pensamiento de la inscripción exigirá un más allá de las oposiciones del «platonismo», como lo hemos ya apuntado.

Lo que se esboza es el problema y la aporía de pensar una inscripción original. Así lo señalará Derrida en su texto dedicado a pensar la *khôra* platónica[249]. Pensar la huella en el origen del mundo. El *Timeo* no tiene solo como objeto de análisis la génesis del mundo, sino cómo dicho comienzo está inscrito en un espacio que permite su producción y realización. Es decir, se trata de concebir la inscripción de las formas, de los esquemas, en una matriz o receptáculo que hace posible la venida del mundo[250]. Considerar una inscripción original nos hace entrar en un espacio aporético porque se abre un abismo en el momento en el que se realiza la pregunta sobre dónde se inscriben estos paradigmas. Como decíamos al inicio, se apela a otra clase de principio, otra clase de ser que no será ni inteligible ni sensible y que pertenece a un «tercer género».

[247] Derrida, J., *Khôra*, Buenos Aires, Alción Editora, 1995, p. 8.
[248] Cfr. Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, p. 8.
[249] Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, p. 8.
[250] Este movimiento platónico se adelanta, aunque no sea de forma explícita, a una de las inquietudes derridianas respecto a la metafísica y a lo que el filósofo argelino llama *différance*. Derrida sugerirá en varios textos y, sobretodo, en «Freud y la escena de la escritura» que sería necesario pensar la vida como huella antes de determinar el ser como presencia. De cierta manera, lo que sucede en el *Timeo* permitirá pensar esta posibilidad en el corazón mismo de la metafísica platónica. Cfr. Derrida, J., «Freud y la escena de la escritura» en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Madrid, 1989. Cfr. J. Derrida, «La différance» en *Márgenes de la filosofía*, Catedra, Madrid, 2008.

2.4 La voz del padre resguardada en la escritura y la producción del mundo como promesa

Para abordar la cuestión de la escritura en Platón, ha sido necesario comprender que el lugar de esta en la filosofía supone la invención de escenas en las que la escritura ocurre. Además, dichas acciones teatrales traman y ligan la historia de la escritura a una escena de amor. La aceptación de la escritura dentro de la filosofía implica una estructura familiar que debe ser respetada. Dicha estructura se halla en el fondo de la metafísica y ha sido transmitida como una herencia, un envío infinito de un padre dentro de la historia de la escritura filosófica occidental. La escritura en oposición con la voz, pero a su vez convertida en mediación de esta última. Será necesario que para que dicha voz sea escuchada, esta se encuentre inscrita. Decíamos que requiere del hijo, tanto del legitimo como del bastardo. Además, en ese juego de remisiones y reflejos, la escena de familia se complica y se vuelve, tanto a la voz como a la escritura, hermanas. La inscripción se vuelve metáfora de la voz para hacerla presente y para afirmar la superioridad de esta última. Voz y escritura son formas de *logos* más cercanas o lejanas de la idealidad. La diferencia es que la voz se halla inscrita en el alma y la escritura en soportes materiales. La diferencia del soporte, del lugar de la inscripción se vuelve aquí una cuestión primordial.

En líneas precedentes hemos llamado a la cita de Platón acerca de las letras del alfabeto en la *República*, apelando a la necesidad de que estas se encuentren ya inscritas en algún lugar. Esta inscripción en el origen no se lee únicamente en la apelación de la metáfora escritural para llamar a la voz una buena escritura, sino en la necesidad de que la génesis de lo mortal se encuentre producida e inscrita en un soporte que le da lugar. Es una reflexión sobre soportes y receptáculos que protegen y ligan al mundo con el padre y la

idealidad. No obstante, veremos cómo *khôra* no es exactamente ni un soporte ni un receptáculo. Este último la describirá mejor por la acción que *khôra* realiza, a saber, recibir y dar lugar. Ahora bien, *khôra* es pensada como el espacio donde los lazos se realizan. Sin embargo, aquello que *khôra* guarda, que mantiene en su regazo, no será algo accesible, figurable o preescribible. El padre imprime en esta una herencia, pero dicho vínculo no tiene ninguna forma prescrita, o si la tenía, esta no podía ser guardada sin una especie de borramiento en el momento mismo de la inscripción.

Al mismo tiempo que *khôra* obliga a pensar la idea de lugar y de espacio, *khôra* pone en marcha otra forma de pensar la inscripción, la escritura y la mediación en la propia filosofía platónica. Proponemos dislocar la historia de la escritura y la escena familiar que remarcamos en nuestro primer capítulo, desentrañando *otra* historia de la escritura en el mismo texto platónico, que subvierta la estructura familiar y ponga en marcha otras huellas que abran nuevos estilos de escritura. Un más allá del platonismo que nos ofrezca otras lecturas donde lo excluido retorne con una fuerza diferente, como impulso «en nombre de la invención del otro»[251]. Un otro que, por cierto, nunca será aprehendido o que siempre será otro.

El retorno de la escritura abre a su vez la venida de otros excluidos dentro de la filosofía platónica[252]; como si «la fuerza de abstracción tética»[253] a través de la cual se instala el platonismo se volviera contra él mismo. Así, el cuerpo, la técnica, la *mimesis*, lo femenino exigen y espacian una nueva escritura y lectura dentro del propio texto platónico. Porque ya dijimos que se trata de una cuestión del espacio y del lugar. De alguna manera,

[251] Caputo, J. D., «Khôra: tomar en serio a Platón», *op. cit.*, p. 95.
[252] Cfr. Loraux, N., «El retorno de lo excluido» en *Mito y política en Atenas. Nacido de la tierra*, *op. cit.*, pp. 173-195.
[253] Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, p. 69.

esa siempre ha sido la cuestión. También, esta consiste en un juego de distancias, de aproximaciones y relaciones.

Khôra, término misterioso al que es difícil nombrar, identificar, definir y, sin embargo, su pensamiento se vuelve imprescindible, vital para hablar de la génesis, y quizá nunca mejor dicho, al ser aquello que hace nacer las impresiones sensibles, el mundo. La *khôra* se traza escapándose, esta ocurre como mediación. Su estatuto se halla en una especie de *entredos*, ni sensible ni inteligible, ni captable por el *logos* ni figurable por el *mythos*. Se trata de diferenciación, diferencia que une y separa. Sin embargo, la *khôra* «resistirá tanto a los principios de exclusión como a las leyes de participación»[254].

Así, si se pretende trabajar con la *khôra* como una cuestión del espacio, habrá que jugarnos ahí otra forma de entenderlo. Primero, y con todo lo esbozado hasta este momento, podemos comprender que el espacio con el que esta se relaciona no implica una fijeza. Por dicha razón, cuando Jacques Derrida reflexiona sobre la *khôra* resiste a traducirla. *Khôra* puede ser leída como lugar, *lieu* en francés, *locus* en latín. No obstante, el paso traslativo reduce la complejidad del vocablo[255]. Acota y limita la comprensión del espacio a la del lugar. Pero la traducción no es sinonímica y *khôra*, como algo que tiene que ver con el espacio, no se cierne al efecto traducible. Derrida mantendrá la polifonía de las voces de la *khôra* para que esta sea habitada por lo intraducible.

En todo caso, *khôra* nos obliga a preguntarnos acerca de cómo hablar, cómo decir algo del espacio, del espacio en sí mismo. Una serie de interrogantes son abiertos: «¿Cómo

[254] Margel, S. *Le tombeau du dieu artisan,* Paris, Les Éditions de Minuit, 1995, p. 117. Las traducciones realizadas del texto son nuestras. En algunos casos optaremos por dejar la cita en francés.
[255] Como hemos visto, sucede lo mismo con el término *fármacon*, el cual mantiene una ambivalencia intrínseca que puede obviarse al ser traducido como remedio. Derrida en *La farmacia de Platón* hace énfasis y trabaja con esta resistencia la traducción de la palabra *fármacon*. Cfr. Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit*.

hablar del espacio? ¿De cuál espacio? ¿Desde qué situación? ¿Desde qué punto de vista que no esté ya situado en el espacio a partir del cual se habla?»[256]. Mejor aún, ¿cómo hablar del espacio más allá del lugar? Es decir, no en tanto lugar sino como aquello que permite y da lugar. Eso es lo que para Derrida se piensa y opera en la *khôra* platónica[257].

Podemos decir que, de alguna manera, *khôra* abre por partida doble la tarea de pensar tanto el lugar como el lenguaje[258]. Si un pensamiento sobre el espacio, acerca de aquello que da lugar, pasa forzosamente por *khôra,* podemos decir que este tendrá que vérselas con el tema de la traducción. Primero, porque *khôra*, como una cuestión del espacio, tiene una naturaleza imposible de ser concebida a través del nombre. Ella/esta/eso tiene un nombre que nombra aquello que resiste al nombre, su apelativo es una especie de *pseudo-nombre*, de *para-nombre*. Porque, ¿cómo nombrar aquello que no pertenece a ninguna naturaleza sensible ni inteligible y que tampoco es acotable a ningún género?

Así, *khôra* resiste al nombre, pero permite la nominación de aquello que no podemos nombrar. Empuja su significante más allá del significado, poniendo en marcha otras formas del signo —mejor aún, *khôra* permite romper con la propia idea de signo—. No se trata tanto de poder dar cuenta o no de la *khôra*, sino de cómo damos cuenta de esta. Y ese cómo nos lanza, como sugiere el propio Platón en el *Timeo*, más allá de la propia filosofía y de su conceptualidad. El relato probable del *Timeo* como hogar de la *khôra* narra el origen del relato, es decir, se constituye como el relato sobre la posibilidad del relato[259]. Esta última se retira de la visibilidad de la *episteme* filosófica y ocupa un lugar más allá del origen, una

[256] Hernández Alonso, M., «La khôra du Timée: Derrida, lecteur de Platon», *Appareil* [En ligne], 11 / 2013, *online* el 26 septembre 2013, consultado el 29 de julio de 2016. URL: http://appareil.revues.org/1780
[257] Cfr. Hernández Alonso, M., «La khôra du Timée: Derrida, lecteur de Platon», *op. cit*.
[258] Cfr. Santos, J., *Círculos viciosos. En torno al pensamiento de Jacques Derrida sobre las artes*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2005, p. 112.
[259] Cfr. Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, p. 60.

especie de preorigen. Con ello, el *dar cuenta* supondrá también algo que va más allá del conocimiento y que operará, más bien, como una especie de testimonio.

En *Avances*[260], Jacques Derrida señala cómo en el *Timeo* se opera una *yección* temporal que nos arroja a una especie de más allá o un más acá del tiempo. Así, este diálogo aparece para Derrida como un «bello riesgo asumido por el pensamiento»[261], un lance que provoca una dislocación de los lugares originales y un «seísmo anacrónico»:

> «[...] como una onda de choque de efectos retardados desde la prehistoria absoluta del mundo, ni más ni menos. Y por la tierra de los hombres, se piensa aún en los desplazamientos de terreno que seguirían a una sacudida inmemorial, a un temblor arquitectónico...» [262].

Formando parte de la obra platónica, Derrida afirma que al *Timeo* sería preciso guardarle un lugar aparte dentro de esta. Inclusive, habría que plantear si dicho texto pertenece aún a la historia de la filosofía como tal[263]. A propósito de qué cabe en la filosofía, Derrida nos recuerda que para Hegel «no hay filosofía seria en las introducciones»[264]. Y el *Timeo* sería justo un relato sobre el preámbulo de la filosofía, un diálogo sobre la preparación y la puntualización de una primera marca que instaurará una teleología lineal, al mismo tiempo que fisurará la quietud y la estabilidad del orden paternal del *eidos*. Y en efecto, una filosofía como esta no podría ser seria porque rompe, huelga y abre el espacio de un gasto

[260] *Avances* es el prólogo que hace Jacques Derrida a una obra de Serge Margel dedicada a pensar el *Timeo*. Cfr. Margel, S., *Le tombeau du dieu artisan, op. cit*.
[261] Cfr. Derrida, J., «Avances» en *Le tombeau du dieu artisan*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1995, p. 11. Las traducciones realizadas en el texto son nuestras.
[262] Derrida, J., «Avances», *op. cit.*, p. 11.
[263] Cfr. Derrida, J., «Avances», *op. cit.*, p. 11.
[264] Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, p. 48.

innecesario. Derroche que implica toda reproducción, que pese a querer ser sujetada, resiste a la coacción y se desvía siempre. *Khôra* guarda la posibilidad rebelde del hijo.

La antigüedad del *Timeo* no solo tiene que ver con ser uno de los libros más viejos de la humanidad, sino con que su escritura lanza constantemente hacia un tiempo inmemorial. A este último, se le quiere traer de vuelta, como un deseo de conservación de un origen que se sabe de antemano olvidado, borrado[265]. Ya lo menciona Caputo: «La filosofía debe invocar un preorigen olvidado que quedó estructuralmente perdido para la memoria de la filosofía»[266].

El *Timeo* es un texto sobre los orígenes, los antepasados, pero también es un diálogo que pretende establecer un lugar de origen a través del anacronismo temporal. Desvío temporal en la historia del ser. Para contar la cronología será necesario abrir un origen en el origen. Se debe anular el «anillo del tiempo»[267], su circularidad, y hacer devenir la historia de la génesis en un tiempo lineal. El *Timeo* es el «lugar» donde acontece el «primer acto del mundo»[268], es el diálogo que da cuenta de una «dramaturgia silenciosa» que es tejida en el principio de los tiempos. Diálogo que narra la producción del mundo y, desde que decimos producción, la cuestión empieza a ser sospechosa. La fabricación del mundo abre a este a la linealidad del tiempo. El mundo será producido miméticamente mediante la figura de un dios artesano; el Demiurgo que buscará producir el mundo en semejanza con su modelo. Él se esforzará en generar la copia más fiel para dar origen al mejor de los mundos posibles.

El *Timeo*, y también la cuestión de la *khôra*, se vuelve una reflexión necesaria en el pensamiento de Platón. Ya dijimos que, a través de *khôra*, Platón inscribe en su propia

[265] Cfr. Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, p. 60.
[266] Caputo, J. D., «Khôra: tomar en serio a Platón», *op. cit.*, p. 112.
[267] Cfr. Santos, J., *Círculos viciosos. En torno al pensamiento de Jacques Derrida sobre las artes*, *op. cit.*, p. 88.
[268] Cfr. Derrida, J., «Avances», *op. cit.*, p. 13.

filosofía otra forma de comprender el *jorismos* o el problema de la comunicación entre inteligible y sensible. La filosofía platónica opera a través de dicha diferencia, esta se encuentra en el origen de su metafísica. Platón deberá dotar de un origen diferido a esta separación para poder ligar la idealidad con el devenir sensible del mundo. La diferencia entre lo inteligible y lo sensible opera antes y, sin embargo, debe ser puesta en su lugar. Esta diferenciación supone un orden y una jerarquía, donde lo sensible y la operación misma de corte entre los dos mundos derivan de una presencia plena.

De esta manera, el Demiurgo forma «el cosmos a la imagen del paradigma eterno que contempla»[269].El nacimiento del mundo como producción no puede ser jamás confundido con la «Verdad Eterna, Original de los paradigmas inteligibles superiores»[270]. Platón ofrece —o concede, como menciona Caputo— mediante la figura del *Demiurgo* y la *khôra*:

> «un contraorigen, un no-origen, no-engendrador, una carencia de verdad, inextricable y necesaria, inferior, que a su modo se burla del poder prestigioso, paternal, originario, hacedor de verdad del *eidos* (y sobre todo del Bien) superior»[271].

En medio del relato absolutamente verdadero, un simulacro anidará en la pureza del modelo ideal. Dicha apariencia, que será también una maniobra operada por el *Demiurgo*, se inscribe desde el momento en que se habla de lo ideal como modelo. Una vez más, para que algo de ese *logos* puro se presente debe ser mediado. Para que la mortalidad del mundo y su devenir sensible tengan algo de ideal es ineludible generar un lazo. *Khôra* permitiría asir el

[269] Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, p. 56.
[270] Caputo, J. D., «Khôra: tomar en serio a Platón», *op. cit.*, p. 118.
[271] Caputo, J. D., «Khôra: tomar en serio a Platón», *op. cit.*, p. 119.

corte más allá de la separación, como vínculo, *articulación*[272].

Es por ello por lo que Derrida[273], como Loraux a partir de él, tienen sus reservas sobre la lectura heideggeriana acerca de la *khôra*; el filósofo alemán exalta la separación, dejando un poco de lado su aspecto de receptáculo. No habría que olvidar, menciona Loraux, que la *khôra* será siempre lo que recibe[274], y no solo lo que da. De igual forma, Derrida subraya la importancia de no olvidar cómo la interpretación heideggeriana está dirigida al horizonte de su pensamiento: «a lo que forma el horizonte de la pregunta por el sentido del ser y de sus épocas»[275]. No es esta la lectura que nos interesa aquí, pero el apunte sirve para recalcar, una vez más, que *khôra* separa y liga, y al hacerlo, al mismo tiempo rompe con las lógicas clásicas de participación y exclusión. Lo anterior exige, otra vez, la apertura de una nueva forma de comprender el espacio más allá del lugar. Aquí cabría decir inclusive más allá del territorio, trayendo a colación la significación de *khôra* fuera del texto platónico y dentro del contexto griego. Ya lo veremos.

Regresemos un poco. Hablar de la génesis supone entonces la incisión como apertura de un nuevo comienzo, pero un corte ¿en qué?, ¿sobre qué?, ¿dónde opera? Además, la incisión implica un trazo, no solo que esta por sí misma genera un trazo, sino que el nuevo comienzo supone verdaderamente una impresión. La génesis aparece como la historia del devenir de las huellas impresas y creadas por el Demiurgo a partir de su modelo ideal. Como menciona, Serge Margel:

«Determinar la génesis temporal de la representación del mundo, definir

[272] Cfr. Derrida, J., *De la gramatología*, *op. cit.*, p. 85.
[273] Cfr. Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, p. 70.
[274] Cfr. Loraux, N., «El retorno de lo excluido» en *Mito y política en Atenas. Nacido de la tierra*, *op. cit.*, p. 174.
[275] Cfr. Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, p. 70.

> en qué momento preciso de esta génesis el devenir lineal del mundo se modifica en representación, nos obliga a describir el concepto de comienzo en el interior del campo de la representación»[276].

Margel continúa señalando que hace falta situar el comienzo de la génesis en otro comienzo, uno que quizá pueda llegar a trastornar el propio origen, el primigenio y el único. Así como apelar a la metáfora de la escritura para designar a la voz supone un riesgo y una contaminación, este origen dentro del origen puede abismar la propia originalidad y unicidad de todo *arkhé*. El nuevo comienzo es de tipo mimético, pero este no es reducido ni explicado únicamente a partir de las leyes causales de los mecanismo de producción[277].

El mundo no es un efecto de alguna necesidad del cosmos, más bien este es el resultado de una donación. *El mundo nos enseña la repetición infinita del amor*, es decir, nos muestra la posibilidad de repetir, no sin diferencia, las escenas amorosas. Dicho obsequio implica dos cosas. Primero, que el regalo, como aquel dado por Theut a Thamus, es solo una imagen, una representación. Segundo, que esa imagen del mundo que nos es donado implica en sí misma una doble representación. Ese comienzo en el comienzo se ve a la vez desdoblado de origen. La imagen del mundo implica una doble representación: la representación demiúrgica o noética del mundo y la representación genética del mismo[278].

El *Timeo* es un relato que va tejiendo paradojas, y el mundo como producción será la tesis que descontrole toda posibilidad de una tesis firme y segura. En principio, porque este espacio de la reproducción implicará, como lo hemos estado sugiriendo constantemente, una comprensión diferente del espacio y del lugar. Además, esta producción del mundo

[276] Margel, S., *Le tombeau du dieu artisan, op. cit*., p. 115.
[277] Cfr. Margel, S., *Le tombeau du dieu artisan, op. cit*., p. 115.
[278] Cfr. Margel, S., *Le tombeau du dieu artisan, op. cit*., p. 54.

será encargada al Demiurgo bajo la consigna específica de mantener ligada dicha representación a su modelo como fuente única de su verdad. No obstante, esta obra es problemática. El Demiurgo tiene que garantizar su perfección aún a sabiendas de que es imposible, a pesar de saber que esa obra está operada desde el inicio por una especie de *désoeuvrement*.

Esta inoperancia, que es también la impotencia del Demiurgo, consiste en que en su producción, en su obra, es incapaz de «inscribir definitivamente el principio ideal de su conservación»[279]. Es decir, la reproducción hecha por el Demiurgo, cuya tarea primordial sería resguardar la idealidad, nunca logra producir el mundo a la imagen ideal de los dioses inmortales. Es una representación perfecta e imperfecta al mismo tiempo. En el momento que liga y articula el mundo con la idealidad, el Demiurgo abre el tiempo de una perdida. Esto será así puesto que lo que le permite realizar la articulación es una especie de suplemento, copia e imagen reducida en términos ontológicos.

El problema de la mediación no solo impide la inscripción del principio ideal en el mundo, y con ello la posibilidad de su conservación, sino que abre un tiempo lineal abierto, infinitamente, a la corrupción y a la muerte. La obra del Demiurgo devendrá la imposibilidad misma de una articulación única y originaria. Lo producido por él con una intención y un deseo de fijeza, de clavija que conecta al mundo sensible con lo ideal, será destruido en el mismo momento en el que es instaurado. Además, esta unión que hará dependiente al mundo de su modelo se volverá contra sí misma y mostrará la imposible posibilidad de dicha unión segura e inamovible.

Sobre esto, Margel añade que «la autarquía del mundo será puramente mimética y

[279] Margel, S., *Le tombeau du dieu artisan, op. cit*., p. 52.

dependiente irreductiblemente»[280]. No obstante, la dependencia de este mundo sensible no será respecto al modelo ideal sino en relación con «las impotencias productivas o poéticas del Demiurgo»[281]. El dios artesano no posee la capacidad de realizar una obra completa, imperecedera, absoluta y sin cambio. Por el contrario, su obra es la prueba de sus límites potenciales: «El mundo podría definirse como la representación noética de una Idea que se piensa como la representación de los límites potenciales del Demiurgo»[282].

Esta paradoja mimética del Demiurgo se conecta con una cierta idea de muerte del autor. Como si este último tuviera que perecer en el instante en el que su obra es puesta en marcha. Y no únicamente él, sino la obra en su completitud y su perfección; también disolución de la producción como el lugar sagrado que guarda una herencia divina. La guarda estará sujeta a la perversión y, con ello, a la imposibilidad de mantener el mensaje a salvo. Y, sin embargo, algo se guarda. La dificultad del Demiurgo para inscribir fielmente la idealidad en su producción lo llevará a comprometer su palabra. «Él prometerá al mundo jamás romper los lazos que lo ordenan miméticamente a la idealidad del modelo»[283].

El Demiurgo promete a sabiendas de que no puede cumplir. Él sabe, y pretende no hacerlo, que su acto productor abre al mundo a la imperfección. La paradoja expresada explícitamente consiste en que, si la idealidad del modelo estuviese verdadera y originalmente inscrita en el mundo, este tendría la posibilidad de conservarse. El Demiurgo no puede «asegurar al mundo una autonomía genética de conservación»[284] y, sin embargo, la promete. Y lo hace porque debe hacerlo, es el productor y en algún sentido, recuperando las metáforas de familia, él es el padre. Pero su hijo es un bastardo infiel, él lo reconoce,

[280] Margel, S., *Le tombeau du dieu artisan, op. cit*., p. 54.
[281] *Idem*.
[282] Margel, S., *Le tombeau du dieu artisan, op. cit*., p. 54.
[283] Margel, S., *Le tombeau du dieu artisan, op. cit*., p. 56.
[284] *Idem*.

pero lo negará para mantener los lazos.

Este dios artesano impotente y limitado está destinado a realizar una obra. Después de ello no le queda nada. El Demiurgo no es un vigilante, sino un simple productor. Él no promete cuidar del mundo, sino fabricar uno que sea el mejor mundo posible, en la medida de ser lo más exacto a su modelo. También «asegura» que este mundo mantendrá sus alianzas con la idealidad. Después de producir, esta divinidad se aparta y: «retira sus funciones productivas y toda responsabilidad que le ligue al mundo»[285]. Él da el mundo y, al mismo tiempo, promete, compromete su palabra. No obstante, este compromiso será una herencia de la cual se harán cargo los hombres. Ellos velarán por la obra del Demiurgo, por sus vínculos y su devenir lineal.

Como podemos ver, toda esta narración en el corazón del *Timeo*, este relato probable y necesario a la vez, compromete a todas las genealogías. Y a todos los orígenes, mejor aun, al origen como tal. Podemos afirmar que este doble origen del mundo como representación abre una reflexión sobre la obra y, también, sobre la producción como una especie de ruina. Como si la obra pudiese tener lugar solo a partir de su demolición. El título del libro de Margel, *Le tombeau du dieu artisan,* obedece a la necesidad de dar cuenta de esto. Su análisis del *Timeo* piensa al Demiurgo desde un *désoeuvrement* y una ruina en el comienzo del mundo. Este último es producido como imagen-santuario y tumba del dios artesano.

El *Timeo* obligará a «describir el concepto de comienzo en el interior del campo de la representación»[286]. Dicho ámbito se encontrará más allá de la dialéctica platónica, se ubicará fuera de esta y abrirá otra lógica. Una que difiere el tiempo y el espacio originario.

[285] Margel, S., *Le tombeau du dieu artisan, op. cit*., p. 56.
[286] Margel, S., *Le tombeau du dieu artisan, op. cit*., p. 115.

Inclusive, una especie de a-lógica que será propia de toda obra o producción. Moverse en el «campo de la representación» implica habitar una arena movediza, indefinida, tanto como lo será *khôra*. Sin ella, esta otra a-lógica y a-tópica anacrónica es imposible.

La narración probable de cómo el Demiurgo informa el mundo inaugura en el propio texto platónico una a-lógica de la obra, en donde el principio de esta consiste en la inoperancia. Derrida ya daba cuenta de esto, a propósito de la lectura de Margel sobre el Demiurgo:

> «El tiempo como tiempo de inoperancia, he ahí quizá, en efecto, la cuestión de este libro. Su nombre lo indica, el Demiurgo sería en general alguien que trabaja, obra, opera; un artesano o un artista, a veces un "profesional", un técnico, un practicante (manual o intelectual) [...] Ahora bien, la singularidad del Demiurgo platónico según Margel (no conocemos otro que haga eso, es decir, que en un momento dado *no haga nada*), es una cierta inoperancia, la destitución fatal que le condena a la inacción, a la retirada y a la "muerte simbólica", por impotencia para escribir el principio de conservación en la génesis. Él no sabe prevenir la inminencia de la descomposición o de la aniquilación. Como si una pulsión de muerte (un "principio interno de muerte", dice Margel) estuviese operando dentro de su opus y su corpus. Y como si, en el instante mismo de la producción poética del mundo como representación, un trabajo de duelo autoinmune trabajase en silencio contra él mismo, contra ese mismo principio de trabajo que debería hacer de todo

Demiurgo un Demiurgo, es decir, un productor»[287].

Así, en el origen de la obra, el duelo y la ruina. La producción condenada a romper el tiempo de la completitud[288]. Este tiempo anterior, este comienzo que permite hablar de un inicio, tiene lugar en el momento en que se anula. La obra prometida fiel y digna del modelo, en el momento de ser inventada, se expone a su descomposición y deriva. Ni un instante de presencia original es posible más que en su diferimiento. Ni un instante de esa pureza sin un tiempo más anterior.

La a-lógica de la obra, como desgracia del Demiurgo, habla del tiempo de esta como de un potencial a-teológico y a-teleológico. Así, se hace: «imposible la vuelta o la circularidad que requiere cualquier reapropiación, cualquier horizonte de completitud, se coloque este donde se coloque»[289]. La reproducción en Platón, lo sabíamos —el filósofo griego lo sabía—, rompe e introduce el peligro en la estructura primigenia. La lógica mimética establecida en la filosofía platónica busca mantener en cautela el riesgo y la contaminación que abre la repetición como reproducción. La relación imagen-modelo «asegura» el vínculo, como pretendía asegurarlo en la relación de la escritura como copia de la voz.

En el *Timeo* la potencia de la producción como re-producción, como imagen dependiente del modelo, cobra una fuerza que rebasa la intención de cualquier productor, incluso superará y traicionará al modelo. Por eso el Demiurgo es incapaz de inscribir la idealidad *como tal* en su obra. Esta deviene otra cosa en el mismo momento en el que la

[287] Derrida, J., «Avances», *op. cit.*, p. 22-23.
[288] Cfr. Santos, J., *Círculos viciosos. En torno al pensamiento de Jacques Derrida sobre las artes*, *op. cit.*, p. 91.
[289] Santos, J., *Círculos viciosos. En torno al pensamiento de Jacques Derrida sobre las artes*, *op. cit.*, p. 91.

invención tiene lugar. El tiempo de la reproducción tiene que ver con un tiempo ya sido, pero que nunca se presenta, al que jamás logramos acceder en su presencia. Ese tiempo diferido, inoperante es lo que se pone en juego aquí; mejor aún, este abre el mundo al juego. Justamente lo que Platón buscaba evitar a toda costa.

Derrida ha pensado este diferimiento de la obra como una lógica que suple e inaugura otro tiempo y espacio en la filosofía. Un tiempo de la inoperancia que escapa a cualquier horizonte de seguridad. La filosofía pretenderá ajustar, amoldar y adecuar este otro tiempo, el de la reproducción, de la imagen y de la escritura, del *gramma,* a la línea y al círculo de la presencia, para no romper los lazos, para resguardar la estructura familiar. Regresaremos a esto.

Por el momento es importante ir reconociendo este otro tiempo y espacio que abre la producción demiúrgica en el *Timeo* platónico. Anacronía temporal en el origen, simulación y «simulacro ruinoso»[290] del origen del mundo. La producción del mundo por el Demiurgo en el *Timeo* genera una reflexión más amplia sobre la lógica de todo origen. Ni pureza en el origen ni comienzo sin pérdida. Es decir, la producción mimética del Demiurgo, la introducción de la imitación permite dar cuenta de una falta. Origen producido que nunca tuvo lugar. Quizá por eso también es que la *khôra* no es un sitio. En su indefinición podemos decir que esta se coloca como un principio de partida originario, en donde se produce este comienzo que no es ya sensible ni inteligible y que introduce la diferencia en el mundo.

[290] Cfr. Derrida, J., *Mémoires d'aveugle*, París, Réunion des Musées Nationaux, 1990.

Capítulo 3

El mundo nos enseña la repetición infinita del amor
Khôra. Hacia otra(s) escena(s) de familia(s)

La familia siempre se presupone, se propone, se pone al comienzo. Toda tesis es una pro-tesis familiar, supone haberse posicionado ya ante la familia, dentro del ámbito familiar de la thémis. La familia se impone así como la (pre)posición necesaria para toda tesis, no importa dónde esta dé comienzo.
Francisco Vidarte

0. Introducción

En el interior de ese repliegue del origen, a través del cual el Demiurgo produce el mundo, *khôra* ocurrirá como algo indispensable y desconcertante, al mismo tiempo. El Demiurgo, como lo hemos señalado en el apartado anterior, crea una obra perfecta e imperfecta a la vez. La paradoja de su producción está ligada a este elemento intruso y necesario que permite la obra del mundo: *khôra*. Platón agujerea el abrigo seguro de su filosofía al incluir en el cuerpo de su pensamiento una reflexión sobre la lógica de la obra y el origen que expone su escritura a la malinterpretación. Mejor aún, y es lo que nos interesa aquí, el texto platónico abierto, diseminado a más de una lectura.

El productor como un escritor, bajo la lógica a la que se encuentra sometida la escritura en Platón, deberá comprometerse a que su producción se mantenga ligada y vigilada por la idealidad. No obstante, como todo aquel que escribe o produce, en el momento en que su obra se encuentra finalizada, debe retirarse y dejar a esta operar sin su presencia. Si en el *Fedro* el filósofo ateniense delimitaba y constreñía la buena escritura a una práctica de rememoración en la vejez, si y solo si ese saber se encontraba previamente escrito en el alma; en el *Timeo* Platón concibe la posibilidad de una inscripción originaria en un «soporte» o «espacio» complejo que escapa a toda filosofía de la presencia o vigilancia del padre. El padre, si se nos permiten decirlo en voz alta, se ve rebasado por sus hijos y reconoce su impotencia. A él solo le quedará confiar en ellos y en la conceptualidad filosófica:

> «[...] el hombre filósofo deberá hacerse cargo de las responsabilidades cósmicas del demiurgo. Momentáneamente, en el tiempo de morir, él deberá tomar el lugar del demiurgo para substituirlo por el orden temático del concepto[...] De la misma forma, para salvar el mundo de la disolución y preservar el poder mimético del demiurgo, el filósofo tendrá que considerar al mundo en su idealidad de principio, igual que el mundo deberá organizarse, en su génesis, en función del saber potencial de esta idealización»[291].

[291] Margel, S., *Le tombeau du dieu artisan, op. cit*., p. 57-58.

Sin embargo, la ocurrencia de esta escena de familia paternal, donde se pone en juego una promesa y una herencia que implican una ontología, un método de pensamiento y una forma de escritura, tiene lugar gracias a *khôra*. En breve veremos cómo *khôra* constituye un principio de articulación que permite esta transmisión, es decir, la posibilidad del lazo y el compromiso entre los hombres y la idealidad prometida por el Demiurgo. Ahora bien, no habrá que olvidar que la naturaleza indeterminada de *khôra* complicará la afirmación de una sola tesis del padre, y con ello pondrá en riesgo ese esquema de familia.

3.1 *Khôra no es*

La *khôra* escapará a cualquier tesis sobre el ser y a toda determinación ontológica. Por ello, en este apartado nos acercaremos a *khôra* a tientas, sin buscar determinarla. *Khôra* permite que la tesis del padre opere, no obstante, ella/esta/eso no se sujeta a las leyes paternales. *Khôra* no se hace presente, por lo que su afirmación consiste en una imposibilidad. *Khôra* resiste a la mirada directa, haciendo difícil cualquier enunciación sobre ella.

La naturaleza indeterminada de *khôra* cuestiona el lugar mismo de la enunciación, lo hace imposible. Como ya lo hemos señalado, pensar en *khôra* empuja a la pregunta misma de ¿cómo hablar de ella? e, inclusive, ¿cómo no hablar de *khôra*? De alguna forma, *khôra* obliga a pensar el espacio de la enunciación como una especie de trópica que disloca el lugar mismo de toda *posibilidad* discursiva, lo transpone más allá del límite y de cualquier determinación ontológica. En *Cómo no hablar. Denegaciones*, Derrida plantea que, desde el paradigma griego, la trópica que dibuja Platón en *khôra* no es negativa. Es decir, el espacio de la enunciación de *khôra* va más allá de cualquier polaridad afirmativa o negativa. Lo que se opera ahí no tiene que ver con ninguna delimitación del lugar, tampoco

con un lugar fuera de este mundo (*hyper*). Es decir, no se trata de un lugar más allá, sino de la apertura misma del lugar.

A diferencia de la idea de Bien, que será expuesta en la *República* como algo que se encuentra más allá del ser, *khôra* no opera como una hiperbolización de ninguna ontología. La idea del Bien, tal como está expuesta en la *República*, según Derrida:

> «Obedece en primer lugar a una lógica del *sobre*, del *hyper*, que anuncia todos los superesencialismos de las apófasis cristianas y todos los debates que se desarrollan ahí [...] Esto mantiene entre el ser y (lo que es) el más allá del ser una relación lo bastante homogénea, homóloga o análoga como para que lo que exceda el límite pueda dejarse comparar con el ser, aunque sea en la figura de la hipérbole, pero sobre todo para que lo que es o es conocido deba a ese bien su ser y su ser-conocido. Esta continuidad analógica permite la traducción, y comparar el Bien con el sol inteligible, y después a este con el sol sensible. [...] Esa trascendencia permite *dar cuenta*, hablar a la vez de lo que es y de lo que es el Bien»[292].

Así, podríamos afirmar que en la idea de Bien anida un linaje, una línea de familia y de transmisión. La trascendencia como descendencia. De igual forma, la idea de Bien nos permite *dar cuenta* y hacer cognoscible lo que es. La trascendencia de la idea de Bien dibuja un espacio de posibilidad y de traducibilidad del ser. Este más allá del lugar no

[292] Derrida, J., «Cómo no hablar. Denegaciones», en *¿Cómo no hablar? y otros textos*, Madrid, Anthropos, 1989, p. 26.

supone exactamente un tercer género, sino una especie de híper género que lo abarca todo haciéndolo comprensible. *Khôra* como un tercer género no tiene que ver con un ser más allá del ser ni con una posibilidad de nombrar o decir lo que es. *Khôra* «no "es" y no dice lo que "es"»[293].

Khôra resiste al saber y a la asignación ontológica. En este sentido, supone un reto al pensamiento y a la nombrabilidad. La posibilidad del nombre está aquí ligada a la cuestión tanto del lugar como de la familia. Porque ¿qué es la genealogía sino la estipulación del lugar en la descendencia del origen? *Khôra* no tiene lugar en ninguna familia conocida, escapa a la filiación del pensamiento filosófico. No está más allá ni más acá del ser, ni tampoco puede ser comprendida desde teología negativa[294]. En todo caso, si *khôra* tiene alguna familia será precisamente de otro género o de otra especie. *Khôra* es mucho más

[293] Derrida, J., «Cómo no hablar. Denegaciones», *op. cit.*, p. 2.

[294] «Bajo el título muy laxo de «teología negativa», se designa frecuentemente, lo saben ustedes, una cierta forma de lenguaje, con su puesta en escena, sus modos retóricos, gramaticales, lógicos, sus procedimientos demostrativos, en una palabra, una práctica textual atestiguada, o situada "en la historia". Es verdad que aquella excede a veces los predicados que construyen tal o cual concepto de la historia [...] Suponiendo por hipótesis aproximativa que la teología negativa consista en considerar que todo predicado, o todo lenguaje predicativo, sea inadecuado a la esencia, en realidad inadecuado a la hiperesencialidad de Dios, y que, en consecuencia, sólo una atribución negativa («apofática») puede pretender aproximarse a Dios, preparamos a una intuición silenciosa de Dios, entonces, mediante una analogía más o menos defendible, se reconocerán algunos rasgos, el aire de familia de la teología negativa, en todo discurso que parece recurrir de manera insistente y regular a esa retórica de la determinación negativa, que multiplica indefinidamente las precauciones y las advertencias apofáticas: esto, que se llama X (por ejemplo, el texto, la escritura, la huella, la différance, el himen, el suplemento, el *fármacon*, el parergon, etc.) «no es» ni esto ni aquello, ni sensible ni inteligible, ni positivo ni negativo, ni dentro ni fuera, ni superior ni inferior, ni activo ni pasivo, ni presente ni ausente, ni siquiera neutro, ni siquiera dialectizable en un tercero, sin relevo (*Aufhebung*) posible, etc. No es pues ni un concepto, ni siquiera un nombre, a pesar de la apariencia. Esta X se presta, ciertamente, a una serie de nombres, pero reclama otra sintaxis, excede incluso el orden y la estructura del discurso predicativo. No «es» y no dice lo que «es». Se escribe completamente de otra forma. Acabo de recurrir deliberadamente a unos ejemplos que me son próximos y, cabría pensar, familiares. Por dos razones. Por un lado, desde muy pronto se me acusó, más bien que se me felicitó, por repetir, en un paisaje que se cree conocer realmente, los procedimientos de la teología negativa». Derrida, J., «Cómo no hablar. Denegaciones», *op. cit.*, pp. 13-15.

una especie de prima (*cousin*/*cousine*) de la deconstrucción, un pariente de la *différance*[295]. Así afirma Caputo, *khôra* es «del mismo tipo de no-elemento de lo que Derrida llama la *diffèrance*»[296], es decir, *una pariente de lo que no tiene familia*. *Khôra* pone en cuestión los lugares familiares, la familia como dada en el origen. De esta forma, ella es una especie de pariente sin familia, sin árbol genealógico fijo, que pone en cuestión a la familia como escena primigenia. *Khôra* pone a rodar a la familia, haciendo de esta ya no árbol genealógico, sino un campo diseminado que produce múltiples herencias e infinitas escrituras. Llegaremos a esto más adelante.

Khôra no es un principio en el sentido tradicional y, sin embargo, da paso a cualquier principio. Esto no significa, ni pretende insinuar, que *khôra* sea o se constituya como algún tipo de condición de posibilidad de algo. Sin embargo, *khôra* permite la articulación y la constitución de cualquier posibilidad de lo figurable. De igual forma, *khôra* no será un lugar, estrictamente hablando, pero cualquier pensamiento del lugar pasa forzosamente por esta. Así ocurrirá también con la metáfora familiar a la que Platón pretende sujetarla. *Khôra* no solo nos obligará a poner en cuestión la propia noción de metáfora, sino que, en términos particulares, ofrecerá una fisura en la figura materna a la que se le asociará. Dicha fisura podría abrir también el camino para repensar el papel de las mujeres en la Grecia clásica y replantear (como si de una estrategia deconstructiva se tratase) la cuestión política

[295] Cfr. Caputo, J. D., «Khôra: tomar en serio a Platón», *op. cit.*, p. 116. De hecho, si leemos lo que Derrida escribe sobre la *différance*, en aquel texto homónimo, parece que estuviéramos leyendo aquello que se dice acerca de *khôra*: «Ya se ha hecho necesario señalar que la *différance* no es, no existe, no es un ser presente, cualquier que este sea; y se nos llevará a señalar también todo *lo que no es*, es decir, *todo*; y en consecuencia que no tiene ni existencia ni esencia. No depende de ninguna categoría de ser alguno presente o ausente. Y, sin embargo, lo que se señala así de la *différance* no es teológico, ni siquiera del orden negativo de la teología negativa, que siempre se ha ocupado de librar, como es sabido, una superesencialidad más allá de las categorías finitas de la esencia y de la existencia, es decir, de la presencia, y siempre de recordar que si a Dios le es negado el predicado de existencia, es para reconocerle un modo de ser superior, inconcebible, inefable». J. Derrida, «La différance» en *Márgenes de la filosofía*, Catedra, Madrid, 2008.
[296] Caputo, J. D., «Khôra: tomar en serio a Platón», *op. cit.*, p. 116.

que implica, hasta nuestros días, las figuraciones sobre lo femenino que hemos heredado de los griegos.

Como ya advertimos con antelación, lo que pretendemos es mostrar cómo *khôra* disloca el platonismo desde el propio texto platónico propiciando una historia diferente de la escritura, en donde la estructura familiar a la que se encuentra ligada el platonismo, se desquicia y se le da la voz a los hijos. Ellos traicionarán siempre y, así dudarán de la voz del padre, para diseminar nuevos pensamientos.

3.1.1 *Khôra* (no) es un principio

Quizá por esta sospecha familiar, y por la posibilidad de que *khôra* de pie a un nuevo linaje, es por lo que iremos a tientas con ella y jugaremos con su indefinición. Como sabemos, la negación en francés, se escribe *pas*. Este vocablo significa también «paso». Por esta razón, hemos querido adoptar este juego del francés, pero en nuestro propio idioma. Sabemos que el traspaso semántico se pierde en la grafía, así que optamos por colocar la negación en paréntesis, para suspender, por un momento, la propia negación.

Como hemos dicho, y siguiendo el análisis de Margel, *khôra* se sitúa como un «principio de pura diferenciación»[297]. Se trata de un nuevo comienzo, de un principio de partida de tipo originario. No obstante, habría que pensar qué quiere decir que *khôra* sea un principio o, mejor dicho, comprender lo que no queremos señalar con ello. Primero cabría decir que no se trata ni de un fundamento ontológico ni de un principio epistémico. *Khôra*, como hemos insistido, no es ni sensible ni inteligible y, en ese sentido, escapa a toda

[297] Margel, S., *Le tombeau du dieu artisan, op. cit*., p. 116.

determinación ontológica posible. Tampoco es capaz de determinar por sí misma una ontología. *Khôra* solo permite que la génesis opere, ella da lugar y abre paso para que las improntas ocurran en el mundo. Si otra ontología fuese pensable a través de *khôra*, eso es una tarea y un debate que nos rebasa aquí. Como principio de diferenciación lo que *khôra* permite es la articulación de las diferencias. Es por ello por lo que esta se constituye como la posibilidad misma de la oposición entre el mundo sensible y el inteligible:

> «... el mundo y su modelo, sobre un principio de diferenciación; una articulación dinámica, un cierto espaciamiento diferencial, llamado χωρα, que, a la vez *separa* y *pone en relación* el mundo sensible y el mundo inteligible.
>
> Habría entonces un tercer género (48e 4;52e 8-9), un género intermedio, híbrido (52b 5), el cual no podemos, propiamente hablando, ni agarrar por los sentidos ni enseñar al espíritu. Inscrito sin embargo en lo sensible, y participando del mundo de las ideas, este género sería invisible, sin forma (51a 8) e indestructible (52b 1)»[298].

Khôra «es» la articulación misma, el corte, el himen/limen que permite unir y separar, al mismo tiempo, el mundo de las ideas del mundo sensible. Ella/esta/eso es el tres al inicio del *Timeo*, que no puede ser pensado en el pensamiento dialógico platónico. Lo interesante e inquietante de *khôra* es que tampoco se trata de un principio sintético o dialéctico en donde se conjuguen dos modos de ser. Esta es, en realidad, una especie de velo transparente

[298] Margel, S., *Le tombeau du dieu artisan, op. cit*., p. 117.

por el que todas estas donaciones, filiaciones, vínculos y negociaciones pasan. Y, sin embargo, *khôra* no se deja consumir por ninguna de las huellas o inscripciones que recibe.

Decíamos que tampoco se trata de un principio epistémico, algo así como una especie de hipótesis teórica que nos permita comprender la génesis del mundo, sino que viene antes de cualquier posibilidad teórica. Mucho menos puede pensarse como una especie de forma *a priori* a la que apelamos para conocer, a la manera kantiana. *Khôra* no es algo que se *piensa* al inicio, antes del origen como un preorigen. Su aparición es más bien como la de una ensoñación, apenas figurable, si se quiere, como una sospecha que inquieta y nos permite soñar con la producción de un mundo.

El principio consiste, pues, en una articulación dinámica. Por este motivo querer localizar a la *khôra* como un lugar, suelo, fundamento o punto fijo se presenta imposible. *Khôra* tampoco será un principio a la manera de un punto primigenio, origen de toda extensión o de todas las cosas como extensión. Se trata, como leemos en Margel, de un *espaciamiento diferencial*. La dificultad de dar cuenta de la *khôra* está relacionada con su propio carácter de movimiento; por constituirse más como una forma de seísmo, especie de vibración causada en el momento mismo de la producción del mundo. En tanto que articulación telúrica, la labor de la *khôra* es la de liberar energía y potenciar aquello que se encuentra inscrito en su seno[299]. Más que sujetar a la manera de clavija primordial, *khôra* conmueve, replica, creando movimientos oscilatorios, rítmicos, dando paso al mundo en forma de música gozosa o de toque fúnebre, quizá para recordar la muerte del Demiurgo.

Khôra es un principio que obliga a replantear la propia idea de principio, tanto en términos temporales como espaciales. Primero porque no constituirá un suelo fijo, una

[299] Cfr. Margel, S., *Le tombeau du dieu artisan, op. cit*., p. 116.

superficie sobre la cual montar o construir un edificio, por ejemplo, el de la metafísica. Por el contrario, *khôra* sería un corte, el hueco; eso invisible que hace posible cualquier arquitectura o pensamiento sobre la arquitectura[300]. Recordemos que un edificio no se sostiene sin huecos y sin bisagras. No se trata del lugar donde se coloca la primera piedra. *Khôra* iría más allá del punto de localización. Por eso insistimos que *khôra* implica otro pensamiento sobre el espacio. Temporalmente este principio, así como no se puede localizar en un mapa, tampoco se puede puntuar en una línea temporal. No hay el punto original donde comienza el tiempo, y si se intenta colocar alguno, la puntuación enviará a otros temporalidades, a los antepasados, a un origen antes del origen, precedente a la huella, a la marca, al *gramma*.

De igual forma, si seguimos una de las definiciones de la palabra «principio» en el diccionario de la *Rae*, podemos leer que este significa también todo lo que precede al texto de un libro[301]. *Khôra* como aquello que precede al propio *Timeo* como uno de los libros más viejos de la humanidad[302]. Como dice Derrida en *Avances*, el *Timeo* es ese libro antiguo que cuenta el origen del mundo, «libro de arqueología pura». No obstante, quizá este libro no es solo uno entre otros, sino que ocurre como una «estela que se hunde en la tierra, para desesperación de los arqueólogos»[303]. Libro que exige una precedencia textual al texto que se encuentra escrito en él; demanda de otro anterior, más antiguo, inmemorial.

Ya hemos traído a citación lo que dice Derrida sobre el *Timeo*, ese bello riesgo asumido por el pensamiento acontece como un seísmo anacrónico. Hermoso riesgo donde *il y a khôra*, o ni siquiera eso, solo movimiento telúrico, «onda de choque retrasada después

[300] Derrida, J., Eisenman, P., *Chora L Works*, New York, Monacelli Press, 1997, p. 35.
[301] Cfr. Real Academia Española, Principio, *Diccionario de la lengua española* (22.ªed,), 2001. Consultado en http://dle.rae.es/?id=UC5uxwk
[302] Derrida, J., «Avances», *op. cit.*, p. 11.
[303] *Idem*.

de la prehistoria absoluta del mundo, nada menos»[304]. Y entonces el tiempo también se disloca y vibra, para ser arrojado más allá o más acá de las historias del origen. Importante anotación. Porque de lo que trata es de intentar atisbar que esa prehistoria, ese preorigen, no tiene que ver con un anterior en una línea o en un círculo que permita contar una única historia, sino con una especie de liga en tensión. De eso se trata, *khôra* hace del tiempo una tensión que rebota, reenvía y puede dirigir hacia tiempos divergentes, hacia atrás o hacia delante, aunque veremos que estas direccionalidades no funcionan más gracias a *khôra*. Regresaremos a esto más adelante.

3.1.2 Inscribir en/sobre. ¿*Khôra* es un soporte?

Cuando pensamos que la obra del Demiurgo tiene lugar como inscripción en la *khôra*, la figuramos como una especie de soporte o superficie. No obstante, ya se dijo que la «naturaleza» de la *khôra* es paradójica y difícil de aprehender. De entrada porque *khôra* no es ni sensible ni inteligible, lo que obliga a concebir un tercer género. Por eso Derrida insistirá en no hablar de *khôra* como una sustancia, lo señalamos al inicio de este texto: hay *khôra,* pero no es. Negada de principio a la pregunta ¿qué es?, será necesario reinventar el lenguaje —y la historia de la escritura misma— para decir algo sobre *khôra*. Mejor aún *il y a khôra* empuja otras escrituras y escenas de amor.

Decíamos al principio de este capítulo que la reflexión sobre *khôra* implicaba también discurrir sobre los soportes. En el capítulo anterior de esta tesis abordamos, casi al final del mismo, que la introducción de la metáfora de la voz como una escritura volvía la

[304] Derrida, J., «Avances», *op. cit.*, p. 11.

distinción entre voz y escritura una diferencia de soportes. Sin embargo, aún inscritas en diferentes soportes, se establece y mantiene una relación de parentesco que las une bajo una jerarquización de familia. Esta relación es de hermandad y está definida en virtud de la cercanía que se tiene con el padre. Así la voz estará más cerca del padre y, para honrarlo, buscará inscribirse en un soporte más idóneo para perpetuar su herencia. Este soporte ideal serán las almas de los hombres, a diferencia de los jardines efímeros externos. Ahora, cabría preguntarnos aquí: ¿cuál es la relación de la *khôra* con el problema del soporte?, ¿qué papel juega la *khôra* en relación con esta distinción de soportes?, ¿es esta un soporte como pareciera serlo?

Lo primero que habría que afirmar es que *khôra* no es un soporte:

> «*Khôra* recibe, para darles lugar, todas las determinaciones, pero ella no posee ninguna propia. Las posee [...] pero no las posee como propiedades, no posee nada propio. No "es" otra cosa que la suma o el proceso de lo que inscribe "sobre" ella, a propósito de ella, pero no es el *sujeto* o *soporte presente* de todas esas interpretaciones, porque, sin embargo, no se reduce a ellas. Este exceso simplemente no es nada, nada que sea y se diga ontológicamente. Esta ausencia de soporte, que no puede ser traducida en soporte ausente o en ausencia como soporte, provoca y resiste cualquier determinación binaria o dialéctica»[305]

Y *khôra* no «es» un soporte porque la relación que tiene con las improntas que recibe es de un carácter peculiar. Además, *khôra* no es, sino *il y a khôra*; está ahí de manera activa,

[305] Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, p. 31.

dando algo mientras acoge las inscripciones, se trata del proceso que escapa, como leíamos en la cita a toda determinación. Así, el *inscribir sobre* la *khôra* será replanteado a causa de la propia naturaleza de esta.

Vamos pues, a tientas, acercándonos a *khôra*, sin querer hacer de esta un sujeto, una sustancia, inclusive un tema de la filosofía. Es por ello por lo que la relación de *khôra* con la teología negativa ha parecido próxima, como si se tratase de: «un Dios desconocido, el *deus absconditus*, el origen misterioso más allá del origen, sobre el cual no podemos decir nada»[306]. La lectura de Derrida sobre la *khôra* platónica ha hecho pensar, como menciona Caputo, en una relación entre la deconstrucción y la teología negativa. No obstante, Derrida ha señalado que dicha supuesta relación no tiene que ver con su lectura de *khôra* ni con lo que Platón sostiene en el *Timeo* sobre esta. En primer lugar, porque tanto la lectura derridiana sobre la *khôra* como la deconstrucción rechazarían tajantemente la postulación de una especie de hiperesencialidad que implicara el registro de la teología negativa[307].

Para Derrida, *khôra* tiene que ver más con una resistencia en el corazón mismo del pensamiento filosófico, resistencia a la apropiación o reapropiación de la diferencia dentro del pensamiento metafísico occidental. De hecho, *khôra* aparece en el texto platónico como algo indispensable para comprender el relato del origen del cosmos; sin embargo, el propio Platón la esboza como un elemento disruptivo dentro de la lógica clásica. Algo que se resiste al discurso filosófico del *logos* y que parece más figurable, como un sueño.

Caputo menciona que hay dos maneras en las que Platón describirá la *khôra*, dos modos en los que el filósofo ateniense buscará dar cuenta de esta. La primera será por

[306] Caputo, J. D., «Khôra: tomar en serio a Platón», *op. cit.*, p. 112.
[307] Cfr. Derrida, J., «Cómo no hablar. Denegaciones», en *Cómo no hablar : y otros textos*, Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1997, pp. 13-58.

medio de metáforas que permitirán incluirla dentro de la «familia sagrada platónica»[308]; y la otra, manteniendo ese núcleo de inaprehensión que injerta la diferencia en el pensamiento platónico. Ambas nos interesarán aquí porque se remiten la una a la otra, irremediablemente.

¿Cómo explicamos, entonces, que el Demiurgo inscriba las improntas en la *khôra*? ¿Cómo nos acercamos a *khôra* como aquello que acoge las inscripciones sin ser un soporte o una superficie? Ya lo indicamos, Platón lo hará a través de metáforas. El filósofo griego buscará acercarse a *khôra* figurándola como un receptáculo. *Khôra* recibe las improntas del Demiurgo y les da lugar. No obstante, el reto que impone este receptáculo al pensamiento es comprender qué significa aquí *dar* y *recibir*[309].

Los *skemata*, como menciona Derrida, «son las figuras destacadas e impresas en la *khôra*»[310]. El Demiurgo las inscribe, pero estas formas impresas «le suceden sin pertenecerle»[311]. *Khôra* no puede ser un soporte en el sentido de un fundamento estable, «principio elemental» o sustancia base sobre la cual se registra algo. Podríamos incluso afirmar que esta se encuentra más allá del soporte, antes del soporte mismo, como la posibilidad de que este devenga maleable. Como si la *khôra*, puesta antes de cualquier soporte y escritura, forzara a comprender otra lógica de la relación entre ambos y pusiera en marcha historias diferentes sobre la escritura.

Esto último cobra sentido también porque la inscripción ejercida por el Demiurgo en

[308] Cfr. Derrida, J., «Cómo no hablar. Denegaciones», en *Cómo no hablar : y otros textos*, Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1997, p. 38.
[309] Un dar y un recibir que, como menciona Derrida, va más allá de los esquemas y significaciones antropomórficas que tenemos de estos términos. Cfr. Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, p. 25.
[310] Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, p. 24.
[311] *Idem*.

khôra no afecta a esta, ni la alcanza a tocar o, «menos todavía, a desgastar»[312]. La huella, impronta o inscripción, no la penetra en ningún sentido, ni en el más superficial. *Khôra* permanece virgen, impoluta, como si aquello que fuese inscrito en esta se borrara en el momento mismo de su plasmación. Sin contenido ni consumación, *khôra* es totalmente indiferente a lo que pasa[313]. La lógica de la representación, de la huella, de la escritura, se ve dislocada por esta imposibilidad de permanencia en un soporte que no lo es. *Khôra* es amorfa y no participa de ninguna de las huellas que la «llenan».

Además, tenemos que recordar lo que decíamos en el apartado anterior: *khôra* es un principio de articulación, de diferenciación, mas no un elemento primigenio ni un principio localizable. Entonces, ¿por qué quiere hacer Platón figurable a la *khôra* como un receptáculo? ¿Y qué tiene que ver esto con otra forma de comprender el dar y el recibir? Para esbozar algunos indicios a estos cuestionamientos regresaremos nuevamente al texto de Margel. En su resistencia a la nominación puntual y a la definición, *khôra* intenta ser concebida como receptáculo. Platón la figura así en virtud de lo que hace, porque habría que decirlo de una buena vez: el filósofo griego se vuelve en el *Timeo* un amante de la producción, uno que se esfuerza por comprender cómo opera esta y gracias a qué algo puede ser producido.

Así, en su condición amorfa como una especie de género híbrido, en su naturaleza desapropiada, hay *khôra*, y ese haber supone una actividad. Esta consistirá, afirmará Margel, en una especie de potencia que recibe y da lugar. *Khôra* es un puro receptáculo, pero en el sentido de que está ahí para recibir, contener y acoger las inscripciones[314]. De alguna forma, *khôra* «cuidará» que la génesis inscrita por el Demiurgo tenga lugar. Es por

[312] Cfr. Margel, S., *Le tombeau du dieu artisan, op. cit*., p. 25.
[313] Cfr. Derrida, J., Eisenman, P., *Chora L Works*, *op. cit*., p. 34.
[314] Cfr. Margel, S., *Le tombeau du dieu artisan, op. cit*., p. 116.

ello por lo que la figuración de *khôra* como un receptáculo ha permitido vincularla —en femenino— a las metáforas maternas. *Khôra* comprendida como una madre, una nodriza que será preñada con las inscripciones del padre (Demiurgo). Hablaremos más adelante de esto.

Entonces, las improntas no son pues inscritas sobre *khôra*, más bien esta las recibe haciéndoles espacio, dándoles cabida. Otra vez no se trata de un lugar, en el sentido de un sitio identificable, sino de una especie de intervalo que se abre para que las impresiones puedan pro-seguir su génesis. El receptáculo no es un lugar ni un soporte, sino algo así como un movimiento, a la manera de una incisión. Para que el mundo pueda ser producido miméticamente es necesario este «espacio» que no es ni ideal ni sensible. Más que un espacio o un lugar, ya lo dijimos, se trata de una articulación. Esta abre radicalmente la ontología platónica a lo imposible, a la posibilidad de un tercer género necesario para pensar el mundo y que, sin embargo, se coloca como aquello que no puede pensarse. *Khôra* aparece como la superficie o soporte imposible[315]. Y a su vez, pone en marcha otra lógica de la representación, esa que hace del Demiurgo un dios impotente, como tanto lo remarca Margel. Lógica que pierde su telos porque la inscripción del Demiurgo no permanece, sino que deviene y es susceptible de corrupción.

[315] Cfr. Margel, S., *Le tombeau du dieu artisan, op. cit*., p. 10.

3.1.3 *Khôra* (no) es un lugar

No se puede entonces fijar a *khôra*, es decir, no se le puede «asignar un sitio, un sitio propio, una residencia». No obstante, *il y a khôra* como receptáculo, receptora de las huellas a las que esta dará lugar. *Khôra* no es un lugar y, «sin embargo, aloja, da lugar sin tener ello mismo lugar, dando pues lo que no tiene»[316]. Este lugar que da *khôra* no es, por otra parte, un sitio definitivo o último. Como señala Derrida, no se trata del «*es gibt*» heideggeriano, sino de algo que rompe con todo sentido horizontal del ser —y con toda teología negativa sobre el mismo—[317].

Decíamos que *khôra* exigía otra reflexión sobre el espacio y el lugar; más aun, mencionamos que exigía cuestionarnos cómo preguntar acerca del lugar, y nos obligaba a pensar sobre el lugar desde el que se emite dicho cuestionamiento. También, podría pensarse que para hablar del lugar sería necesario situarnos fuera de él, pero ¿es esto posible? Primero intentemos comprender a qué se refiere Jacques Derrida con lugar. Para ello, y replicando la forma en la que nos hemos aproximado a *khôra*, dejemos de dar por sentado y preguntemos qué es lo que hace a un lugar ser lugar. En *Schibboleth*, Derrida afirma:

> «Por lugar entiendo tanto la relación con una frontera, el país, la casa, el umbral, como todo sitio, toda situación en general desde la cual,

[316] Santos, J., *Círculos viciosos. En torno al pensamiento de Jacques Derrida sobre las artes*, *op. cit.*, p. 112.
[317] Para una lectura sobre las diferencias existentes entre el pensamiento de la *khôra* y la teología negativa puede verse Derrida, J., «Cómo no hablar. Denegaciones», en *Cómo no hablar : y otros textos*, *op. cit.*, pp. 13-59. También, recomendamos el texto de J.D. Caputo referido en la nota 62. Específicamente el apartado dedicado al tema: *Dos trópicos de negatividad* en Caputo, J. D., «Khôra: tomar en serio a Platón», *op. cit.*, p.112.

> prácticamente, pragmáticamente se anudan las alianzas, se estabilizan los contratos, los códigos y las convenciones que dan sentido a lo insignificante»[318].

Así, podríamos afirmar que el lugar es, ante todo, un espacio de enunciación y legalidad. Cabría recordar aquí un par de cuestiones que hemos solamente indicado y que nos ayudarán a comprender tanto la cita derridiana como la afirmación precedente en relación con *khôra*. Primero la cuestión de la resistencia derridiana a la traducción de *khôra* como lugar. La razón de esta resistencia consiste, como ya lo señalamos antes, en que su traducción limita la complejidad del vocablo. En el *Timeo*, Platón aborda *khôra* como este elemento extraño tanto al *logos* como al mito, principio sin principio de un origen suplementario.

La manera en que la naturaleza indeterminada de *khôra* es tratada en el texto platónico busca «separarse»[319] y establecer una especie de diferencia entre la *khôra* del *Timeo* y la *khôra* cívica[320]. Esta última entendida como el territorio político o el lugar de nacimiento de los autóctonos, es decir, la tierra bajo la que se construye una afirmación político nacional. Esta *khôra* cívica será comprendida en función de un territorio demarcado por espacios de inclusión y exclusión determinados, en donde un linaje paternal en función del *logos* y del *genos* será quién produzca dicho mapa. Ahora bien, la no-traducción de la palabra conserva la indecidibilidad entre estas dos, manteniendo la

[318] Derrida, J., *Schibboleth. Para Paul Celan*, Madrid, Arena libros, 2002, p. 53.
[319] Entrecomillamos «separarse» porque, en realidad, no se trata de una separación, sino de una relación más compleja en donde *khôra* da paso, permite el establecimiento de un suelo cívico. Esto es justo lo que intentaremos mostrar en este apartado.
[320] Loraux, N., *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes, op. cit.*, p. 40.

complejidad del vocablo y estableciendo una relación intrincada entre ambas.

Por otra parte, como el mismo Derrida señala, pensar y traducir la *khôra* atraviesan en el texto platónico la misma experiencia[321]:

> «Si debe ser intentada, tal experiencia no es solo la preocupación por un vocablo o por un átomo de sentido, sino también por toda una textura trópica— no digamos aun por un sistema— y por las maneras de aproximar, para nombrarlos, los elementos de esta "trópica"»[322].

La traducción de *khôra* en el *Timeo*, pero también en el *Menéxeno*, supone una deconstrucción de los lugares mismos donde esta es enunciada y de lo que esta misma pretende enunciar. En el *Timeo khôra* tiene lugar, pero: «no es algo, aunque tampoco es como nada»[323]. Ya lo hemos recalcado varias veces, *khôra* no es, pero *il y a khôra*. Justamente por esto es por lo que *khôra* abre un tercer género; y cuando decimos esto, en realidad no sabemos en qué consiste esta apertura y cómo codificarla. Al inicio de este capítulo jugábamos con los artículos y pronombres en el momento de intentar referir a *khôra* más allá de su propio nombre. Entonces decíamos esto/ella/él/aquello.

Finalmente hemos usado muchas veces el pronombre «esta» para hacerle referencia de una manera muy impropia. Porque esta/eso/él/ella/aquello señalan, indican, una existencia. A *khôra* parece solo acomodarle su nombre, puesto que dicho *nombre propio* carece en sí mismo de referente. Platón señala, nos recuerda Derrida, la unicidad de *khôra*. Ese elemento enigmático es, sin embargo, uno o una, como quiera pensárselo. Mas su

[321] Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, p. 22.
[322] *Idem*.
[323] Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, p. 24.

unicidad y su nombre propio no refieren a nada porque no: «tiene los caracteres de un ente, entendamos por esto un ente admisible en lo ontológico, a saber, un ente inteligible o sensible. Hay *khôra*, pero la *khôra* no existe»[324].

Ahora bien, regresemos un poco. Hemos dicho que *khôra* se encuentra entramada en la tensión de lo que se dice de esta en el *Timeo*, su figuración en el *Menéxeno* y el significado que posee esta palabra para los griegos. Las dos últimas ocurrencias de *khôra* remiten a lo que se podría llamar *khôra* cívica, siguiendo la lectura de Derrida y, también la de Loraux. *Khôra* para los griegos quiere decir, como también se menciona en el *Menéxeno*, madre-tierra-patria. En *Les enfants d'Athéna*, Loraux señala que *khôra* era para los griegos el suelo cívico[325], el lugar de nacimiento de los autóctonos, así como el cementerio donde los difuntos encuentran sus lazos familiares[326].

Khôra aparece así como el sitio constitutivo de la *polis* griega. Esto quiere decir que *khôra* aquí no es ya sin referente, sino que indica un territorio, un lugar ocupado, el país, la región, la comarca. Siguiendo nuevamente a Loraux, esta *khôra* cívica o suelo cívico es pues, el espacio ocupado por la esfera política para hacer toda una representación nacional sobre el lugar. Dicha representación implicará la instauración de un lenguaje y una figuración que permitirá la consolidación del mito de autoctonía ateniense[327]. Este espacio, añade Loraux, no es cualitativamente indiferenciado, sino que está constituido por estratos: «hay un alto (la Acrópolis) y un bajo (el ágora y la cerámica)»[328]. Sobre todo, hay un afuera y un adentro:

[324] *Ibidem*, p. 28.
[325] Loraux, N., *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes, op. cit.*, p. 40. La traducción es nuestra.
[326] Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, pp. 41- 42.
[327] *Ibidem*, p. 40.
[328] Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, p. 41.

> «[...] hay, sobre todo, —su afuera, el mundo exterior, estando fuera de juego a fuerza de figurar otro lugar— los márgenes y un adentro, mejor, los adentros. Más exactamente, yo diría que, de los confines del territorio a la «ciudad» (*asty*), consiste en una serie de centros concéntricos y siempre muy simbólicos»[329].

Se trata de un espacio de legitimación. Pero ¿qué es lo que se legitima allí? Primero, se afirma una nación, una nacionalidad y, con ello, una geopolítica de los lugares[330]. La demarcación de un afuera y un adentro, como leíamos en Loraux, permite el establecimiento de fronteras y la constitución de una unidad nacional. En el interior se generarán también divisiones, funciones o estratos. No solo adentro y afuera; sino alto y bajo, en el interior. Esta división y esta estratificación producen una jerarquía, la cual abre el espacio a una legalidad y a un relato. Narración y legalidad irán aquí de la mano.

El establecimiento de estas fronteras, y, sobre todo, de la unicidad del interior, es posible mediante la puesta en marcha de una narración sobre los orígenes. Es el origen diferente, diferido y localizado, el sitio ocupado por haber sido marcado con algún privilegio específico, el que permite establecer una nación y una autoctonía. El espacio cívico existe porque el espacio se politiza, y su politización implica un discurso originario. Como hemos señalado en el capítulo anterior, Nicole Loraux en *Les enfants d'Athéna* analiza el establecimiento de la noción de autoctonía a partir del mito de Erictonio, el epitafio pronunciado por Sócrates en el *Menéxeno*, así como el mito platónico de la

[329] Loraux, N., *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes, op. cit.*, pp. 41-42.
[330] Cfr. Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, 41.

gêgenesis en el *Político*. La posibilidad de la autoctonía y de la ciudadanía pasan por una división de los sexos pero, también, por esta politización del espacio que estamos nombrando aquí. Una politización en la que figurará, además, una especie de escena de familia que irá de *matris* a *patris*, pasando por la figura de una madre virgen, de una nodriza dadora y cuidadora, que quizá pueda recordarnos a *khôra*.

La noción de autoctonía está relacionada de manera primordial con la *khôra* cívica. Podríamos decir que dependen intrincablemente la una de la otra. Si a primera vista la autoctonía lo es en relación con los hombres, esta no puede ser adjudicada a ellos sin antes establecer un vínculo estrecho entre los autóctonos y su tierra. Es decir, Erictonio es autóctono en tanto que nace de la tierra, de ese suelo específico que será nombrado Atenas, en honor a la diosa virgen. Es por ello por lo que Loraux afirmará que:

> «[...] la autoctonía sirve para decir la equivalencia de dos definiciones de la ciudad que en el siglo V no podían cohabitar sin tensión: más allá de la oposición de la ciudad como su tierra y de la ciudad como sus hombres, la ciudad es en la oración fúnebre a la vez su tierra y sus hombres, porque entre los hombres y la tierra cívica, entre *andres* y *chôra*, la relación es de lo mismo a lo mismo. *Topos* fundador del discurso sobre la ciudad, la autoctonía dice a los ciudadanos que la *polis* es para sí misma su propio origen, su propio principio. La ciudad es inmemorial»[331].

La ciudad es inmemorial. Y esto nos recuerda y reenvía a la lectura derridiana del *Timeo,*

[331] Loraux, N., *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes, op. cit.*, p. 49.

en donde el filósofo argelino buscará comprender el escenario donde *khôra* ocurre y cómo esta, en esa aparición, casi a la mitad del diálogo, operará un abismo respecto al relato de la ciudad que se narra al inicio del *Timeo*. Con ello, otra tensión será operada en esta relación que planteamos al principio entre *khôra* y *khôra cívica*. ¿Cuál es, pues, la relación entre estas dos? ¿Se distinguen entre sí?

En primera instancia, podríamos afirmar que hay, en efecto, una diferencia entre las dos *khôra*, aunque quizá solo se trata de una estrategia para trazar otra topografía de los lugares y otra comprensión del espacio. Quizá, como ya lo hemos dejado atisbar, la resistencia a la traducción nos obliga a comprenderla como un solo vocablo complejo. Esta complejidad implica aproximarnos a *khôra* tomando en cuenta que en su interior —si se puede hablar de algo así— habita una textura trópica, un entramado textual, más que una significación absoluta. Como menciona Derrida, los elementos de esta trópica pueden concernir:

> «[...] al nombre mismo de *khôra* ("lugar", "sitio", "emplazamiento", "región", "comarca") o a eso que la tradición llama figuras-comparaciones, imágenes, metáforas propuestas por Timeo mismo ("madre", "nodriza", "receptáculo", "porta-impronta"), las traducciones quedan atrapadas en la redes de la interpretación»[332].

Aproximarse de esta forma a *khôra*, a partir de su intraducibilidad, obliga a apelar a una especie de anacronismo en su propio nombre. Además, ya veremos como esta «propiedad»

[332] Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, p. 22.

del nombre de *khôra* se juega más como un llamamiento, una llamada singular que nos remite más allá de la posibilidad del nombre. Como si para apelar a *khôra* se nos exigiera remontarnos a otros relatos y tesituras. Por eso es difícil la cuestión de la nominación respecto a *khôra*. Ya dijimos que su nombre, como si de una referencia se tratase, no tiene referente. Y no lo tiene porque no apela a algo como una presencia o como un ser asumible dentro de alguna ontología. *Khôra* disloca toda presencia, empezando por la de su propio nombre. Este se reparte en capas, se estratifica y se rompe. Por esto, *khôra* es más un seísmo que fisura todo nombre y, a su vez, todo género posible.

Khôra, en medio del *Time*o, corte que obliga a pensar en la estructura misma del diálogo, del relato que es contado ahí. Esto es lo que hará Derrida en su *Khôra,* pensar en la historia de las interpretaciones del *Timeo* a través de una especie de «ley estructural que no parece haber sido abordada como tal»[333]. Dicha estructura tiene una relación estrecha con *khôra,* aunque comprender dicha ley no supondrá necesariamente tener acceso a *khôra*. Decimos «tener acceso» en el sentido de que lo anterior no implicará que *khôra* se haga presente, definible o cognoscible. Las interpretaciones del *Timeo* a lo largo de la historia estarán sujetas a esta dislocación que opera *khôra* en el diálogo. Anacronía del ser que afectará la historia misma del ser, volviéndolo anacrónico[334].

Esta anacronía actuará, primero, en el diálogo mismo donde *khôra* aparece. A pesar de esto, se ha buscado y pretendido generar, como se ha hecho con los otros diálogos platónicos, una lectura homogénea del *Timeo*. Derrida propone una «hipótesis de trabajo» para abordar este deseo totalizante sobre el texto platónico. En esta, el filósofo argelino reflexiona acerca de eso que permite pensar un relato unificado del *Timeo*:

[333] *Ibidem*, p. 23.
[334] Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, p. 23.

> «la presunción de un orden semejante (agrupación, unidad, totalidad organizada por un *telos*) tiene un vínculo esencial con el anacronismo estructural del que hablamos hace un momento. Sería el efecto inevitable producido por algo como la *khôra* —que no es algo, y que no es como nada, tampoco incluso como lo que ella sería, más allá de su nombre, ella misma»[335].

Como si *khôra* se encontrara antes de toda posibilidad de un discurso unitario, pero operando siempre como anacronismo. Movimiento telúrico que desordena y, sin embargo, el lector y el escritor tienden a buscar el punto seguro, aquel donde el temblor no se siente. No obstante, *khôra* no se detiene y tampoco se deja coger en ninguna de esas interpretaciones que pretenden cerrar el relato. Ninguna interpretación del *Timeo* se salva de lidiar con *khôra* y, entonces, se busca «darle forma». Empero, *khôra*: «no puede ofrecerse o prometerse más que sustrayéndose a toda determinación, a todas las marcas e impresiones a las que diríamos se halla expuesta: a todo lo que querríamos adjudicarle sin esperar recibir nada de ella...»[336].

Hay aquí pues una lógica, una ley estructural que se nos escapa a nosotros mismos como lectores. Es esta misma lógica quizá la que nos obliga a desplazarnos más allá o más acá de la significación de *khôra* como lugar o sitio ocupado. Más allá, para entender el funcionamiento del lugar como este *dar lugar* a un relato y a una legitimación. *Khôra* como una clase de espacio o, si se quiere, a sabiendas de leernos contradictorios, un lugar

[335] *Ibidem*, p. 24.
[336] Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, p. 24.

que nunca se ocupa por completo, cuya ocupación no afecta a la *khôra* y, entonces, siempre hay la posibilidad de que algo más llegue a ocupar sin llenar. Por ello, el *Timeo* mismo se piensa como un relato verosímil, probable; en este siempre puede existir la probabilidad de que otra narración lo sustituya. De alguna forma, es como si *khôra* abismara las narraciones, los relatos; para mostrar que éstos no están sostenidos bajo ningún suelo firme[337].

Desde el *Timeo* nada puede asegurarse y, sin embargo, casi en el comienzo mismo del diálogo, Sócrates habla de la historia verdadera de Atenas. Como si la nobleza, pureza y ejemplaridad de esta fuese una tesis absolutamente irrefutable y verdadera. El mito de autoctonía se establece como una narración oficial desde la cual se constituye y sustenta el espacio político ateniense. No se trata de que la narración genere el territorio, como si alguna antecedencia se jugara allí, sino que la *khôra* cívica se conforma a sí misma como un relato. No existe, pues, el establecimiento de un lugar originario sin la existencia de un relato sobre el lugar. Y quizá lo que preguntábamos al principio empieza a tener una posible respuesta. Del lugar solo puede hablarse a partir de una cierta distancia, de una cierta impropiedad; si se quiere incluso, a partir de una cierta traducción.

Este efecto de distancia, de remisión y repetición diferente del lugar es quizá aquello a lo que quiere apuntar la *khôra* del *Timeo*. Por otra parte, eso de lo que *khôra* parece dar cuenta abre un abismo tanto en el pensamiento filosófico como en el mitológico. No puede ser aprehendida ni como filosofema ni como mitema. Opera más allá de estos discursos. Esto es importante a señalar porque, como afirma Loraux, la autoctonía ateniense se alimenta de diferentes fuentes que van más allá del discurso racional. La oración fúnebre y

[337] Caputo, J. D., «Khôra: tomar en serio a Platón», *op. cit.*, p. 118.

el mito de Erictonio son eslabones que permiten crear un imaginario político masculino, en donde las mujeres son excluidas del espacio de la política. El mito posee una función teleológica y legitimadora, este pretende fundar también lugares desde los cuales diferenciar y legalizar. *Khôra* actúa ahí, permitiendo esas acciones, pero, a su vez, complicando su estabilidad y permanencia.

Esta estructura abismal que abre la *khôra* puede leerse, como sostiene Derrida, en el *Timeo*. *Khôra* se anuncia subterráneamente desde las primeras conversaciones entre Critias, Sócrates y Timeo a manera de «simulacros y puesta *en abismo*: una serie de ficciones míticas insertas unas en otras»[338]. Además, una de estas, como ya habíamos dicho, pretende situarse como un relato absolutamente verdadero: aquella que narra la superioridad de Atenas y de sus autóctonos. Sin embargo, dicha narración legitimadora aparece tejida como una serie de remisiones en dónde habrá que seguir el hilo del relato para ver quién es aquel que sostiene el discurso y «a quién está destinada la palabra»[339].

Derrida dirá aquí que la palabra siempre está dirigida a Sócrates. Recordemos que, en algún momento del diálogo, Sócrates se situará a sí mismo como aquel que carece de lugar y que, sin embargo, es un atento escucha de todos los relatos. Todo el *Timeo* se desenvuelve como una larga reflexión sobre el lugar. Recordando lo apuntado por Loraux sobre *khôra cívica*, el diálogo reflexiona sobre la superioridad del pueblo ateniense frente a los pueblos extranjeros y, a su vez, piensa los lugares internos que estratifican la ciudad. A partir de esto, Sócrates se autoexcluye de la posesión del lugar, de tener un lugar propio. Así se coloca fuera de la *khôra* cívica, emparentándose de alguna forma con los sofistas, los cuales carecen de morada.

[338] Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, p. 57.
[339] Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, p. 71.

Esa situación neutra en la que se coloca Sócrates en el *Timeo* será una cuestión fascinante para Derrida. Como *khôra*, Sócrates *da lugar* a la conversación, incita a discurrir y se pone más allá del discurso, sin tomar nunca posición. Él produce una especie de articulación neutral, sin asumir ni dejar que cualquiera de las opiniones lo afecten. Ya sabemos, como lo hemos visto en el primer capítulo, que el rol del Sócrates de Platón es complejo. Su neutralidad es solo aparente, puesto que el Sócrates de los diálogos constituye más bien un «artificio» del Platón escritor[340]. Quizá es esta articulación que le permite Sócrates, lo que le faltaba pensar a Platón, esa bisagra bajo la cual la ficción platónica tiene lugar. ¿Por qué dar cuenta de esta en un diálogo como el *Timeo*? Seguramente porque se trata del diálogo sobre el origen del mundo, ya lo dijo Margel, porque es el texto donde el comienzo es posible solo a través de la representación.

No es que Sócrates sea *khôra*, sino que la existencia ficcional de Sócrates en la escritura de Platón es posible porque hay algo como *khôra*. Algo como una especie de desplazamiento «universal» o *causa errante* que permite instalar el origen como representación o el lugar como un relato de los orígenes. Sócrates debe situarse más allá, en un lugar impropio, para que los demás tomen posesión. Un fuera de la legalidad que da paso a la legalidad. Ese espacio inaprehensible por la legalidad y el relato. Eso es quizá a lo que remite *khôra*: espaciamiento *en el origen* que permite cualquier origen. Movimiento, diferencia, intervalo en el comienzo que obliga al origen a desplazarse una y otra vez. También *khôra* como aquello que obliga a pensar el origen como obra, como algo que opera y constituye un lugar. Por eso, en su lectura del *Timeo* Derrida pregunta quién sostiene el relato. No queda más que inventar el origen para sostener a la ciudad y al mundo

[340] *Ibidem*, p. 43.

inmemorial.

De igual forma, Sócrates es aquél que articula el diálogo; el que permite y da la palabra a los otros amantes del saber. No lo olvidemos, Sócrates hace la función de espejo donde el otro puede encontrarse. Sin embargo, la reflexión especular es siempre tramposa. Esta disloca cualquier unidad posible. La relación especular es compleja, puesto que existe una participación con la imagen reflejada y, sin embargo, hay un efecto de lejanía referente a ella. Como si lo reflejado en el espejo fuese un interior inaccesible[341] que requiere y llama a más especulación. El origen inscrito en *khôra* se abisma y apela a otro y a otro, siempre más allá. Es el origen que pretende verse a sí mismo en ese espejo. Ahí no se descubre nada más que la remitencia a otra narración originaria.

Khôra es esa (no)-superficie imposible[342] que no soporta nada, sino que da paso, da lugar, deja pasar. Por eso quizá la forma de la criba pueda también aproximársele, especie de malla que diferencia y da paso. Espejo y criba, ambos «soportes» recortan las impresiones y les dan lugar, pero no de cualquier manera, sino a partir de un cierto abismo en el corazón mismo de la inscripción, que obliga al reenvío constante. No olvidemos, sin embargo, que estas son solo aproximaciones a *khôra*, acercamientos metafóricos, impropiedades de *khôra,* porque a esta hay que llamarle solo por su propio nombre.

[341] Cfr. Derrida, J., Eisenman, P., *Chora L Works*, New York, Monacelli Press, 1997, p. 34.
[342] Cfr. Derrida, J., Eisenman, P., «Transcription One» en *Chora L Works*, New York, Monacelli Press, 1997, p. 10.

3.1.4 *Khôra* (no) es una metáfora

Recapitulemos un poco. *Khôra* no es, pero *il y a*. Especie de mantra que acompaña el texto de Jacques Derrida (y el nuestro) como una advertencia para comprender que, aunque nos creemos próximos de *khôra*, no lograremos aprehenderla. Por otra parte, hemos visto que *khôra* se encuentra más allá del lugar ocupado, mejor aún, da paso a este. Habría que apuntar, por si nuestras indicaciones no lo han sugerido, que esta antecedencia no es temporal ni siquiera espacial. *Khôra* se encuentra más allá del tiempo y el espacio. Pero *khôra* no es ni el lugar habitado ni el espacio vacío. Recordemos que «su naturaleza» nace de esta indecisión.

Hablamos de que tampoco era un principio, si por esto entendíamos un suelo firme o un fundamento. Sin embargo, siguiendo a Margel, podíamos imaginarla como una especie de articulación que permite la transmisión y el paso de la génesis que ha sido inscrita en ella. El Demiurgo la usa como una especie de soporte donde imprimir el mundo. Dicha superficie tiene en realidad la característica de un receptáculo. *Khôra* articula y recibe, da lugar. Esta impresión del Demiurgo en *khôra* —y sabemos que el «en» no tiene ya el mismo sentido— actúa, no permanece estática. Por eso decíamos que aquello que recibe no la afecta, no la toca y *khôra* siempre se mantiene virgen. Margel escribe sobre *khôra* desde la movilidad que esta supone, comprende que *khôra* consiste en ese espaciamiento que da lugar.

Khôra da lugar, decíamos, y, sin embargo:

> «estará siempre ocupada, investida, incluso como lugar general, a la vez que se distingue de todo lo que toma sitio en ella. Por eso la dificultad de

> tratarla como espacio vacío o geométrico, incluso —esto es lo que dirá Heidegger— como lo que "prepara" el espacio cartesiano, la *extensio* de la *res extensa*»[343].

Ni vacía ni llena, ni antes ni después, ni masculino ni femenino. Una y otra vez, un círculo vicioso. Caída en picado en la que nos damos cuenta de que todas las formas que tenemos para acercarnos a *khôra* no son suficientes aquí. Quizá todas esas formas se encuentran mediadas por una ontología que aquí no opera. Por el contrario, *khôra trunca* la seguridad de nuestras ontologías, de nuestras formas de acceso al conocimiento; inclusive, cuestiona el propio estilo del pensamiento filosófico. *Khôra* suspende, ocurre como un intervalo, diferencia entre uno y otro, —espacio, tiempo, ser, lenguaje— ni uno ni otro. El intervalo no es nada y aunque no se trata del vacío, tampoco es un ente. No hay ontología —quizá tampoco filosofía— para el intervalo. Derrida sugiere que «evitemos precipitar allí la forma antropomórfica y el pathos del pavor»[344].

Se trata más bien de ese elemento, impensable dentro de la filosofía, que produce: «las aporías más extremas al no ser ni inteligible ni sensible»[345]. Aporías que afectarán a nuestras nociones mismas de espacio y tiempo. También, a la cuestión de la nombrabilidad misma. De igual forma, hemos comentado que *khôra* cuestionará el propio estilo filosófico. Esto lo hará a partir de ese nombre propio inaprensible que resiste a ser traducido dentro del sistema filosófico platónico. Platón echará mano de las metáforas en el momento en que esa resistencia a la apropiación explicativa o a la inclusión dentro de la metafísica platónica se complica. *Khôra* cuestionará esta estrategia y, con ello, la propia idea de metáfora.

[343] Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, p. 47.
[344] *Ibidem*, p. 36.
[345] Margel, S., *Le tombeau du dieu artisan, op. cit*., p. 117.

Khôra es una «palabra que resiste a acomodarse»[346] en la metáfora. Lo anterior lo podemos comprobar con todos los intentos platónicos —y los nuestros, los del platonismo, y los de todas aquellas lecturas sobre el *Timeo*— que usan metáforas para intentar comprender aquello que opera como *khôra*. Ensayo que por cierto ha estado destinado al fracaso desde el principio. El propio Platón lo advierte, pero no lo evita. Así como el recurso al mito en Platón tenía que ver con una cierta «impotencia para expresarse en la pura modalidad del pensar»[347]; la metáfora aparece ahí en el límite donde el nombre no remite a una designación literal[348]. Sin embargo, *khôra* tampoco es una metáfora. En *khôra* la metáfora no tiene pertinencia[349]. Todas las que Platón ha usado para intentar dar cuenta de *khôra* son malas metáforas porque no logran realmente figurarla.

Dijimos que a *khôra* solo podía *llamársele* desde su propio nombre, y cuando decimos *llamar* queremos decir requerirla desde esa especificidad que no podemos aprehender. La metáfora no puede operar con este nombre propio. Primero, porque este último remite a algo singular, único. Esta singularidad del nombre obliga, por otra parte, a que este sea intraducible. Ese nombre propio, *khôra*, comporta singularidad, pero sin precisión. Loraux dirá que en *khôra* se abole la distinción entre lo propio y lo figurado. La propiedad de este nombre, de esta palabra, no significa que remita literalmente a algo, sino que presenta una singularidad inigualable que resiste a la penetración o deglución.

Como menciona Derrida en *Cómo no hablar. Denegaciones*, y también como lo hemos señalado ya con Caputo, hay dos formas en las que Platón se aproxima a *khôra*, «dos

[346] Cfr. Loraux, N., «La métaphore sans métaphore. À propos de l'Orestie», Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, T. 180, No. 2, DERRIDA (1990), París, pp. 247-268.
[347] Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, p. 33.
[348] Cfr. Derrida, J., «Prière d'insérer» en *Sauf le nom*, Galilée, París, 1993.
[349] Cfr. Derrida, J., Eisenman, P., «Transcription Four» en *Chora L Works*, New York, Monacelli Press, 1997, p. 70.

203

lenguajes concurrentes en las páginas del Timeo»[350]. Uno de ellos:

> «[...] multiplica ciertamente las negaciones, las precauciones, las evitaciones, los giros, los tropos, pero *con vistas a* reapropiar el pensamiento de la *khôra* a la ontología y a la dialéctica platónica en sus esquemas más dominantes. Aunque la *khôra*, lugar, espaciamiento, receptáculo *(hypodokkè)*, no es ni sensible ni inteligible, parece *participar* de lo inteligible de forma enigmática (51a). Puesto que «recibe todo», hace posible la formación del cosmos. Como no es ni esto ni aquello (ni inteligible ni sensible), puede hablarse de ello *como* si fuese un mixto que participa de los dos. El *ni-ni* se convierte fácilmente en un *tanto-como* a la vez esto y aquello. De ahí la retórica del paso, la multiplicación de las figuras que se interpretan tradicionalmente como metáforas: oro, madre, nodriza, criba, receptáculo, porta-impronta, etc.»[351].

Así, a partir de la paradoja que esta anuncia, nos dice Derrida, el *ni ni* de *khôra* se convierte en un *tanto-como*. «Retórica del paso», la llama el filósofo argelino, estrategia del lenguaje que nosotros mismos hemos atravesado en nuestro texto. Quizá es necesario pasar por ella, pero solamente para experimentar la resistencia del paso, poniendo atención a eso que no logra ser apropiado. Y decimos *poniendo atención* porque es posible que la resistencia se omita, se pase de largo, y entonces, uno quede atrapado en la red de significaciones bajo las cuales se busca comprender a *khôra*. Como si quisiéramos hacer calzar a *khôra* a la fuerza

[350] Derrida, J., «Cómo no hablar. Denegaciones» en *Cómo no hablar y otros textos*, *op. cit.*, p. 37.
[351] *Idem*.

dentro de estas imágenes. Ni siquiera se trataría de un forzamiento, sino del ejercicio de una violencia de apropiación bajo la forma de la omisión. Anulación de la diferencia que *khôra* abre, obligándola a entrar en el círculo de la metafísica de la presencia.

Es quizá esta omisión, que es también un deseo, lo que ha llevado a crear una matriz de lecturas e interpretaciones sobre el *Timeo*. Una de las principales fue dada, como menciona Derrida, por la lectura de Aristóteles. Así, se ha podido comprender a *khôra* como: «interior a la filosofía, de forma regularmente anacrónica, como si se prefigurase, por una lado, filosofías del espacio como *extensio* (Descartes) o como forma sensible pura (Kant), o, por otro lado, filosofías materialistas [...]»[352]. Esta matriz de lecturas no es, pues, adecuada para comprenderla ni es capaz de agotarla o absorberla en el esquema de la metafísica[353].

Ahora bien, podemos formular esta inadecuación a partir de la segunda manera o el otro lenguaje que Platón emplea para aproximarse a *khôra*. Este, como ya dijimos, es el que más le interesa a Derrida y constituye la fuente de su lectura. Aquí, el lugar del nombre de *khôra*, ni sensible ni inteligible, resguarda la aporía de la no localización. De esta forma, «el *ni-ni* no puede ya reconvertirse en *tanto-cuanto*»[354]. Si en líneas anteriores hemos visto cómo la estrategia platónica consistía en hacer del *ni-ni* un en *tanto-cuanto*, la multiplicación de las metáforas, y con ello de los lugares, abre otra vez un abismo incalculable en el *Timeo*. Platón se topa con un cierto «afuera» de su filosofía y busca «reconocerlo» desde ahí:

[352] Derrida, J., «Cómo no hablar. Denegaciones» en *Cómo no hablar y otros textos*, *op. cit.*, p. 37.
[353] Sin embargo, como menciona Derrida, estas lecturas son, hasta cierto punto, justicables. En otro lado dirá que de hecho estas lecturas unificadoras son el efecto de un cierto anacronismo producido por algo así como *khôra*. Cfr. Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*, p. 24.
[354] Derrida, J., «Cómo no hablar. Denegaciones» en *Cómo no hablar y otros textos*, *op. cit.*, p. 38.

> «Todas las aporías, que Platón no disimula, significarían que hay algo que no es ni un ente ni una nada, pero que ninguna dialéctica, ningún esquema participacionista, ninguna analogía permitiría rearticular con algún filosofema sea cual sea este: ni «en» Platón, ni en la historia que el platonismo inaugura y dirige»[355].

Bajo la no disimulación de las aporías, el concepto de metáfora parece cada vez menos pertinente para hablar de *khôra*. Esto ocurre por varias razones. Una de ellas tiene que ver con que el propio concepto de metáfora nace en el seno de la metafísica platónica y se fundamenta sobre la distinción sensible/inteligible. Si dicha distinción es puesta en jaque, si en *khôra* no opera, las metáforas no tendrían ningún sentido, ni relación respecto al nombre de *khôra*. Todo el analogismo se desfonda si la distinción entre sensible e inteligible no se acepta como un principio.

Por otra parte, si recordamos que *khôra* opera como un receptáculo que da lugar a todas las formas sensibles, las metáforas que se utilizan para hablar de *khôra* serían tomadas de esta misma. *Khôra* está más acá o más allá de dichas formas, y entiéndase que ese más allá o más acá no remite a ningún *infra* o *supra* ser, sino que *khôra* no constituye ningún ser o no ser posibles. *Khôra* no es una forma sensible y, por ello, su figuración es imposible. Las metáforas son «tomadas» de *khôra*, como figuras que no la afectan, pero tampoco la tocan ni le pertenecen. Quizá por ello Loraux hablará del nombre de *khôra* como una especie de palabra abierta, espacio matricial que: «rechaza la polaridad de lo material y lo espiritual mismo, inscribiendo ese rechazo en el texto como principio de su

[355] Derrida, J., «Cómo no hablar. Denegaciones» en *Cómo no hablar y otros textos*, *op. cit.*, 38.

funcionamiento»[356].

Así, el platonismo, en su insistencia por generar una lectura dominante del texto platónico, tendrá que lidiar con el nombre de *khôra*. Dicha nominación hará funcionar el texto desde una abertura o hendidura; texto sin fondo que se lee como un gran problema que no busca cerrarse o resolverse. Se trata pues, permítannos formularlo así, de una especie de enunciación singular «dentro» de la filosofía platónica. «Fuera» y «dentro», como palabras entrecomilladas, porque dichas polaridades respecto a *khôra* estarán marcadas siempre por una especie de borradura. La metáfora trabaja con el lugar propio y el lugar figurado, no obstante, *khôra* inquieta «el orden de la polaridad y la polaridad en general»[357].

Khôra turba los lugares propios y, con ello, las polaridades «establecidas». Todo brota de *khôra*, pero sin *telos* ni propiedad alguna, aunque se pretenda que así sea. La propia indefinición de *khôra*, de su nombre propio, afectará de alguna manera a todo lo que «nace» de esta. No se trata de una especie de transmisión de «no-propiedades», sino que aquello que surge de *khôra* tendrá que vérselas en algún momento con ella. Todo relato sobre el origen y su génesis pasará por *khôra*. Por eso decíamos que *khôra* cuestiona también lo que quiera decir un principio, tanto en términos espaciales como temporales. El origen, o los orígenes, tendrá(n) que pasar por *khôra* y por la anacronía que ella supone. Ahora bien, que las metáforas le sean adecuadas a *khôra*, o que esta ponga en jaque el propio concepto de metáfora, no implica que hubiera entonces que hablar «propiamente del sentido propio y propiamente inteligible de *khôra*»[358].

A propósito de *khôra*, como una especie de palabra abierta según Loraux,

[356] Cfr. Loraux, N., «La métaphore sans métaphore. À propos de l'Orestie», *op. cit.*, pp. 115-139.
[357] Loraux, N., «La métaphore sans métaphore. À propos de l'Orestie», *op. cit.*, pp. 115-139
[358] Derrida, J., «Cómo no hablar. Denegaciones» en *Cómo no hablar y otros textos*, *op. cit.*, p. 38.

quisiéramos recordar aquí la siguiente cita derridiana sobre el amor que este filósofo tiene a las palabras:

> «Y si amo a las palabras es también por su capacidad de escapar de su forma propia, o bien porque me interesan como cosas visibles, como letras que representan la visibilidad espacial de la palabra o como algo musical o audible. Es decir, también me interesan las palabras, paradójicamente, por lo que tienen de no discursivas, en lo que pueden ser utilizadas para hacer explotar el discurso. Eso es lo que ocurre en textos como los que alude; no siempre, pero en la mayoría de mis textos existe un punto en el que la palabra funciona de una forma no discursiva. De repente desorganiza el orden y las reglas, pero no gracias a mí. Yo presto atención al poder que las palabras (y también a veces las posibilidades sintácticas) tienen para trastornar el uso normal del discurso, del léxico y la sintaxis»[359].

Quizá *khôra* podría ser una palabra de este tipo, una palabra que escapa a su propia forma; mejor aún, a la posibilidad de su figuración. *Khôra* señala con su nombre algo más sobre las palabras. Esta indicación no tiene que ver con una experiencia que presente algo[360]; por el contrario: «el espaciamiento de *khôra* introduce una disociación o una *différance*»[361]. Por este motivo, la aparente propiedad de ese nombre propio bajo el cual «se nombra» no

[359] Derrida, J., «Las artes del espacio (Entrevista de Peter Brunette y David Wills)» en *Deconstruction and Visual Arts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, cap. I, p.13. La traducción es nuestra.
[360] Derrida, J., «Cómo no hablar. Denegaciones» en *Cómo no hablar y otros textos*, *op. cit.*, p. 38.
[361] *Idem*.

presenta nada ni tiene nada de propio. Este espaciamiento, añade Derrida, supondrá «giros trópicos que no son ya figuras de retórica»[362].

Derrida nos recuerda la advertencia platónica de evitar, por todo lo anterior, hablar de *khôra* como si fuera «algo que es o no es». Pero esto ha representado una gran dificultad para el pensamiento filosófico. Además, no solo para este, sino para cualquier pensamiento que parta de la consideración del conocimiento como una especie de construcción, o de la obra como una cierta tarea edificante. La arquitectura atravesará también este problema. En *Chora L Works* pueden leerse las múltiples cuestiones en las que se ven atrapados arquitectos como Eisenman, Kipnis, Leeser, Rizzi, Pelissier, junto con Derrida, para intentar diseñar en conjunto un jardín sin vegetación para el parque de *La Villete*, inspirado en *khôra*.

Dos actitudes corrientes se presentaban en las aproximaciones desde la arquitectura para pensar *khôra*. La primera de estas, recurrente en Eisenman, era emparejar a *khôra* con el vacío. No obstante, *khôra* no puede ser entendida de esta forma porque, como ya dijimos, recibe todo; su tarea es recibir y dar lugar. En todo caso, la segunda actitud viene ligada a la primera, y consiste en una búsqueda incesante para lograr representar la *khôra*, como si esta pudiera representarse o como si el espaciamiento mismo pudiese ser representado[363].

Khôra guarda, nos atreveremos a decir aquí, una imposibilidad de presentación y de representación. Con ello se retira, también, de todo círculo o línea de reapropiación. El intento de representar a *khôra* es otro recurso trópico de aprehensión propio de la retórica. Dicho esfuerzo pretende sujetar a *khôra* mediante una cierta metonimia desde la cual poder comprenderla. Colocar un *sobrenombre*, otro nombre para esa especie de *para-nombre*

[362] Derrida, J., «Cómo no hablar. Denegaciones» en *Cómo no hablar y otros textos*, *op. cit.*, p. 38.
[363] Cfr. Derrida, J., Eisenman, P., «Transcription One» en *Chora L Works*, *op. cit.*, p. 10.

inaprensible: *khôra*. Estrategia metonímica en la cual un tropo pretende demarcar un lugar que no «es» un lugar, sino una especie de envío en capas que obliga a una cierta apelación infinita. Así, ni representar ni renombrar a *khôra*. Mantener, dice Derrida, esa única manera de llamarla, apelarla desde su imposibilidad. *Khôra*.

3.2 *Khôra* no es una madre
Rodar otras escenas de familia

Entre estos esfuerzos metafóricos y metonímicos por aprehender y reapropiar a *khôra* en el interior de la filosofía platónica, encontramos su aparente enunciación en femenino bajo la figura de la madre. Posiblemente todo empiece en el momento en el que hacemos de su operación de *recibir* y *dar* una sujeción. Figurarla como un receptáculo, aunque ha funcionado hasta cierto punto, no puede comprender la unicidad y singularidad de *khôra*. También *khôra* como nombre propio parece que puede ser atribuido a una persona[364]. Una que por cierto como ya dijimos, se dirá en femenino en virtud de lo que esta hace. Si *khôra* es un receptáculo, una matriz; *khôra* tiene que ser femenina. Una mujer, una madre o una nodriza. Riesgo antropomórfico que Platón toma, a pesar de saber que a *khôra* dichas metáforas no le acomodan.

Ahora bien, ¿por qué Platón decide correr el riesgo? ¿Qué lo motiva a ello? Platón, a pesar de señalar que *khôra* se encuentra más allá del género, la identificará por un momento, dentro del diálogo, con una madre, nodriza y cuidadora. Ni inteligible ni sensible, ni femenina ni masculina y, a pesar de todo, podemos hacer de *khôra* una madre.

[364] Derrida, J., *Khôra*, *op. cit.*,p. 27.

Lanzamos una pregunta al inicio de este párrafo. La respuesta se dibuja como sigue: habría que trazar esa interrupción como un elemento dentro de la escena amorosa de la familia clásica en Platón. Habría que incluir a la madre para excluirla y mantener así el privilegio del padre y el hijo. Doble movimiento que se jugará en la indecisión de las dos formas de aproximarse a *khôra*. Por una parte, el uso de la metáfora materna incluye a *khôra* en el cuadro de familia, mientras que en virtud de su pensamiento «bastardo» se mantiene como un tercer género ajeno a la filosofía. Esta enajenación permitirá, como menciona Caputo, conservar el privilegio filosófico de una escena de familia donde solo existen el padre y el hijo:

> «*Khôra* es el nombre de una niñera que recibe y cuida las cosas sensibles hasta su madurez, o una madre en quien el *eidos* engendra su prole, las cosas sensibles. Por supuesto, *khôra* no es en realidad una esposa o una niñera sino *sui generis*, un tercer elemento (*triton genos*) [...] *Khôra* no es un origen normal o una madre: no forma con el *eidos* una familia familiar, una pareja feliz. Pero esa no es una mala noticia. La *khôra* no es el producto de un pensamiento descuidado, sino un caso en el cual Platón ha ejercido mucha presión sobre la estructura de la filosofía, pre-filosófico, de lo cual la filosofía no sabe hablar verdadera ni probablemente. Esa es la razón por la cual la filosofía tiende a quedarse con el padre (*eidos*) y su hijo legítimo (*kosmos*), como si el padre engendrara al hijo sin ayuda de una mujer: una mala biología de la cual toda la historia de la filosofía y de

la teología da un amplio ejemplo»[365].

Esta figura materna interviene, pero no es parte de la familia filosófica. Configura otro relato lejano y ajeno a la filosofía. A *khôra* nada le pertenece y, con ello, no constituye ningún privilegio de lugar. *Khôra* como madre no es capaz de instituir ella misma un territorio y, sin embargo, da lugar. La *khôra* cívica de la que hemos hablado tiene lugar, en realidad, como una conversión de *matris* en *patris*. En sentido estricto, ni siquiera se trataría de una conversión, sino de la ocupación de una figura por otra. No obstante, nos recuerda Loraux, la madre, esta figura de la madre con la que se pretende identificar a *khôra*, nunca está en reposo y, con ello, no puede ocupar un lugar fijo que pueda ser sustituido u ocupado por otra figura. Las escenas de familia de la filosofía platónica emparejan la voz con la escritura, y la figura de la madre con el padre. No obstante, en el *Timeo* la madre está:

> «siempre fuera de la pareja, en todo caso disimetrizada —basta pensar en el sintagma disimétrico *méter kaì patris* en el discurso oficial de la autoctonía—, ausente de ella misma, como *khôra*, a la que ninguna determinación, comenzando por la maternidad de la madre o nodriza, podría serle atribuida en propiedad»[366].

Esta madre del *Timeo*, esta madre con la que se busca figurar a *khôra* no cabe en ninguna dialéctica y por esta razón abre un tercer género. *Khôra*, como hemos remarcado una y otra

[365] Caputo, J. D., «Khôra: tomar en serio a Platón», *op. cit.*, p. 111.
[366] Loraux, N., «El retorno de lo excluido» en *Mito y política en Atenas. Nacido de la tierra*, *op. cit*., p. 192.

vez, no consiste en un ente, y con ello, *khôra* no podría referir a una persona, ni masculina ni femenina. La madre del *Timeo*, *khôra*, no es una mujer. La madre no es una mujer, ni una persona, sino un espaciamiento que da lugar, que ocurre antes de que cualquier escena de familia sea montada; como si fuese aquello que abre paso a cualquier textualización[367]. Antes del padre, del hijo y de la propia madre.

Si *khôra* en algún caso pudiese pensarse como una figura maternal, esta sería una madre contaminante de la estructura paternal, una madre que no cuidaría de que el hijo siguiera los pasos del padre, sino una madre que guardaría valiosamente la posibilidad de que el hijo deviniera imprevisible, monstruoso, como todo futuro, mejor, como todo *porvenir*, fuera del programa.

Khôra es una especie de resistencia a la previsión o planificación familiar. La virginidad de *khôra* permite un pensamiento imprevisible, anterior: «a la lengua y en consecuencia anterior al nombre, al nombramiento, a la designación por medio del llamado y la voz, a la inscripción misma»[368]. Por eso Loraux, dice que «hay mucho que soñar y trabajar a partir de lo que Derrida dice precisamente de *khôra*»[369] y su virginidad radicalmente rebelde a cualquier antropomorfismo. Quizá este sueño podría ir más allá del humanismo, atravesando un pensamiento de la huella que no empiece con y por el hombre. Una huella no humana que permitiera pensar de nueva cuenta la escritura y la técnica.

Esta madre no es pues femenina, sino de un tercer género. *Khôra* no es una madre, no es una mujer. Las mujeres no son *khôra*. En todo caso quizá *khôra* es «la madre», como

[367] Cfr. Derrida, J., «Las artes del espacio (Entrevista de Peter Brunette y David Wills)» en *Deconstruction and Visual Arts*, Cambridge University Press, 1994, cap. I, pp. 9-32.
[368] Fathy, S., «*Khôra*: Luz y desierto. Revelación de lo oscuro» en Revista Estudios Visuales # 6. Puntos de suspensión, Cendeac, Murcia, 2009, pp. 74-75. Disponible en: http://www.estudiosvisuales.net/revista/pdf/num6/fathy_EV6.pdf [fecha de consulta: 14 de octubre de 2016]
[369] Loraux, N., «El retorno de lo excluido» en *Mito y política en Atenas. Nacido de la tierra*, *op. cit.*, p. 192.

aquello inaprehensible al discurso falogocéntrico de la filosofía. Esa madre que resiste y a la que hemos de llamar con otra(s) voces, apelarla con un ven para dar paso a otro(s) pensamientos, decíamos también, a los retornos de lo excluido dentro de la filosofía platónica y del platonismo. *Nom à la mer*[370], jugando con la indecisión de la pronunciación, con la multiplicidad fonética y de sentidos. Apelar a la madre y al mismo tiempo dar el nombre al mar para que este lo borre, resistiendo a la significación, a la referencia. Llamar a la madre, como espera de la invención, que es la única forma en la que algo acontece.

Khôra no es una madre, no es una mujer y, sin embargo, puede ayudar a pensar lo femenino. Ya dijimos que *khôra* hace temblar, espaciamiento tectónico. Movimiento que: «de *khôra* en el *Timeo* a la *khôra* cívica desarraiga todos los lugares desde sí mismos. Un movimiento general y sin embargo muy ligero, que por otra parte es posible no percibir jamás»[371]. El lugar de lo femenino, de la mujer, desde los griegos está aquí, y, sin embargo, a partir de *khôra* «está allí, pero completamente otro, porque el *allí* se ha deslizado hacía sí mismo. ¿Todo está allí, pero completamente otro?»[372]. Así, *khôra* permitiría otra lectura del lugar de lo femenino en la política y en la filosofía occidental. Esta *khôra* en clave derridiana puede dar lugar a pensar los feminismos, como se ha discutido en varias partes[373]. No obstante, quizá lo más apasionante que abre *khôra* es la posibilidad de pensar

[370] Cfr. Fathy, S., «Nombre a la mar» en *La escritura, el cuerpo y su desaparición*, Traducción de Marian Pipitone, México, Conaculta, 2015.
[371] Loraux, N., «El retorno de lo excluido» en *Mito y política en Atenas. Nacido de la tierra*, *op. cit.*, p. 194.
[372] Ibíd.
[373] En varios lugares se ha discutido sobre ciertas apuestas feministas en el trabajo de Jacques Derrrida. Mencionamos aquí algunos textos de referencia sobre el tema: Derrida. J., *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris, Flammarion, , 1978; Feder, E., Rawlinson, M.C. y Zakin, E., (eds.). *Derrida and Feminism. Recasting the question of woman*, New York, Routledge, 1997; De Peretti, C., «Entrevista con Jacques Derrida» en *Política y Sociedad 3* (1989), Madrid, p. 101-106; Derrida, J., McDonald, C., «Interview: Choreographies» en *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation: Texts and Discussions with Jacques Derrida*, Nebraska, University of Nebraska Press, 1985.

lo femenino en clave coreográfica[374] como una danza en donde lo femenino da lugar, mas no tiene ninguno.

También, y por ello hemos dado este largo rodeo alrededor de *khôra*, nos permite rodar otras escenas de familia, donde los lugares no son fijos, donde se apelará a *khôra* para descubrir los papeles, para descubrir el propio nombre en el nombre del otro. Danzando, haciendo rodar las palabras más allá de sí mismas y de sus figuras. Allí, también quizá, podrá darse otra escena de la escritura. Una que no dé por sentada ninguna familia y cuyo vínculo con *khôra* sería el de una apertura y una hospitalidad. *El mundo nos enseña la repetición infinita del amor*, esta génesis del mundo nos hace encontrar a *khôra* como aquella que guardará la posibilidad infinita de la invención del amor, una y otra vez, siempre diferida en su espaciamiento. Escritura que remite a tiempos inmemoriales, más allá de cualquier voz del padre:

> «Así nombro el seno del padre. La madre mora en una memoria
> previa a la memoria [...]
> Ahí bailaría, y sería pequeña, pequeña y traería las llaves y mis dedos
> Y aplazaremos nuestra boda hasta más allá del tiempo
> luego de atravesar el muro que delimita en azul los confines del infinito
> Un muro que alza más allá de la Vía Láctea al borde de un lago de mercurio
> Y entonces nos encontraremos con los muertos
> Para no morir
> Tras el muro del tiempo caeremos de nuevo en el corazón de la ciudad de

[374] Cfr. Derrida, J., McDonald, C., «Interview: Choreographies» en *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation: Texts and Discussions with Jacques Derrida*, Nebraska, University of Nebraska Press, 1985.

piedra y tendremos una casa ceñida por una jardín blanco y vasos de cristal

y un naranjo

Y una fuente en la cumbre de la montaña

Y una playa que se entrega al mar de los lugares

Y un poema que escribiremos con el eco de los pasos

Con destellos de vidrios de colores

Cuando todas las cosas sean una y la misma cosa

Cosas últimas

Al final

Una casa, una sola

Con un gran balcón que se entrega al no-tiempo»[375].

[375] Fathy, S., «Nombre a la mar» en *La escritura, el cuerpo y su desaparición*, *op. cit.*, pp. 475, 477- 478.

3.3 El mundo nos enseña la repetición infinita del amor

Nuestra burocracia amorosa, nuestro secretariado erótico,
les hemos confiado demasiadas cosas
como para no perder el control y la memoria.
Jacques Derrida

Último desvío por el amor sin destinación

Obedecer la voz del padre, optar por ser parte de la familia platónica, repetir infinitamente la escena fundacional del padre sin pérdida. Intento fallido desde el principio. Y, sin embargo, pretensión amorosa, intención de perpetuación fiel que se escapa al deseo de contigüidad y continuidad que pone en marcha toda familia. *Khôra*, como hemos visto, no solo desestabiliza la prosecución correcta del linaje o la diseminación controlada, sino que permite vislumbrar el amor como una cuestión de umbral, ya ahondaremos en esto más adelante. Si en el *Fedro* Platón intentaba determinar un dentro o fuera de lo que es el amor, una normativa amorosa basada en la reciprocidad y en la procreación como fin determinante del acto mismo de amar; la lectura del *Timeo* y la aparición de *khôra* hacen retornar el fantasma imposible de la no simetría, ese que Platón buscaba ocultar tanto, introduciendo un ideal que jugará las veces de mediador-neutralizador del exceso que es el amor. Y será no solo la imposibilidad de simetría lo que se impondrá como un fantasma inolvidable, sino el mandato de dar un sentido único al amor.

Economía de la mesura, normalización del amor, la justa medida, el sentido compartido, el amor vuelto un contrato. Trámite de familia. *Te amo antes de que me lo pidas, pero te lo digo para que lo sepas, para abrir el contrato; te advierto que el amor debe ser recíproco y debes amarme porque te amo*. Así nuestro epígrafe que abre este apartado se muestra como el recordatorio inoportuno e incómodo de la forma en la que

hemos aprendido a amar. También, en *La tarjeta postal*, Derrida nos recuerda cómo ese par de amantes de la sabiduría Platón-Sócrates, y su relación amorosa inquebrantable, han domesticado nuestras casas y nuestras maneras de amar —reducción contractual de la imposibilidad de controlarte, de que tú seas otro inalcanzable, siempre, para mí—.

Era imposible no regresar al amor después de *khôra*, pero, esta vez, el regreso no nos hace retornar a la misma casa. Retorno a un tiempo desquiciado, o como leíamos en el poema de Saafa Fathy, casa como umbral de un no-tiempo, tiempo otro, donde nuestros amores, nuestras "amancias" son historias desfiguradas, secretos de amor revelados como secretos, y resulta que hemos amado cuando no sabíamos que lo hacíamos, que el amor pasaba y se nos escapaba, cada vez. También, empezar a recordar lo que nunca hemos olvidado: que el amor, la amistad, los lazos ocurrían y operaban desdibujando límites todo el tiempo, sentidos cruzados y confusos para ese ideal hegemónico que hemos aprendido como amor. Donde la traición, el des-enlace, la enemistad, el deshonor se tejen permanentemente como acciones mismas del amor. Este orden amoroso determinado ha invadido nuestros ámbitos privados y públicos, y la política, como hemos visto en capítulos anteriores, se ha barajeado, también, a través de dicha comprensión. Porque lo personal es político, como nos han enseñado esas hijas feministas que cuestionaron su lugar en la esfera de lo público y dentro de su mismo espacio en la casa familiar.

Dijimos anteriormente que este ideal de amor homocentrado, es también un ideal masculino; donde las mujeres, el amor entre ellas, y también entre hombres y mujeres, está fuera de lugar. Quizá, como hemos recalcado ya, esto obedece a que lo femenino (incluso en la figuración misma que ha hecho la filosofía de este) disloca este prototipo hegemónico del amor. Este último desvío sin destinación, como hemos querido apuntalar en el subtítulo de este apartado, no pretende generar otros paradigmas o guías sobre un amor femenino o

de y entre mujeres[376] (como si algo así pudiera existir de manera definitoria o igual), sino que busca abrir, meterse en la grieta de eso que se ha determinado como el ideal amoroso para no llegar, nunca, a otro punto de destino determinado. No vamos, pues, a figurar el amor ni hacer una tesis sobre él, quizá porque esta tesis es en sí misma un acto de amor no declarado, o dicho hasta ahora: «Un tratado sobre el amor debe ser un acto de amor»[377]. Occidente ha hilvanado sentidos unívocos del tema, la escritura filosófica lo tiene también como tópico, como un ausente, pero implícito en la manera en la que ha entendido la política, la ética, la ontología y la alteridad. Así, el subterfugio tendrá límites solo para proseguir en la descostura que muchos otros y otras han seguido, para dejarnos llamar por sus voces hacia otros porvenires amorosos.

Dos hilos son los que movilizan esta conversación. Por una parte, la hebra de que *khôra* nos clama hacia una infinita invención del amor; por otro, que el amor es siempre un intento de conversación, de llegar, de enlazarse con el otro, pero cuyo desenlace siempre está en obra, operando en cada atraso. *El amor siempre ocurre después. Todo empieza por querer saber más*[378]. Es por esta imposibilidad de llegada por lo que se vuelve imposible saber si podremos llegar al padre, y perpetuar su voz; es por el riesgo reflexivo, del cual ya hemos escrito algunas líneas en el primer capítulo, por lo que las genealogías se vuelven complicadas, por lo que la herencia supone el punto de quiebre de la familia. Queremos saber más para no equivocarnos, para citar adecuadamente y para que ninguna traducción-traición dañe la estructura familiar. Por eso el pacto de antemano, la burocracia amorosa

[376] Cragnolini dirá que esta visión es no solo androcéntrica sino especista, puesto que excluye la amistad respecto a los animales. Cfr. Cragnolini, M., «Amistades y amores no canónicos. Sobre el debate francés en torno a la comunidad», Perspectivas Metodológicas, Nº 8 (2008), pp. 9-19.
[377] Derrida, J., «Un pensamiento amigo» en *No escribo sin luz artificial*, Valladolid, Cuatro Ediciones, 1999, p. 89.
[378] Rivera Garza, C., *Lo anterior*, *op. cit.*, p. 14.

para saber con quienes contamos, para asegurar que no haya desvío. Sin embargo, el hecho contractual no asegura la contabilidad. Y se trata aquí de los dos sentidos, no podemos contabilizar cuántos hijos serán fieles, ni tampoco si podemos tomarlos en consideración como elegidos que cuenten la historia en el orden designado, como aquellos que nos serán fieles. Porque recordemos que hay que repetir la voz del padre, pero siempre citando la autoridad y nunca calcando. «Me pide que, si mi intención es trasmitir su habla, poner su habla por escrito, no intente calcarla»[379]. Fidelidad sin sustitución, y fidelidad a más de uno, porque puede que la transmisión fidedigna no llegue, porque el amor no es indivisible ni tampoco unitario. *No te aproveches del amor (del poder) que te doy para suplantarme*. Hay que saber con quien contar. *Todo empieza por querer saber más.*

El amor canónico ha figurado la amistad, la hospitalidad y el amor a partir de la seguridad sobre y frente al otro. Sin embargo, como puede leerse en el tejido textual que ha hilvanado Jacques Derrida en compañía, esta construcción del amor, la obra amorosa occidental, que ha articulado nuestras políticas, se lanza siempre desde su imposibilidad. Si todo estuviera asegurado de antemano, si la voz pudiese transmitirse sin contaminación, si la ley de género fuese tan autónoma, no habría por qué imponer ningún orden; si los amigos, si los amantes, si la familia se tuviesen tan firmes no se necesitaría controlar ninguna diseminación o simiente. «Amigos, no hay amigos» frase pronunciada por Montaigne y atribuida a Aristóteles, será la interlocución base que seguirá Jacques Derrida en *Políticas de la amistad* para movilizar el amor desde esa estructura fraternalista y su paradoja contable. Como bien menciona Mónica Cragnolini, el paradigma canónico fraternal de la amistad política, con la distinción aparentemente clara entre amigos y

[379] Rivera Garza, C., *Lo anterior*, *op. cit.*, p.121.

enemigos (cuestión que será fundamental también en el análisis derridiano) se ha visto puesto en jaque históricamente a partir de pensar la muerte del otro; no solo, como ella misma menciona, a partir de los análisis de Lévinas y Nietzsche sobre el tema, sino por la experiencia, *in extremis*, que supuso comprender la política después del genocidio de la Segunda Guerra Mundial. Los fantasmas de los cuerpos que aman y que han sido aniquilados por los paradigmas homologizantes retornan y nos recuerdan que estos tejidos textuales no obedecen a una mera especulación académica, sino que se insertan en momentos y contextos históricos determinados. Es la vida misma la que retorna y exige otra forma de escritura, es el «no se puede más vivir así» lo que pone a rodar la impronta de otra escritura más justa. Perdemos el hilo todo el tiempo, pero en virtud de nombrar aquello que resiste a la fagocitación de lo mismo y del origen único.

Decíamos que es la muerte la que abre el amor hegemónico e ideal (por la familia, por el padre, por los amigos, por los amantes, por el hermano) a otra lectura y a otra escritura. El amor por los muertos abre el amor canónico a su inconmensurabilidad y, con ello, nos sitúa más que nunca en la paradoja contable de la que hemos hecho mención en líneas anteriores. Quizá estamos avanzando muy rápido y se vuelve necesario introducir diversos matices en este panorama. Primero, antes de empezar a hablar de esta inconmensurabilidad tan requerida por el mismo ideal amoroso, aunque lo vulnere, será importante explicitar cómo es que podemos dar cuenta de los amigos. Ya hemos visto en el primer capítulo que Platón busca purificar el «*ethos*» homoerótico de la Atenas clásica a través de la simetría. La función fundamental de esta estrategia se encontraba motivada por la comprensión del carácter político de la amistad, es decir, de vislumbrar cómo el amor es una amalgama potente para la erección de una *polis*.

El ideal de simetría amoroso permite la instauración de límites, y la configuración de

una política dicotómica, excluyente, basada en la propiedad y en la homologación. Homogeneización del amor: se ama por un sentido y hacia un propósito. Teleología amorosa. En búsqueda de la simetría se ha instituido la raza, la ciudadanía, como leíamos con Nicole Loraux, en ambas una operación de cooptación de lo femenino ha sido operada. Porque, habría que decirlo, la homogenización era también genérica. Solo los hombres eran sujetos de ella, las mujeres eran las excluidas, las tragadas en una doble operación violenta. Así, la exclusión de las mujeres del espacio de la política, como ya lo habíamos abordado, pasaba por una distinción entre la raza de los hombres distinta a la de las mujeres, la cual era más cercana a la animalidad y a la impureza. Por otra parte, se operaba ahí la estipulación de un territorio, a través de la *khôra cívica* convirtiendo a la *matris* en posibilitadora del relato del padre, de la *patris* como mito fundacional para la ciudadanía, en donde los hijos hombres al compartir y proceder de la misma madre, se convertían en hermanos.

Vínculo de sangre que habrá que purificar a través de la educación del padre y del lazo entre los hermanos como aquellos que lo honran. Es lo propio, lo compartido, lo igual lo que posibilita el amor. No se puede amar al extranjero bajo este ideal. Y es desde aquí que un modelo de amistad fraterno ocurre y se impone. Mi amigo, se dice, es como mi hermano, y como señala Cragnolini siguiendo a Derrida, nunca se ama a la hermana, a esa extranjera de otro continente, llamando a Cixous.

> «Erase otra vez la misma historia, repitiendo a través de los siglos el destino amoroso de la mujer, su cruel esquema mistificador. Y cada historia, cada mito le dice: «no hay sitio para tu destino en nuestros asuntos de Estado». El amor es un asunto de umbral. Para nosotros, hombres, que estamos hechos

para triunfar, para ascender en la escala social, la tentación es buena porque nos incita, nos empuja, alimenta nuestras ambiciones»[380].

Así, se puede contar con los amigos-hermanos porque pertenecen al mismo linaje, porque se les identifica por el apellido. Nombre de padre o de Estado al que se pertenece y que permite legitimar cualquier unión. Lo anterior, asegura la relación. *No me puedes fallar, porque no solo me fallas a mí, sino también a la familia, a la herencia al linaje*. Y, sin embargo, la muerte. En esta igualdad, que será también un mensaje que repercutirá a toda la política de Occidente hasta nuestros días, se traza en su interior también una diferencia. Distinción de la cual hemos dado cuenta cuando nos hemos perdido en los recovecos de cómo opera esta historia, en donde el padre nos ama incondicionalmente, antes incluso de que lo sepamos o que se lo pidamos, incluso antes de nacer, por la idea misma del hijo, amar al fantasma del hijo. Apertura a la inconmensurabilidad en la dicotomía amante-amado. Desde Platón se pone en marcha esta distinción y en la continuidad que le da Aristóteles, este último señala que es mejor amar que ser amado. Afirmación poderosa que abre el peligro del amor, que expone el ideal a la paradoja.

Y como hemos nombrado, todo tiene que ver con la muerte, porque una de las razones más determinantes de esta jerarquía tiene que ver con que quien ama puede amar a los muertos. El padre amado puede morir, pero vivirá por siempre a través de sus hijos, y así sucesivamente. El que ama tiene la responsabilidad de llevar el soplo de vida a lo que ya no existe, a la tumba; deberá visitarla, llevar flores, hablar en nombre de, por amor a. Esta disimetría disloca el esquema de la reciprocidad. Ya vimos, como Platón en voz de

[380] Cixous, H., *La risa de la medusa*. *Ensayos sobre la escritura*, Barcelona, Anthropos, 2013, p. 19.

Sócrates hace un discurso donde da cuenta de todo esto, y cómo, en ese movimiento de ventriloquía, busca esconder el elogio del amante frente al amado, en pro de la simetría. Pero no se puede, no se oculta para siempre.

Por otra parte, y también lo revisábamos en el *Fedro*, el amor por los muertos tiene que estar controlado por las reglas de este amor patriarcal-fraternal. El relato escrito que pretende perpetuar la voz del padre debe ser acomedido y respetar el estilo de la cita. A Lisias se le acusa de no llevar a cabo dicha tarea. En su discurso, él desvaría; los encomios, los halagos, los bienes ha obtener mediante la escritura y la divulgación de dicho discurso lo seducen y Lisias se deja llevar por esas apariencias placenteras tan alejadas de la verdad. Su discurso es inmoral, sale del cuadro familiar. Recordemos que Sócrates, para mostrar lo que ocurre con el discurso escrito de Lisias, escenifica un discurso falso en donde, sin embargo, se introduce la distinción entre amante y amado. Ahí, Sócrates pretende engañar a Fedro, usando artimañas retóricas en donde intenta convencerlo de que es mejor dar sus favores a quien no lo ama. La tesis ha sostener es falsa y, sin embargo, Sócrates escenifica (por amor) cómo operaría alguien a favor propio en lugar de en virtud de perpetuar la verdad.

A partir de este abordaje socrático sobre el amor, aunque sosteniendo una postura falsa que después revertirá, se introduce la diferencia-jerarquía entre amante-amado. En un primer momento lo que se deja atisbar en esa relación es que alguien que le hace creer al amado que lo ama a través del engaño, aunque en realidad no lo ama, si no que busca obtener únicamente favores del amado, es un egoísta calculador. Resulta entonces que la calculabilidad aparece, otra vez, como un problema para aquello que se propone como ideal del amor. Quien calcula lo que puede obtener del amado no ama de verdad. Aristóteles va a decir, según cita Cragnolini que: «los amigos no son aquellos que colocan

a sus amigos como bienes que pueden contar»[381]. El interés personal, egoísta, autocomplaciente, como finalidad del amor, tal como era entendido desde el «*ethos*» homoerótico de la Atenas clásica, necesitaba, para estipularse como un ideal, un fin en común. Destino que permitiría conseguir una relación simétrica, un algo más allá de la relación que articularía dialécticamente los dos deseos diferenciales. Y, sin embargo, era una de las partes de la relación quien guiaba y ponía la meta para ambos. También se entraba en un juego de espejos en donde el amante se ofrecía como superficie reflectante para que los jóvenes pudieran verse a través de los ojos de quien les ama; juego de visiones, de representaciones. *Te digo*, *por amor*, *qué es lo que quiero que veas de ti en mí, pero en realidad eres libre de ver lo que quieras.*

Calculabilidad y simetría van de la mano, donde la igualdad en el amor garantizará la posibilidad del cálculo. Y, sin embargo, esta ficción se desmorona todo el tiempo, y lo que aparece es esa frase que opera desde la construcción ideal del amor como una deconstrucción. «Amigos, no hay amigos» contradicción performática que da cuenta de la naturaleza incontrolable del amor. Pero es este paradigma simétrico, calculable, lo que se haya en el fondo de las políticas fraternales que han construido nuestros Estados-nación. Las hermanas han seguido sin figurar, porque ya lo leíamos en la cita de Cixous, no hay lugar para las mujeres en los asuntos de Estado de los hombres, seres nacidos para triunfar y para ascender. Por otra parte, todo movimiento deconstructivo lleva consigo la oportunidad de no contar, siempre, la misma historia; la generación de articulaciones diferenciales.

«Amigos, no hay amigos» es, en su contradicción, otra forma de comprender y

[381] Aristóteles citado por Cragnolini, M., «Amistades y amores no canónicos. Sobre el debate francés en torno a la comunidad», *op. cit*, p. 13.

pensar el amor. Porque quizá lo que se juega en todo lazo o vínculo con el otro —en el amor, en la amistad y en la hospitalidad— no es la identificación, sujeción o determinación de ese otro, sino los modos, los movimientos articulatorios, los roces, las sacudidas tectónicas que se crean «entre» aquellos que se aman. Como diría Aristóteles, frente al cálculo, el buen amigo dirá que las cosas buenas pasan «entre» amigos, en la articulación de dos seres que aman. Ahora bien, este «entre» no es un mediador dialéctico que pueda identificarse, que unifique las partes de la relación o esté por encima de esta, sino que es la relación misma, y más que ser, acontece, *hay relación. Amancia*. Derrida ha utilizado ese término para referirse a eso que ocurre más allá de la distinción jerárquica entre amante y amado. Y no se trata aquí de romper la diferencia y operar otra unificación, sino todo lo contrario, asumir que el amor acontece, ocurre siempre en y a partir de un diferimiento originario, de una diferencia irreductible y que atraviesa un amor por los muertos. *La voz está siempre ya muerta*[382]. Regresaremos a esto más adelante. Comunidad del diferir, en vez de comunidad de lo propio, de lo simétrico. Una operaría siempre como una danza; la otra, como una fijación de lugares.

Amancia aparece también como una especie de palabra intrusa o tercio incluso en la tensión amante y amado. Y nos resulta imposible no sentir a *khôra* resonando en todo. *Amancia*, nombre para aquello que está más allá de la actividad del amante y la pasividad del amado. Una tercera voz, entre la voz pasiva del ser amado y la voz activa del amar, fantasmal, inaprehensible, como la aparición de la que no sabemos como dar cuenta. Recordemos que el control empieza por querer saber más[383]. Amancia, «...quiere decir que ambos [amante-amado] se encuentran en un lugar intermedio, más allá y más acá de las

[382] Cfr. Rivera Garza, C., *Lo anterior*, *op. cit.*, p. 117.
[383] Cfr. Derrida, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger op. cit.*, p. 88.

palabras y del silencio. Se interceptan en una lengua anti-fonética y radicalmente disimétrica»[384]. Hay en la forma de entender la amistad y el amor como amancia, un dislocamiento de los lugares, una imposibilidad de fijación. Como menciona Fernando Rampérez: «la idea tradicional de comunidad es espacial»[385], la comunidad de amantes, de amigos fraternales es posible mediante la delimitación espacial, la estipulación del territorio como lo hemos dicho antes. Esta otra comunidad del diferir, que entendería el amor como *amancia*, implicaría una reflexión sobre la comunidad desde una perspectiva temporal.

Dicha temporalidad, además, habla de un tiempo que se encuentra más allá de la barrera misma del tiempo, del tiempo de la vida. Ya dijimos, lo que pone en jaque la simetría entre amante-amado es el amor por los muertos. Derrida, en lugar de pensar en esa diferencia como un motivo de jerarquización, remueve el tejido para pensar ¿cómo acontece esta relación? ¿ocurre acaso entre entes fijos e identificables? o más bien, toda relación amorosa, en tanto que articulación, está sujeta al tiempo, al diferir y a la imposibilidad de asumir al otro como un mismo. El amor es un intento de conversación, de destinación. Lo que ocurre «entre» amante y amado, está ya cogido por una relación de muerte, de pérdida. Una fantología, *hantologie*, como dice Derrida, acecha siempre la articulación. Si el otro no puede fijarse, el otro tiene algo de fantasma y yo también tengo algo de fantasma para el otro. Mi padre contiene una instancia fantasmal, pero yo también la contengo para él. Y el fantasma siempre regresa. *Revenant*, en francés, desde su sonoridad hace del fantasma un viniente, que viene, retorna, una y otra vez, diferido, diferente como tiempo y espacio.

[384] Agüero Águila, J., «El momento de una amistad. Duelo, trabajo de duelo y contraduelo» en *Jacques Derrida. Envíos pendientes, Im-posibilidades de la* democracia, Viña del Mar, Cenaltes, 2017, pp. 90-91.
[385] Rampérez, F., «La comunidad de los ausentes», Isegoría, Nº 49 (2013), p. 422.

Pero lo que pide el amor por la familia, es honrar la tumba. Recordemos el título del libro de Margel, *La tumba del dios artesano*, en su intento de perpetuar la voz del padre el hijo se vuelve de piedra: «Una herencia que embarga y nos deja de piedra. Deja de piedra al *hijo de piedra*, al ex-pósito, al huérfano sin padres, sin filiación legitima, sin linaje, sin otro ascendente ni más progenitor que la piedra [...]»[386]. Ya dijimos que nos jugamos la entrada a la familia en la manera de perpetuar la herencia. Obligación de genealogía, dar testimonio de la familia, pero siempre, para hacerlo, hay que operar por detrás, voltear atrás para contar, con el peligro de que nos auto-petrifiquemos, la tumba del dios artesano.

> «*Escribir, hablar de la piedra*. Hablar de la piedra sobre la que escribimos, acerca de la que escribimos, encima de la piedra sobre la que, sentados, escribimos. Escribir, hablar de la piedra. Como si la escritura fuera (el) hablar de la piedra, el mismo hablar de la piedra [...] Escribir *con* la piedra como petrificación del propio trazo que ablanda y deshace la piedra, la despetrifica también de algún modo en un esfuerzo incierto de "desmoronamiento de la petrogramática" [...] Escritura como (di)solución de la piedra, erupción, roca volcánica que fluye en un torrente de lava, de piedras incineradas, quemadas, como si fuera posible pensar la piedra como combustible de la escritura siendo imposible soñar con una escritura no pétrea, sin ni siquiera un rastro de piedra en el papel. Escritura de piedra, arquitectura singular que disuelva la piedra, tanto más firme cuánto más blanda es la piedra que marca el trazo; arquitectura del desmoronamiento de la piedra, que nace de la fragilidad de la

[386] Vidarte, F. J., *Una tesis en deconstrucción*, *op. cit.*, p. 229.

tiza, de su ruina, de su petrificación como desmoronamiento y desgaste»[387].

La perpetuación del padre, y quizá no habíamos visto la severidad que implicaba la herencia, solo puede hacerse mediante el reconocimiento de la tumba de este. Convertir en tumba su palabra, como una especie de victoria del habla sobre la escritura, donde la voz del padre esté ahí «como una fosa al ras del suelo o como lo que es: una tumba cerrada»[388]. Pero eso puede petrificarnos a nosotros, riesgo de inmovilización al escribir la herencia. Sin embargo, hay algo de esa escritura, decíamos siguiendo la cita de Vidarte, que actúa como una contra-arquitectura de la tumba, una especie de arquitectura del desmoronamiento de la piedra y entonces, quizá, la posibilidad de pensar otra casa y otra familia. Por otra parte, esta escritura no habla de una tumba vacía, sino de la muerte del padre y de nuestra relación con ella. Hay, pues, un proceso de duelo; la *amancia*, también, como ese amor siempre atravesado por la muerte, que la asume como parte de esa relación imposible[389]. *La voz está siempre ya muerta*, uno tiene que sobrevivirle. Y esta sobrevivencia se pone en marcha en el relato mismo sobre la familia como un acto de amor interminable. Se tratará también de tragar al muerto, de digerirlo; hay que seguir adelante; incluso por mandato de la misma familia de perpetuar la herencia. Pero si uno come piedras, uno muere; se inmoviliza, tiene que hacer deglutible el relato, tenemos que traicionar al otro para intentar por lo menos conversar con él o retransmitir su mensaje. Hacernos cargo de la muerte que pasa entre nosotros.

Un intento de conversación decíamos; el amor es ese intento de conversación y destinación que no llega nunca y, entonces, el amor se juega en ese tránsito, *amancia*

[387] Vidarte, F. J., *Una tesis en deconstrucción*, *op. cit.*, pp. 229, 234.
[388] Rivera Garza, C., *Lo anterior*, *op. cit.*, p.122.
[389] Cfr. Rampérez, F., «La comunidad de los ausentes», *op. cit.*, p. 430.

inaprehensible, algo que pasa entre nosotros y de lo cual no sabemos nada. Muerte que abre el amor y la forma de pensar la comunidad más allá de lo común, diría Nancy, e inclusive más allá de la fraternización[390]. Apertura de la tumba, exhumación de los restos. También otra arquitectura (si es que puede haber una arquitectura de *khôra*) y la renuncia a hacer del amor una obra[391]. Nuestra herencia es una ruina, yo soy una grieta en el edifico familiar. «Usted pregunta cómo podría surgir el sentimiento de amar. Ella le responde: Quizá de una grieta inesperada en la lógica del universo»[392]. Y esta grieta permite justamente la disolución de la piedra, el trabajo constante del «trazo derretido»[393], de la legibilidad comprometida, de la no seguridad en la escritura, de una invención que se pone en marcha, cada vez, a través de lo que resta, escritura del desastre, diría Blanchot. También escritura donde toda comunidad se aparece ahora desde su extrañeza, y en ese desconocimiento, hacerse cargo puede ser algo más que controlar. Cargar al otro, a los otros y a las otras, desde la no seguridad que implica una libertad en la escritura, donde no se tratará más de honor, sino de respeto.

Hijo agrietado que permite su desfiguración, la familia en disolución y también como una especie de fantasmagoría. El hijo agrietado confunde las figuras, muestra que el padre tampoco es una tumba cerrada, ya lo veíamos en la tensión ventriloquista de la relación entre Platón y Sócrates, en donde Derrida nos recuerda, a través de esa tarjeta postal de ambos griegos, que nunca está claro quién dictaba a quién. También confusión de los lugares, si la voz del padre como tumba permite la localización y busca perpetuar la metafísica de su presencia; la grieta que es el hijo, más allá de su destinación como

[390] Cfr. Rampérez, F., «La comunidad de los ausentes», *op. cit.*, p. 429.
[391] Cfr. Cragnolini, M., «Amistades y amores no canónicos. Sobre el debate francés en torno a la comunidad», *op. cit*, p. 15.
[392] Rampérez, F., «La comunidad de los ausentes», *op. cit.*, p. 436.
[393] Vidarte, F. J., *Una tesis en deconstrucción*, *op. cit.*, p. 234.

proyecto patriarcal, hace aparecer la voz del padre como eco fantasmal que pone en jaque la presencia pétrea del padre. La familia en deconstrucción cuando la muerte entra en casa. Desfiguración o fantasmagoría de la familia. Cada vez menos nítida, poco clara, se vuelve más difícil saber como amar al padre. El umbral de visión es a cada momento más pequeño, cada vez que uno entra a la casa familiar. El amor es una cuestión de umbral. Pero el desvanecimiento de las figuras también hace retornar a otras fantasmas, retorno de la hija que acecha a la familia en su seguridad.

La posibilidad de otra política, otra ontología y otra escritura es abierta en esta comunidad que difiere en tiempo y espacio, donde lo común, la comunicación, como diría Fernando Rámperez, no es ni siquiera deseable. Donde lo que importa no es transmitir en orden, en regla, ni seguir el mandato, sino hacerse cargo de la(s) diferencia(s), de la muerte, tuya, mía, de ambos, cada vez. Pero esto es peligroso, porque es la difracción absoluta; no hay idea rectora, todas son reproducciones reflectantes que nos obligan a movernos de lugar, a retroceder, a perder la memoria y volver a inventarla en virtud de cada nuevo reflejo. El amor es una reflexión, recordemos. Siempre ocurre después. Responsabilidad atenta, en escucha, con poca visión; resulta imposible el cálculo, ruptura de un paradigma del intercambio amoroso; otra lógica del don. *Te confieso que nuestro amor empieza por reproducción, que este «te amo» está en reflexión, y no sé si esto nos tranquiliza o quiere decir algo, solo intento conversar*.

Difracción amorosa. No obstante, ni el padre ni el Estado soportan los otros amores posibles[394], porque ya no hay control, ni regulaciones y entonces ¿qué *polis* posible?

[394] Cfr. Cragnolini, M., «Amistades y amores no canónicos. Sobre el debate francés en torno a la comunidad», *op. cit*, p. 15.

¿cómo obligar a la buena conciencia[395] sin una idea rectora que sujete a la discontinuidad, a la muerte, a la(s) diferencia(s)? Ruptura del contrato. Política del quizá; imposible, inimaginable para el proyecto patriarcal de la democracia y del estado liberal. El amor es un acto de imaginación. Ablandar y disolver la piedra es también amar a los espectros, perder el objeto amoroso, abrirse a un duelo interminable. *Padre, madre, hermano, hermana: mi escritura, mi cuerpo no es más controlable, soy un resto inasimilable. No queda nada, salvo el nombre. Ustedes también se desdibujan. Los amo.* Esta comunidad del diferir impide cualquier reducción del otro a lo mismo; solo podemos (o no) relacionarnos desde ese constante diferir, desde esa hospitalidad incondicional que, como dijimos más arriba, huelga también la imagen de lo hospitalario como el espacio predeterminado para acoger a la visita. Se trata de una incondicionalidad de dejarse más bien llamarse por el otro, sin cálculo ni programa. Posibilidad de justicia, repetiremos incansable e incesantemente.

Y ¿cómo no temblar cuando se deja la casa abierta a la visita? ¿cómo no temblar frente a la intemperie y la apertura de la casa? La intimidad, dice amorosamente Nancy, tiene que ver con la exposición[396]. Hospitalidad incondicional del hacerse cargo de lo que venga. Pero, si no podemos controlar la aparición, si no la podemos vislumbrar, prever ni controlar, ¿cómo hacernos cargo?, ¿quién nos enseñará?, ¿cómo sobrevivir a la incertidumbre?, ¿cómo no temblar? Mas aún, ¿cómo hacer para no temblar?[397], ¿cómo no hacerlo cuando la puerta está abierta y en su umbral hay tantas sombras sin figura? Tener miedo de temblar, dice Derrida, miedo al terremoto, al seísmo, a la sacudida sísmica, a sus

[395] Cfr. Rampérez, F., «La comunidad de los ausentes», *op. cit.*, p. 422.
[396] Cfr. Nancy, J.-L., *El "hay" de la relación sexual,* Madrid, Editorial Síntesis, 2000, p. 37.
[397] Cfr. Derrida, J., «¿Cómo no temblar?», Acta Poética, vol. 30, Nº 2 (2009), p. 21-22.

réplicas[398], porque: «pueden convertirse en metáforas para designar toda mutación perturbadora (social, psíquica, política, geopolítica, poética, artística) que obliga a cambiar de terreno brutalmente, es decir, imprevisiblemente»[399]. El temblor cimbra la familia, tal como *khôra*, la abre al viniente extranjero que puede hacer que, nunca, nada vuelva a ser igual. También, cuando la puerta se deja abierta, ya no se sabe cual es el adentro y el afuera de la casa, dónde empieza y termina la familia, quién forma parte y quién no. Y de pronto, el hijo pródigo logra ver que se halla fuera de casa, traicionando al padre, suplantándole. No hay seguridad; uno se encuentra cogido en una maraña de juego de espejos, de claroscuros, de visión mínima.

El terremoto mueve también la tumba, las ruinas; puede quebrarlas, fisurarlas y deshacerlas; volverla piedras rodantes. Y todo se mueve, en acomodo y reacomodo constante, creando espacios y tiempos inimaginables. Si las tumbas se rompen, el muerto regresa como fantasma, otras sensibilidades habrá que desarrollar para conversar con ellos, *médium* para rozar de alguna manera esa destinación difusa. También otra escritura que no se sabe segura, abierta a la visitación y a la necesidad irremediable de ser destruida u olvidada, malentendida. Además, escritura que esconde y se expone como un secreto, como la «experiencia misma del secreto»[400], un secreto contado por alguien, que llega, aparece o reaparece como otro. Experiencia de un tiempo que se vuelve inmemorial. El padre regresa, por ejemplo, y nos cuenta un día que también fue un hijo, y que no pudo

[398] Mientras escribía esta tesis un terremoto azotó la Ciudad de México, el 19 de septiembre de 2017. Incidente catastrófico y repetitivo, pero en otro año. Vuelta tectónica del desastre del 19 de septiembre de 1985. La casa se mueve de un quinto piso, no hay donde dormir, no hay luz, no hay futuro y, sin embargo, sobrevivir. Y, sin embargo, habrá que seguir escribiendo una tesis.
[399] Derrida, J., «¿Cómo no temblar?», *op. cit.*, p. 23.
[400] Cfr. Cragnolini, M., «Amistades y amores no canónicos. Sobre el debate francés en torno a la comunidad», *op. cit.*, p. 13.

perpetuar la voz del padre. *Te confieso, hijo mío, lo inconfesable*[401]. ¿Qué hace el hijo con esto? Se ha desdibujado el límite, ¿hasta dónde el relato del padre es real? ¿hasta dónde creer? ¿qué tanto del relato del padre es la ficción del hijo? No se puede contar el secreto y, sin embargo, este se moviliza y desplaza infinitamente en los movimientos de la escritura.

La escritura filosófica como un escritura comprometida con la presencia del padre, con su inscripción como afirmación controladora en el tejido textual, no puede dar cuenta de este secreto. Y esto no quiere decir, que el secreto no esté ni se de a leer en ella. El secreto no es algo que se aprehende, que se calcula y se expone. El secreto ocurre en la escritura misma. Y, sin embargo, la escritura filosófica como deseo de dar cuenta no puede dar cuenta de él. Y a la filosofía de la presencia le obsesiona enseñarlo, manía de mostrarlo todo, por ejemplo, de aprehender al amor para controlarlo. *Y es que, si no te muestro, ¿cómo lo vas a saber, hijo mío*? Porque la escritura filosófica quiere dar cuenta del linaje y comprometer al hijo de que el relato único, originario y verdadero es el que cuenta el padre, único origen posible, fuente prístina que habrá que proteger. El hijo es un privilegiado porque es el encargado de mostrar el secreto del padre, ese que dice que el origen es el padre. Pero en la puesta en marcha del secreto, este se sustrae y, entonces, el secreto permanece como secreto, nunca se devela: «siempre se puede hablar sobre él, pero no basta para romperlo. Se puede hablar de él hasta el infinito, contar historias sobre él»[402].

Cragnolini afirma que el secreto es como *khôra*, permanecerá mudo, inaprehensible, como resto, como nada. Y ahí, resistiendo, *hay ahí ceniza*. Por llamar a otro texto de Derrida que habla de la escritura y del amor con un asunto de umbral. Vemos que esta

[401] Cfr. Derrida, J., *Geneses, Genealogies, Genres, and Genius: The Secrets of the Archive (European Perspectives: A Series in Social Thought and Cultural Criticism),* Nueva York, Columbia University Press, 2006, p. 18.
[402] Derrida, J., *Passions*, Paris, Galilée, 1993, p. 61.

comunidad del diferir, del decir «sí» a la muerte, del duelo infinito, de la visitación, deshace las arquitecturas de familia y hace del umbral de la casa un limen. Límite en donde no solo se confunden las figuras, sino desde el cual no puede aprehenderse nada como figura, que quema todo en cuanto quiere dar cuenta. Límite de lumbre. *Lumbrar*: posicionarse ante la familia incendiándola, quemando la casa por amor. Cada escritura y lectura es incendiaria, prenderles fuego a las palabras una vez en la inscripción y emisión del aliento, tomarlas en la boca o en la mano (las cenizas del otro) para habitarlas, estar en ellas, in-cendiar. Obsesión de hacer retornar y dar lugar a los restos, pacto secreto con los tantos otros, olvidados o no, que nos han prestado sus cenizas.

Arder en las palabras del otro supondrá también, como diría Silvana Rabinovich, otra lógica de la combustión y de la respiración «leer, pensar, es respirar adecuadamente, respirar las palabras, leer para los sabios del Talmud es "soplar cenizas ardientes", saber soplar es reencender la llama de la letra»[403].

Frente al humo que se eleva, sutiliza y sublima, la ceniza no es tumba; sino que da lugar al difunto desde un espacio diseminado, no localizable, esparcido por sus propios movimientos, volátil. Señales de los restos: ceniza y humo, una y otro avisan de la existencia de cuerpos y escrituras, de herencias consumidas. Otra lógica de la respiración, decíamos, pero habrá que tener cuidado de inhalar demasiado las cenizas, de dejarnos intoxicar con el humo, hay que dejar que lo que sobra se esparza, no retener al difunto, operar el duelo, atravesarnos por el tiempo inmemorial de la ceniza. Las cenizas no crean un monumento, su materialidad hace imposible la concreción monumental.

Hay ahí ceniza, no intenta identificar una memoria, hay una indecisión en la

[403] Rabinovich, S., «Fuego y cenizas: heteronomía de la lectura» en *Jacques Derrida: pasiones institucionales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Poética, 2007, p. 55.

sentencia, frase imposible, nos dice Derrida. Un día esas palabras inoportunas se le aparecieron, ellas vinieron, a pesar suyo, en la mudez de los espacios de cada grafito cenizo; el intento de quemarlo todo «hasta la ceniza del inconsciente»[404] se vio frustrado, cálculo y economía no fueron capaces de someterlas. Así, las cenizas no necesitan nuestra autorización. Hay *ahí la ceniza*, viene como un recordatorio de lo que se juega en todos los corpus de escritura, de carne, de alientos, aquello inaprehensible que, sin embargo, hace posible toda escritura.

Los caminos de nuestra escritura hechos de cenizas, cubiertas de ellas somos cuerpos, el mundo entero levantado sobre las ruinas. La ceniza como el humo no pertenecen al ámbito de la visibilidad, de la presencialidad, las cenizas aguardan en la sombra de las letras y los cuerpos, insertas en los poros cargamos aquello que ni sabemos. *Hay ahí ceniza*, no aquí, sino siempre ahí, en la lejanía, como la historia por contar, la escritura por venir. Y es, entonces, la posibilidad de comprender el amor como un asunto de umbral lo que nos permite incendiarlo todo y dar lugar a otros espectros. El fantasma de la hija. Otro(s) sentido(s) de la justicia.

Como hemos dicho, estas comunidades desdobladas, atravesadas por la muerte, siendo *amancia*s, requieren, llaman y se dejan coger en otro(s) espacio(s) de escritura. Más aún, son esas otras escrituras, eso otro más allá de todo género y estilo literario, lo que se escapa a la ley y lo que la permite, al mismo tiempo. Ya lo hemos visto cuando nos hemos adentrado en cómo opera la ley de género o la obra del amor hegemónico. Posicionarse frente a la familia; toda tesis implica una prótesis, otro de los mantras que ha guiado esta escritura dejándonos habitar por las palabras de Vidarte. Toda tesis implica posicionarse

[404] Derrida, J., *La tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá*, *op. cit.*, p. 6.

frente a la familia, no sin amor, sino siempre poniendo a rodar las palabras dejándonos coger por esa estructura familiar que se supone al principio. Pero es posible que este posicionamiento en el umbral—la escritura, el amor es un asunto de umbral—, nos obligue a ir más allá del estilo previsto e impuesto. Familia cogida en el relato, tramada por el espaciamiento y temporalización de la escritura, diferida en la escritura misma. Y entonces puede ser que la tesis se vea dislocada en su estructura afirmativa, desde su posibilidad misma de posicionamiento y localización. Ya lo decíamos, *khôra* abrirá otra tectónica de los lugares. La tesis como fijeza del lugar acechada por su imposibilidad de posicionarse de una sola vez con la familia. Y es que si la familia no se da de antemano, sino que su don opera siempre en un relato diferido que habrá que inventar a cada instante, otra escritura se vuelve necesaria, una donde el amor no sea más un programa. Apertura de lo político desde una libertad diseminante, más allá de la gestión de la herencia como un asunto de los hermanos y de los hijos, en masculino. También, entonces, más allá de la simetría y la comunicación entre iguales. Rámperez trayendo los apuntes de esa comunidad de amantes de la que habla Blanchot, dice que en esta se trata de una comunidad de la inconveniencia literaria[405].

Una familia que se da en la escritura y que nunca llega a su destino. Desvarío constante que se presenta como oportunidad y como resistencia a la absolutización misma de la familia, de la escritura y del amor. Esta inconveniencia literaria escinde la escritura filosófica, la abre a su ficción literaria, a la llamada de otro estilo, uno que le permita, como ya dijimos, sobrevivir al mandato de inmovilización, ya lo dijimos, *khôra* como la posibilidad rebelde del hijo, de la hija. Decíamos que se jugará aquí otra política y otra

[405] Cfr. Rampérez, F., «La comunidad de los ausentes», *op. cit.*, p. 430.

forma de considerar a la familia misma y a la alteridad, comprometida con la muerte del otro y con la propia «discontinuidad del uno mismo»[406].

Esta comunidad disimétrica no quiere saber, escribe por amor a la ausencia, al duelo infinito, a lo inalcanzable del otro. Se escribe por amor a lo que pase ahí, en la escritura misma entre nosotros, nosotras. Por amor a la destinación, no al destino. Como dijimos, también otra forma de entender lo político no como el espacio de constitución de los comunes, sino como el espacio del relato y de la discusión[407], de la conversación infinita. No importa respetar el relato petrificado, sino el respeto a la grieta, a los huecos que sostienen los edificios.

> «El respeto a la alteridad del otro y a la alteridad inscrita en cada grieta de uno mismo impide cerrar el concepto de lo político [...] La comunidad literaria lee (y al leer va escribiendo) de otra manera, promete otro futuro, se compromete con otro futuro, abierto y por realizar»[408].

La posibilidad rebelde de la hija que, veíamos en la introducción de esta tesis, solicitaba con amor las estructuras de la casa para poner a rodar las palabras e insertar su nombre en esta historia. No desde ninguna autoridad autoral, ni siquiera desde el reconocimiento del padre, porque nunca lo tuvo, sino desde la justicia de su singularidad, de su cuerpo, desde ser esa grieta en la lógica universal del universo. Ella, ausente de comunidad, la hija, la hermana, las figuras de lo femenino, todos aquellos que no se someten a la ley del género, todas esas escrituras y cuerpos que no se ajustan, o que si entran al relato hegemónico será

[406] Rampérez, F., «La comunidad de los ausentes», *op. cit.*, p. 430.
[407] Rampérez, F., «La comunidad de los ausentes», *op. cit.*, p. 431.
[408] *Idem*.

bajo las vestiduras del padre o del hermano. No más travestismo forzado. Y entonces, siguiendo todas estas reflexiones lo que abre este amor incontrolable, esta comunidad del *quizá* son otras formas de justicia sin programa. Otra vez siguiendo a Rámperez, lo que se jugaría aquí es ya no la verdad, la calculabilidad o la deducibilidad, sino el testimonio y la promesa. Y entonces puede haber el testimonio de la hija, como una grieta o un fuera de quicio. Una decisión, decíamos, de lectura y escritura. Ahora le toca a ella, nos toca pensar una comunidad de las mujeres, lo que sea que quiera decir eso y sin hacer de ninguna mujer un absoluto, para eso ya ha estado la historia de la filosofía escrita por hombres. Porque a pesar de todo, ellas, las mujeres, su genialidad ha sido durante mucho tiempo lo no reconocido.

La hija, la mujer, lo femenino, *khôra* figurada como madre no son más que metáforas de la mujer. Y no hay justicia en estas metáforas. La exclusión de las mujeres y la negación de su lugar en los asuntos del Estado, del espacio legítimo de la escritura filosófica, la figuración fagocitante de sus características, la objetivación y esencialización de lo que es ser mujer no se resuelve con su inclusión en el edificio filosófico a través de metáforas que abren otros pensamientos de la diferencia. A partir de una semántica no objetivable de las mujeres, se abre la posibilidad de leer de otro modo la filosofía, de seguir, como el rastro de una frontera sus pasos en la galería masculina de los espejos y de la especulación filosófica. Leer de otro modo la filosofía, dejarse llevar por el desvío de los tropos. Aún desde esa estrategia de desplazamiento, la mujer se figura como una ficción que, como menciona Linda Alcoff[409], no puede llevar a una agenda política positiva. Esta no es una tesis sobre Derrida ni sobre las lecturas de lo femenino o de las figuras de la mujer en

[409] Cfr. Alcoff, L., Potter, E., *Feminist Epistemologies,* Nueva York, Thinking Gender, 1992.

Derrida; lo decimos porque un debate sobre si la crítica derridiana al falogocentrismo puede proveernos de una red de conceptos-metáforas que no se apropien ni desplacen a la mujer y le hagan justicia, tal como lo plantean, con sus diferencias, Alcoff y Spivak, puede llevar a un estudio extenso que rebasaría los intereses de esta tesis. Lo que nos importa señalar es que cuando pensamos en la escritura excluida de las hijas, de las hermanas, de las madres, no buscamos hacer una estrategia ni al estilo de Nietzsche ni del propio Derrida. No haremos ni figuraremos nada, solo nos interesa instalarnos en la grieta, subrayarla para señalar, por una parte, una violencia y una necesidad de justicia y, por otra, una oportunidad para no contarnos la misma historia. Esto lo decimos también porque nos parece, con Spivak, que desde la literatura hasta la filosofía se han producido metáforas de la mujer para ilustrar lo que históricamente hemos llamado el discurso del hombre. El discurso del hombre está en la metáfora de la mujer; *el estilo es el hombre*[410]. Cogidos en una visión dicotómica y jerárquica de la ley de género, su deconstrucción, el pensamiento de lo femenino en clave coreográfica, nombrar a *khôra* como una oportunidad de otras políticas más allá de la fraternidad se vuelven estrategias para que retorne lo excluido. Pero la escritura, como una escritura de familia es también, dijimos, un acto de amor y una estrategia de sobrevivencia. De sobrevivir a la muerte, a la del otro, a la de una misma, a la de esa omisión y violencia en la estructura familiar.

He tenido que quemarlo todo para poder recordar[411]. Lumbral, incendiar las imágenes de la familia. Y entonces uno recuerda que contar la historia de amor familiar es una estrategia de sobrevivir a la familia misma, para seguir enlazados, para continuar haciendo familia(s). Te amo, como el deseo de justicia, como la promesa de una

[410] Cfr. Spivak, G., *Displacement and the Discourse of Women* en *Feminist Interpretations of Derrida*, Pennsylvania, Penn State University Press, 1997, p. 45.
[411] Cfr. Derrida, J., *La tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá*, *op. cit.*, p. 6.

comunidad por venir.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Hospitalidad, pró-tesis y otra(s) familia(s) postizas

Si continuamos hablándonos el mismo lenguaje,
vamos a reproducir la misma historia.
A comenzar de nuevo las mismas historias […]
Si continuamos hablando lo mismo,
si nos hablamos como se hablan los hombres desde hace siglos,
como nos han enseñado a hablar, nos echaremos de menos.
Luce Irigaray

¿No es el desierto una figura paradójica de la aporía?
No hay paso trazado o asegurado, no hay una ruta en todo caso,
con muchas pistas que ya no son vías fiables, los caminos aún no
se han abierto, sino es que ya los ha cubierto la arena. Pero la vía no andada
¿no es también la condición de la decisión o del acontecimiento
que consiste en abrir la vía, en pasar, en ir más allá, pues, en pasar la aporía?
Jacques Derrida

Como hemos intentado desplegar alrededor de toda esta tesis, la historia de la escritura filosófica, la historia de su construcción conceptual, se encuentra ligada a la erección de una escena familiar. Dicha trama de familia en el origen de la escritura filosófica supone una legalidad, unas leyes que delimitan, como menciona Paco Vidarte, la hospitalidad de la propia escritura filosófica. Esta hospitalidad tendrá que ver, por una parte, con un tráfico, un paso, una delimitación de fronteras, con una serie de exclusiones, con el establecimiento

de un exterior constitutivo y, por otra, con una apertura a los otros, a otras escrituras que no han tenido lugar porque han sido lo excluido de antemano.

La forma en la que una escritura se estila puede ayudar a perpetuar y sostener una herencia familiar en la que «todo se queda en familia», y dentro de la cual ninguna política de la(s) diferencia(s) podría tener lugar. También, es preciso insistir en que dicha escritura filosófica estipula e instala unas formas escriturales específicas. Estas, en nuestra tradición occidental, tienen dos aristas fundamentales que se encuentran co-implicadas. Por una parte, la escritura filosófica es afirmativa, asertiva, conclusiva y fundadora. La tesis es su lugar de partida y de llegada. Por otra parte, su estatuto de ley. La posibilidad de que una tesis se instituya como tal tiene que ver con apelar a la voz de la legalidad, a la voz de un padre que avala y garantiza la fundación de esa escritura. Sin esta sujeción al padre, sin esta familia patriarcal que se presupone y se propone al comienzo, la escritura filosófica no tiene lugar. Así, el estilo de la escritura filosófica será la tesis y, a su vez, dicha tesis implicará una pró-tesis familiar, es decir, supondrá «haberse posicionado ya ante la familia, dentro del ámbito familiar de la *thémis*. La familia se impone así como la (pre)posición necesaria para toda tesis, no importa dónde esta dé comienzo»[412].

Pero, ¿qué implicaciones existen en que la escena de familia que se erige en el origen de la escritura sea una escena patriarcal, que la voz del padre esté supuesta al inicio? La pregunta podría parecer una redundancia, pero articularla en este texto significa subrayar, por un lado, una tradición que ha hecho de la escritura un espacio meramente mimético y representacional, y por otro, que los representantes, aquellos que deben perpetuar esta voz del padre, son los hijos, esos hombres racionales que buscarán afirmar sin cesar su herencia

[412] Vidarte, F. J., *Una tesis en deconstrucción*, *op. cit.*, p. 4.

para legitimarse. Decirlo con todas sus letras —y me lo digo a mí recordando que lo escribo, y que ello es, tal vez una acción inmoral frente a la institución en la que me ha enseñado a escribir: hay una ausencia de las mujeres, y su inclusión en esta escena de familia estará figurada bajo una forma de comprensión de lo femenino y la conversión de la mujer en un *tropo*. Figuraciones de la mujer, la mujer como tema y objeto del pensamiento, apropiación de lo femenino como un exterior a la filosofía que permitirá, a su vez, que la escritura filosófica se inscriba con una estructura patriarcal. También, la captación de lo femenino desde lo maternal, matriz que da lugar a una escritura fundada por el padre, y donde lo materno será un receptáculo pasivo que acoja sus representaciones. Y todo esto lo colocamos aquí pensando en aquel que hemos nombrado como el padre de la filosofía, Platón. El filósofo ateniense que ha puesto en marcha esta escena de la escritura y quien apelará a *khôra* como elemento medular de esta construcción, como ya hemos visto. *Khôra* como un intersticio, una interrupción que no puede figurarse ni nombrarse; sin embargo, Platón la apelará y la mostrará en sus textos como una madre. Pero esta matriz va a lograr descolocar su intento de fundación; y quizá sea la oportunidad de un paréntesis que disloque y nos permita poner a rodar otras escrituras de familia.

Escribir, y escribir filosofía, específicamente, tiene que ver con un ejercicio de citación y, como hemos dicho a propósito de cómo se estila la filosofía, la manera en la que citamos, a quiénes citamos y cómo tejemos y continuamos este linaje puede perpetuar una herencia o potenciar nuevas posibilidades de construcción política desde el discurso. No habría que olvidar que las escrituras, su materialidad, constituyen también los cuerpos que somos. No pretendemos posicionarnos en una visión constructivista del lenguaje que consideraría que los discursos construyen los cuerpos, es decir: «afirmar que el discurso es formativo no equivale a decir que origina, causa o compone exhaustivamente aquello que

concede; antes bien, significa que no hay ninguna referencia a un cuerpo puro que no sea al mismo tiempo una formación adicional de ese cuerpo»[413].

Sin embargo, la incidencia del discurso en la formación de los cuerpos ocurre también por una cierta autoridad que damos al nombrar y al citar ciertas voces con una pretensión de autoridad. Y, como pregunta Butler, cabría cuestionarse si: «¿no podría ocurrir que la producción del sujeto como originadora de sus efectos sea precisamente una consecuencia de esta apelación disimulada a las citas?»[414]. Apelación disimulada de citas que pueden llevar a la perpetuación de una escritura en donde solo una voz que se presupone de entrada tenga lugar. Porque se trata de hospitalidad, decíamos, y de cómo en la escritura podríamos abrir otros procesos de materialización donde esos cuerpos excluidos de la escritura filosófica tengan lugar. Por último, cabría decir que toda esta insistencia, intervención, sobre el carácter formativo de los cuerpos desde la escritura tiene que ver también con una necesidad de retorno para pensar la materialidad de la escritura más allá del binarismo forma-materia. Esta materialidad será, además, puesta en juego en la propia escena platónica a propósito nuevamente de *khôra.*

Es importante recalcar que consideramos que no existe una ruta hacia una tradición no patriarcal, en el sentido de que no hay de antemano un mapa trazado a seguir, sino que insistimos en caminar juntas y movilizar esas escenas disimuladas para des-re-filiarnos y encontrar maneras en las que la filosofía nos pueda ser más habitable, más vivible desde nuestros cuerpos. Parafraseando a Butler, también para crear relatos que permitan: «un

[413] Butler, J., *Cuerpos que importan*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 31.
[414] Butler, J., *Cuerpos que importan*, *op. cit.*, p. 35.

futuro que tenga más posibilidades de expandir la significación misma de lo que en el mundo se considera un cuerpo valuado y valorable»[415].

Habría, pues, que releer, reescribir y empujar desde otro lugar la historia de la escritura filosófica para poder (des)hacer a la familia y poner a rodar otras formas de parentesco. Este ha sido el intento de toda esta investigación. Para ello, quizá sea preciso empezar pensando esa historia de la escritura filosófica desde un origen amputado y protético; asumiendo que toda escritura empieza por el intermedio, por un relato que ya fue puesto en marcha en un tiempo que nos tocará reconocer. «Es preciso comenzar en algún sitio en el que ya nos encontramos»[416]

Ya hemos señalado que *khôra,* como punto de quiebre de la filosofía platónica, ha dado lugar ha diversas reflexiones que tienen que ver con lo femenino, la escritura feminina y el lugar de las mujeres. Sin embargo, y como ya hemos desarrollado, es importante decir que, aunque *khôra* sea figurada y nombrada desde una forma femenina, *ella* no es una mujer y, aun así, una concepción sobre la mujer es apelada para poder darle lugar en la filosofía y en la escena de la familia platónica. Cabe señalar que dentro del propio pensamiento platónico esta escena no es una, sino que se encuentra repetida alrededor del texto platónico, replegada una y otra vez sobre este y sobre lo que podemos llamar un platonismo[417] que persigue al propio Platón y que se extiende a la filosofía de Rousseau y de Sausure. Inclusive, el asedio de esta escena habitará, también, en el psicoanálisis de Freud y Lacan[418], que la reproducirán dándole al platonismo una cierta actualidad[419]. No es

[415] Butler, J., *Cuerpos que importan*, *op. cit.*, p. 48.
[416] Derrida, J., *De la gramatología*, *op. cit.*, 233.
[417] Derrida, J., «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, *op. cit.*, p. 240.
[418] La referencia a Lacan y su relación con Platón, según la lectura derridiana, podemos encontrarla en Derrida, J., «Introduction: Desistance, en Lacoue-Labarthe, Philippe, Typography» en *Mimesis, Philosophy, Politics*, Stanford, Stanford University Press, 1998. Por su parte, las tensiones que existen entre el

gratuito, pues, que autoras como Irigaray, Grossman, Kristeva o Cixous, por citar algunas, mantengan una discusión frontal no solo con el platonismo, sino también con el psicoanálisis respecto a lo materno y la apuesta por una escritura femenina.

Inscripción, escritura del mundo que llevará al extremo, y pondrá a girar de cabeza, la teoría representacional y la teoría de la escritura de Platón, haciendo necesaria la apelación ya no solamente a un padre fundador, sino a una madre, a su figura como posibilidad material de la generación. En el *Timeo* el origen de la génesis pondrá en marcha, como hemos dicho, una teoría de la imagen, de la escritura y de la representación en Platón. Ejercicio especular donde la ausencia de la madre, como parte fundamental de la pro-creación, se hará presente.

Si en el *Fedro* y en el *Banquete* la producción del conocimiento mediante el vínculo amoroso se realiza por una cooptación de la capacidad procreadora de la mujer, como sugiere David Halperin, estipulando que las mujeres paren crías, mientras que los hombres serán los encargados de dar a luz a los ciudadanos de la *polis*; en el *Timeo* la promesa del padre, de la idealidad transportada a través de la figura del *demiurgo*, es imposible sin la intervención de esta matriz, en femenino, que da lugar, pero no tiene lugar propio en la producción misma ni en ninguna metafísica platónica de la presencia.

Así, si en un primer momento esta escena de familia que es tejida, citada y disimulada a través de los textos platónicos se apropia de lo femenino para excluir no solo la escritura de las mujeres, sino sus posibilidades políticas como integrantes de la *polis*, o como bien

pensamiento platónico y el psicoanálisis, Derrida las trabaja sobre todo en Freud y la escena de la escritura en Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Madrid, Anthropos, 1989, pp. 271-317. También, este platonismo en Freud puede leerse en Derrida, J., «Envíos» en *La tarjeta postal: De Sócrates a Freud y más allá*, *op. cit.*, 2001.

[419] Cfr. Derrida, J., «Introduction: Desistance, en Lacoue-Labarthe, Philippe, Typography» en *Mimesis, Philosophy, Politics*, Stanford, Stanford University Press, 1998.

señala Loraux no existía en griego antiguo referencia alguna a las ciudadanas; en el *Timeo* la figuración de la *khôra* como una matriz femenina permitiría el retorno de lo excluido[420] de una manera diferente, como una especie de rebote que nos enviará más allá del platonismo con un impulso «en nombre de la invención del otro»[421]. Esta indeterminación que introduce *khôra* se produce como una oportunidad para repensar la construcción de lo abyecto, la alteridad, la técnica, la materia y lo femenino como una especie de exterior constitutivo que, como hemos señalado, ha determinado a lo largo del pensamiento occidental quien puede hablar, configurar el espacio de la política y qué cuerpos importan o no, como diría Butler. El cuerpo femenino será determinado y "valorado" como lugar de reproducción a partir de su comprensión como matriz; pero esta oquedad instrumentalizada como aquello que permite al mundo tener lugar se escapará a la figuración misma y, quizá con ello, otras escrituras femeninas y de las mujeres puedan ser puestas en marcha. También, la oportunidad de replantear la escritura como un ejercicio de política y de hospitalidad.

Y recordamos otra vez que *khôra* no es ni lo femenino ni la mujer, aunque quizá desde ahí algo como la mujer o lo femenino pueda ser pensado. Kristeva e Irigaray, como ya se ha dicho, han buscado en *ella* la posibilidad de un pensamiento y escritura femenina, aunque, como lo han señalado Judith Butler[422] y Catherine Malabou[423], sus estrategias habrían podido quedar atrapadas en una visión esencialista de lo femenino que pudiera

[420] Loraux, N., «El retorno de lo excluido» en *Mito y política en Atenas. Nacido de la tierra*, *op. cit.*, pp. 173-195.
[421] Caputo, J. D., «Khôra: tomar en serio a Platón», *op. cit.*, p. 95.
[422] Cfr. Butler, J., *Cuerpos que importan*, *op. cit.*, p. 54.
[423] Cfr. Malabou, C., «El sentido de lo femenino: sobre la admiración y la diferencia sexual», *Lectora*, 15 (2009), pp. 281-299.

repetir la estructura misma de la escritura falogofonocéntrica de la que se pretendía escapar o por lo menos fisurar.

Khôra / par - en – tesis

Como hemos intentado mostrar, *khôra* será necesaria para pensar la génesis del mundo como re-presentación, como huella en el origen. Inscripción originaria que pondrá en comunicación —o no— el mundo inteligible y el sensible a través de una relación de producción mimética. *Khôra* aparecerá como una especie de par -en- tesis, interrupción, pero también introducción de un más-de-uno en la inscripción originaria del padre. La tesis se ve pues invadida, contaminada. El lugar fundador requiere de auxilio para establecerse.

Para que la familia, para que el padre se coloque como origen necesita de una "madre", un soporte material desde el cual contar su historia. Este soporte, curiosamente, no será ni un soporte ni una superficie ni un lugar ni un espacio, ni un principio, ni una madre sino una especie de entredos, de corte, herida, incisión que da lugar, desde donde nace el padre. *Khôra* como la imposibilidad misma de que en el origen exista la unidad, como la ruptura de la promesa de solo uno, y la aparición de la bifurcación en el comienzo.

También, como la imposibilidad de que un nombre permanezca siendo apelado, llamado, nombrado de la misma forma siempre. *Khôra* como la posibilidad de contar otra historia de la escritura, que la comprenda como una cadena de citaciones que está desde siempre ya rodando, y cuya apertura de origen provoca un vacío en la autoridad que pretende establecerse a la hora de la citación como un espacio de reconocimiento y legalidad. Asumir el movimiento de la escritura como una producción constante del mundo, sin parar, eso es lo que supone *khôra*. Y porque es tan impropia, tan imposible, su nombre, *khôra*, se escapa y resiste todo el tiempo.

Para que el relato del padre, para que la promesa del mundo hecho a su semejanza, se ponga en marcha, será necesario un receptáculo que le dé lugar, que lo haga visible; pero es preciso que permanezca invisible y eludido a la hora del reconocimiento de su producción. *Khôra* también como otro punto de partida del pensamiento que retorna a la pregunta por la materialidad. O como menciona Butler:

> «¿Es la materialidad un sitio o una superficie que ha sido excluida del proceso de construcción, como aquello a través de lo cual y sobre lo cual opera la construcción? ¿Es esta tal vez una exclusión capacitadora y constitutiva, sin la cual no puede operar la construcción? ¿Qué ocupa este sitio de materialidad no construida? Y ¿qué tipos de construcciones quedan excluidas en virtud de la representación de este sitio como un lugar exterior o que está debajo de la construcción misma?»[424].

La alteridad radical de la materia, tal como la piensan Derrida y Butler, podría pensarse a partir de esa resistencia inapropiable que parece jugarse en *khôra* como aquello pre-filosófico, pre-originario, más allá del tiempo lineal y de la metafísica de la presencia. Una escritura material que acoja a esa materialidad sin que deje de ser tal:

> «Si la materia deja de ser tal una vez que llega a ser un concepto y si un concepto de exterioridad de la materia respecto del lenguaje es siempre algo menos que absoluto ¿cuál es la condición de este "exterior"? El

[424] Butler, J., *Cuerpos que importan*, *op. cit*., p. 54.

> discurso filosófico ¿produce el exterior para lograr la apariencia de su propia sistematicidad exhaustiva y coherente? ¿Qué se deja fuera de la esfera filosófica para poder sostener y asegurar las fronteras de la filosofía? ¿Y cómo podría retornar lo repudiado?»[425].

Rodar otras herencias

Como hemos visto e intentando esbozar en esta «otra» historia de la escritura a partir del texto platónico, lo que se ha repudiado tiene que ver con una doble escena velada en el origen de la escritura del mundo. El origen técnico, repetitivo, femenino, excesivo y material se ha dejado fuera, se ha obviado para dar lugar a una ficción pura con un linaje que no permite la contaminación.

Nuestro paso por el *Timeo* nos ha permitido trazar una relación diferida y diferente de este vínculo entre escritura, amor y familia. De alguna manera, ese texto en el margen del platonismo ha jugado las veces de un dispositivo cortante que nos permite desmontar esa escena familiar de la escritura. El *Timeo* como espacio de escenificación que permite vislumbrar los telones de fondo desde los cuales se pretende mantener dicha relación. También retornar hacia la tecnicidad de la escritura desde otro lugar ,y comprender cómo todo inicio comienza por algo ya supuesto: la prótesis en el origen. Esta prótesis es además familiar, y permitirá fundar la tesis como forma de perpetuación de una manera de hacer filosofía. Ya lo dijimos al inicio, una manera de estilar la filosofía. También, la aparición de *khôra* como una especie de interrupción indeterminada, pero necesaria para la producción

[425] Butler, J., *Cuerpos que importan*, *op. cit.*, p. 58.

del mundo, configura un quicio que desestabiliza y pone a girar la familia más allá de sí misma.

Serge Margel en *Le tombeau du dieu artisan* sugiere, con el propio título del libro, hacer una lectura de la producción del mundo en el *Timeo* desde un pensamiento de la ruina. Es decir, desde la imposibilidad misma de la fundación y de la conservación. En el momento en el que la producción del mundo es puesta en marcha, una imposibilidad del mantenimiento de un origen único ocurre. Se trata también de otro punto de partida, uno agujerado *per se*, que funciona más para disparar que para situar. Lógica distinta de la obra en donde el texto platónico, como todo texto, aparece en su calidad de fantasma:

> « ... él mismo en ruina, a la vez fundación y conservación, no llega ni a la una ni a la otra y queda ahí, hasta cierto punto, por un cierto tiempo, legible e ilegible, como la ruina ejemplar que nos advierte singularmente el destino de todo texto y de toda firma [...]»[426].

Este destino imposible de todo texto es lo que Jacques Derrida ha llamado *destinerrance* «la posibilidad que tiene un gesto de no llegar nunca a su destino, es la condición del movimiento de deseo que, de otro modo, moriría de antemano»[427]. Escritura del mundo que, como hemos visto, promete la perpetuación de la voz del padre, y a la vez, pone en marcha una escena amorosa que hemos leído y articulado a través de nuestra lectura del texto platónico. Esta *destinerrance* del texto y de toda escritura abre, al mismo tiempo, la demanda de otra forma de entender la familia y de habitar las herencias.

[426] Vidarte, F. J., *Una tesis en deconstrucción*, *op. cit.*, p. 4.
[427] Derrida, J., «Horizonte de pensamiento», Entrevista a Jacques Derrida de Catherine Paoletti en el programa «A voix nue» del 18 de diciembre de 1998.

Paco Vidarte en *Una tesis en deconstrucción* desdobla los hilos de la relación intrínseca y estrecha entre la tesis y la familia; en donde la deconstrucción de esta forma de escritura afirmativa y posicional supone pensar la familia en deconstrucción. Desde nuestra lectura, se trata además de pensar la escritura filosófica más allá de la posición y de la fundación, más allá de su estructura tética. Una perspectiva performática de la escritura, en donde lo que importa de esta no es su posición, sino lo que se hace desde ahí. No la afirmación, sino los efectos de esa posición como una producción de mundo. Una historia de la escritura filosófica pensada desde ese punto de partida implicaría desentrañar y empujar las escenas de familia que se perpetúan en los estilos de los textos filosóficos, para mostrarla, comprender sus límites y entender las exclusiones violentas que traen consigo.

Lo que se moviliza en la tesis de Vidarte es la comprensión del carácter protético de toda tesis. Señalar que la constitución de una familia supone un otro-de-la-familia, el trazo de una exclusión, de un no-ser-familia. La escritura, como ya lo decía Platón en el *Fedro,* es una cuestión moral. Esto otro-de-la-familia será necesario para que la familia se sostenga y nos permita entender qué se está jugando y qué se está considerando como valorable en las escenas de las escrituras filosóficas. Esto nos incita a pensar que (no) todo se queda en familia, o que esa familia que se presupone parte de una construcción compleja sobre la propia familia:

> «(No) todo se queda en familia: he aquí quizás la tesis, la posición, la presuposición o, más bien, la antítesis, el anatema, la prótesis bastarda, adoptiva que se aloja desde siempre en el seno familiar como lo excluido

que, sin embargo, juega en y con los límites de la familia, en el margen de lo familiar»[428].

Otro pensamiento de la herencia que nos obliga a hacernos cargo de una tradición en donde la escritura sostiene una estructura patriarcal y en donde las escrituras de las mujeres no han tenido lugar[429]. De igual forma, llamar a otra(s) historias de la escritura, que como ya hemos insistido, hagan retornar su carácter técnico y material. *Khôra* ha sido para nosotros esa bisagra articuladora y desarticuladora al mismo tiempo, ese tercer género o tercio incluso que pone a rodar una escena familiar, siendo una parte velada de modo extraño en lo familiar. Velada, en un telón oculto que ni siquiera tiene un lugar fijo, que no es un lugar, sino el instersticio y, quizás, la oportunidad para contar otras historias.

«El mundo nos enseña la repetición infinita del amor» Y fue a propósito del diálogo platónico que narra la producción del mundo, que esta escena de un padre que promete un mundo más allá del sensible se descontrola. Es la enunciación de la promesa de un padre la que obliga a un «algo», a un elemento extranjero, donde la promesa tenga lugar. La repetición es un exceso, desbordamiento de la familia y, al mismo tiempo, la ocurrencia misma del marco familiar. La escena de la familia aparece ahí la complejidad de hilos y su composición, con los remaches que la tejen, con sus fosos y alturas que señalan el adentro y el afuera.

La citación como forma de hacer filosofia obliga a la repetición de esta escena amorosa. Tarjeta postal que nos llega como una herencia y como una incitación a tomar

[428] Vidarte, F. J., *Una tesis en deconstrucción*, *op. cit.*, p. 15.
[429] No es este el espacio para trabajarlo más a fondo, pero, en general, hacemos una puntualización sobre el hecho de que no se ha tratado sólo de la exclusión de las mujeres, sino de otras figuras de la extranjería a las que no se les ha dado lugar. Quizá sería importante plantear que se trata de una cuestión del género como estilo literario que excluye y niega la voz a otros.

posición frente a la familia. Esta herencia platónica nos constituye como familia en un tejido textual. Una novela familiar interminable, dirá Vidarte. Escribir filosofía, hacer una tesis, supone una filiación y un ejercicio de adopción. Al padre, a la familia, también se les adopta. *Khôra* guarda la posibilidad rebelde del hijo, decíamos, y con ello la apertura a otras escenas de familias, que no serán fáciles de tramar, pero ocurrirán en una repetición amorosa. A su vez, *khôra* abre el linaje a su deconstrucción y permite solicitar este posicionamiento como una especie de «raíz desarraigada», diseminada: «a cada paso transplantada, injertada»[430].

También, ya lo decíamos, como un proceso de des-re-filiación que nos acecha:

> «La herencia es una fantasmática, en todos los sentidos de esta palabra, una fantasmática virtual, también en el sentido de una cierta desafiliación, de la reafiliación a partir de la desfiliación»[431].

Rodar así otras escenas de escritura y otras maneras de posicionarnos en nuestra propia escritura filosófica. Solo desde la des-re-filiación, haciéndonos cargo de ese envío amoroso, para inventar en el desierto de lo ya sabido, como una vía imposible. Hace falta decir que no se trata de fundar ni postular ni crear una historia radicalmente otra de la escritura filosófica, es decir, este ejercicio no consiste en buscar una salida ni en cambiar de terreno ingenuamente[432]. Como sugiere Vidarte, una(s) nueva(s) escrituras tendrían que

[430] Vidarte, F. J., *Una tesis en deconstrucción*, *op. cit.*, p. 29.
[431] Derrida, J., «Marx, c'est quelqu'un», en *Marx en jeu*, París, Descartes, 1997, p. 26.
[432] Cfr. Vidarte, F. J., *Una tesis en deconstrucción*, *op. cit.*, p. 27.

tejer ambos motivos, para hablar en varias lenguas, producir varios textos a la vez y redoblar la herencia en alianzas diferidas.

"S" es una letra diseminante por excelencia

Cuentan que viene de un ideograma musulmán:

río del que salen dos juncos o lotos.

Más de uno en el origen, diseminación fluyente.

Dicen que las extranjeras que comen los frutos del loto

olvidan su patria.

Sin tierra fija, derramarse más allá de la sangre...

encontrar otras serpientes.

Sssssss, sonido que flota cuando cierras los dientes

y empujas el aire hacia afuera, desde las entrañas de la pelvis.

Raíces húmedas que no saben a dónde llegarán ni cómo confluirán.

Los juncos son también bastones que sirven para apoyarse al andar.

Prótesis siempre es plural.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

- Platón*, Banquete*, Diálogos Vol. III: Fedón, Banquete, Fedro, Introducción, traducción y notas de C. García Gual, Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Colección Biblioteca Clásica de Gredos, 93, Madrid, 1986.

- *Carta VII* en *Diálogos VII. Dudosos, apócrifos, cartas.* Traducciones, Introducciones y Notas por Juan Zaragoza, Editorial Gredos, Madrid, 1992.

- *Fedro*, Diálogos Vol. III: Fedón, Banquete, Fedro, Introducción, traducción y notas de C. García Gual, Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Colección Biblioteca Clásica de Gredos, 93, Madrid, 1986.

- *Menón*, Diálogos Vol. II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo, Introducción, traducción y notas de J. Calonge Ruíz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J.L. Calvo, Colección Biblioteca Clásica de Gredos, 61, Madrid, 1983.

- *Leyes*, Diálogos Vol. VIII: Leyes (libros I-VI), Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi, Colección Biblioteca Clásica de Gredos, 93, Madrid, 1999.

- *República* en Diálogos IV, Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan, Editorial Gredos, Madrid, 1988.

- *Timeo*, Diálogos Vol. VI: Filebo, Timeo, Critias, Introducción, traducción y notas de M.A. Durán y F. Lisi, Colección Biblioteca Clásica de Gredos, 160, Madrid, 1992.

- Derrida, Jacques, «La farmacia de Platón» en *La Diseminación*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1975.

- *Khôra*, Buenos Aires, Alción Editora, 1995.

- Halperin, David, *¿Por qué Diótima es mujer? El eros platónico y la representación de los sexos*, Traducción de Mariano Seirichio, Córdoba, Cuadernos de Litoral, 1990.

- Loraux, Nicole, *Les enfants d'athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la división des sexes*, París, Éditions La Découverte, 1984.

- «El retorno de lo excluido» en *Mito y política en Atenas. Nacido de la tierra*, Buenos Aires, Ed. Cuenco de Plata, 2007.

- «La métaphore sans métaphore. À propos de l'Orestie», Révue de philosophie, París, 1990.

- Margel, Serge, Le tombeau du dieu artisan, Paris, Les Éditions de Minuit, 1995.

-Vidarte, Francisco J., *Una tesis en deconstrucción,* Madrid, Tesis doctoral inédita, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998.

Fuentes secundarias

- Alcoff, Linda; Potter, Elizabeth, *Feminist Epistemologies*, Nueva York, Thinking Gender, 1992.

- Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, Barcelona, Paidós, 1992.

- *El instante de mi muerte: La locura de la luz*, Madrid, Tecnos, 1999.

- Bossi, Beatriz, *Saber gozar: Estudios sobre el placer en Platón*, Madrid, Trotta, 2008.

-Butler, Judith, *Cuerpos que importan*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

- Caputo, Jhon D., «Khôra: tomar en serio a Platón» en *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2009.

- Cixous, Hélène, *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*, Barcelona, Anthropos, 2013.

- *Las ensoñaciones de la mujer salvaje*, Madrid, Horas y horas, 2001.

- Conrado, Eggers Lan, *La filosofía de* Platón, en Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Historia de la filosofía antigua. Volumen 14., C. García Gual Editor, Madrid, Editorial Trotta, 1997.

- Cragnolini, M., «Amistades y amores no canónicos. Sobre el debate francés en torno a la comunidad», Perspectivas Metodológicas, Nº 8 (2008).

- De Peretti, Cristina, *Jacques Derrida. Texto y Deconstrucción,* Barcelona, Anthropos, 1989.

- «Entrevista con Jacques Derrida» en Política y Sociedad 3 (1989), Madrid.

- Derrida, Jacques, *De la gramatología*, México, Siglo XXI Editores, 2012.

- *«Cómo no hablar. Denegaciones», en ¿Cómo no hablar? y otros textos, Madrid, Anthropos, 1989.*

- *Dar (el) tiempo. La moneda falsa, Barcelona, Paidos, 1995.*

- *«Freud y la escena de la escritura» en La escritura y la diferencia, Madrid, Anthropos, 1989.*

- *Economímesis en VV.AA., Mimesis des articulations, Paris, Flammarion, 1975.*

- *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978.

- *Geneses, Genealogies, Genres, and Genius: The Secrets of the Archive (European Perspectives: A Series in Social Thought and Cultural Criticism), Nueva York, Columbia University Press, 2006.*

- «Horizonte de pensamiento», Entrevista a Jacques Derrida de Catherine Paoletti en el programa «A voix nue» del 18 de diciembre de 1998.

- «Introduction: Desistance, en Lacoue-Labarthe, Philippe, Typography» en *Mimesis, Philosophy, Politics*, Stanford University Press, Stanford, 1998.

- «Las artes del espacio (Entrevista de Peter Brunette y David Wills) » en *Deconstruction and Visual Arts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

- «La différance» en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2008.

- *La escritura y la diferencia*, Madrid, Anthropos, 1989.

- «La retirada de la metáfora» en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Buenos Aires, Paidós, 1989.

- *La tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá*, México, Siglo XXI Editores, 2001.

- *La verdad en pintura,* Buenos Aires, Paidós, 2010.

- *Lignées*, Paris, Art et Arts, 1996.

-*Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger,* Madrid, Editorial Trotta, 1998.

- *Schibboleth. Para Paul Celan*, Madrid, Arena libros, 2002.

- *Passions*, Paris, Galilée, 1993.

- «Prière d'insérer» en *Sauf le nom*, París, Galilée, 1993.

- «Tímpano» en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Catedra, 2008.

-«Carta a un amigo japonés», *Revista Anthropos, Jacques Derrida. Una teoría de la escritura, la estrategia de la deconstrucción*, 93 (1989), Barcelona.

- «¿Cómo no temblar?», *Acta Poética*, vol. 30, Nº 2 (2009), México.

- Derrida, Jacques; Eisenman, Peter, *Chora L Works*, New York, Monacelli Press, 1997.

- Derrida, Jacques; McDonald, Christie, «Interview: Choreographies» en *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation: Texts and Discussions with Jacques Derrida*, Nebraska, University of Nebraska Press, 1985.

- Derrida, Jacques; Roudinesco, Elizabeth, *Y mañana qué?...*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

- Dodds, Eric Robertson, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1997.

- Dover, Kenneth, *Greek Homosexuality,* Massachusetts, Harvard University Press, 1989.

- Fathy, Saafa, «Nombre a la mar» *en La escritura, el cuerpo y su desaparición,* Traducción de Marian Pipitone, México, Conaculta, *2015.*

- «Khôra: Luz y desierto. Revelación de lo oscuro» en Revista EstudiosVisuales # 6 (2009), Murcia, Cendeac.

- Feder, Ellen, Rawlinson, Mary C. y Zakin, Emily, (eds.). Derrida and Feminism. Recasting the question of woman, New York, Routledge, 1997.

- Hernández Alonso, M., «La khôra du Timée: Derrida, lecteur de Platon», *Appareil* [En ligne], 11 / 2013, *online* el 26 septembre 2013, consultado el 29 de julio de 2016. URL: http://appareil.revues.org/1780.

- Kristeva, Julia, *Historias de Amor*, México, Siglo XXI Editores, 1983.

- Malabou, Catherine, «El sentido de lo femenino: sobre la admiración y la diferencia sexual», Lectora, 15 (2009).

- Nancy, Jean Luc, *El "hay" de la relación sexual*, Madrid, Editorial Síntesis, 2000.

- «La imagen: Mímesis & Méthexis», Escritura E Imagen, Vol. 2: 7-22 (2006), Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

- Peñalver Gómez, Patricio, *Márgenes de Platón: la estructura dialéctica del diálogo y la idea de* exterioridad, Murcia, Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1986.

- Rampérez, Fernando, «La comunidad de los ausentes», Isegoría, Nº 49 (2013).

- Reale, Giovanni, *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «doctrinas no escritas»*, Barcelona, Herder Editorial, 2003.

- Rivera Garza, Cristina, *Lo anterior,* México, Tusquets Editores, 2004.

-Robin, Leon, *La théorie platonicienne de l'amour*, París, F. Alcan, 1908.

- *Platón*, París, Presses Universitaires de France, 1968.

- Santos, Julián, *Círculos viciosos. En torno al pensamiento de Jacques Derrida sobre las artes*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2005.

- Spivak, Gayatari, *Displacement and the Discourse of Women* en *Feminist Interpretations of Derrida*, Pennsylvania, Penn State University Press, 1997.

-Vernant, Jean Pierre, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2001.

- Vidarte, Francisco J., «Técnica, Pharmakon y Escritura», ÉNDOXA: Series Filosóficas, 11: 359-370 (1999), Madrid, UNED.

* En la bibliografía sólo hemos recogido aquellas obras que aparecen citadas en este trabajo y no todas las referencias que hemos utilizado y consultado para su elaboración. Debido a su amplitud y a que actualmente se tiene acceso a amplias bibliografías especializadas, el propósito de esta bibliografía se limita a indicar las referencias que aparecen citadas en nuestro texto. Anexamos una breve bibliografía complementaria que consideramos importante para reforzar la lectura de este trabajo de investigación, no obstante, .

Fuentes complementarias

- Bennington, Geoffrey, *Jacques Derrida*, Madrid, Cátedra, 1994.

- Bicecci Gerber, Verónica, *Conjunto vacío,* México, Almadía, 2016.

- Blanchot, Maurice, *La amistad,* Madrid, Trotta, 2007.

- Cixous, Hèlène, *La llegada de la escritura*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

- Derrida, Jacques, *Clamor - Glas*, Madrid, Oficina de Arte y Ediciones, 2015.

- *Espectros de Marx, El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 2012.

- *La difunta ceniza*, Buenos Aires, La Cebra, 2009.

- *Ulises gramófono, dos palabras para Joyce*, Buenos Aires, Tres Haches, 2002.

- Haraway, Donna, *Staying with the trouble*, Durham, Duke University Press, 2016.

- Irigaray, Luce, *Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Akal, 2007.

- Irigaray, Luce, *Ese sexo que no es uno*, Madrid, Akal, 2009.

- Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012

- Maillard, Chantal, *Matar a Platón*, Barcelona, Tusquets Editores, 2004

- Nancy, Jean-Luc, *Corpus,* Madrid, Arena libros, 2010.

- *A la escucha*, Madrid, Amorrortu, 2002.

- *El intruso,* Madrid, Amorrortu, 2000.

- *El peso de un pensamiento*, Madrid, Ellago ediciones, 1991.

- Peeters, Benoît, *Derrida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

- Reale, Giovanni, *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Barcelona, Herder, 2004

- Rodriguez, Marciel, Cristina, *Nancytropías*, Madrid, Editorial Dykinson S.L., 2011.

- Santos Guerrero, Julián, *Cuestiones de marco: estética, política y deconstrucción*, Madrid, Escolar y Mayo editores, 2014.

- Spivak, Gayatari, *Crítica de la razón poscolonial*, Madrid, Akal, 2010.

- Wills, David, *Prothèse*, París, Editions Galilée, 1998.

ANEXOS

RESUMEN

Escenas de familia: hacia una escritura no patriarcal a través de una lectura deconstructiva del texto platónico

Introducción

La escritura filosófica es un tema de familia y de hospitalidad. Su estilo hegemónico en la filosofía occidental ha sido la tesis y, como afirma Francisco Vidarte, toda tesis implica una prótesis, es decir un poner por delante a la familia y posicionarse frente a ella. La aparición de la escritura en la historia de la filosofía occidental implicó todo un reto para el paradigma presencial en la forma de concebir la filosofía. La aceptación de una escritura filosófica ha sido posible mediante su sometimiento a un esquema patriarcal, en donde la condición de que esta escritura lleve el apellido de "filosófica", implica una sujeción al mandato de perpetuar la voz del padre. Así, la escritura ha sido una especie de progenie bastarda que sólo funciona como copia y repetición.

Es en la filosofía platónica donde podemos encontrar uno de los primeros montajes de esta escena que une escritura, familia, hospitalidad y amor. Sin embargo, la instauración de un padre vigilante que permitirá una filosofía escrita requerirá de los hijos y de una figura femenina para instaurarse. Precisamente bajo la aparición de *khôra*, en el propio texto platónico, nos será posible entender cómo es que dicha escena familiar se encuentra montada, visibilizar los hilos bajo los cuáles se sostiene, y aquello que se excluye para su configuración. Al mismo tiempo, *khôra* aparecerá como una diferencia inaprensible dentro del texto platónico y el montaje de dicha escena familiar, de tal manera, que dislocará a la familia y su posición fundamental y hegemónica. *Khôra* será el quicio que nos permita, a su

vez, hacer rodar las palabras por amor a otras familias y otras figuras de la familia. Una de estas figuras será la hija, figura transversal de esta investigación que, sin embargo, aparece como lo eludido dentro de la escena.

Esa hija inexistente y la lectura de *khôra* como una especie de madre sin serlo abrirán el espacio para pensar otras formas de hospitalidad de la escritura, otras figuras de familia, así como otra historia de la escritura filosófica que permita dar cuenta de las exclusiones implícitas en su tejido conceptual. No sólo la exclusión de las escrituras de las mujeres y de las hijas, sino también de aquellos sin familia, de los aún no nacidos o de los nacidos sin padre que están fuera de esta escena y esquema filosófico.

Objetivos

La escritura en el origen de la filosofía supone abordar la historia de su construcción conceptual, pero también la erección de una escena de familia. Esta es una escena de amor donde se recrea el vínculo erótico y se determina su sentido. El modo en que la relación erótica tiene lugar desde Platón determinará el lugar de la escritura en la filosofía y la vinculará, en una tensión a veces eludida, a una estructura familiar donde su aceptación dentro de la filosofía tendrá que ver con la presencia de un padre. Veremos como la forma en la que la filosofía se estila no es sino una repetición infinita de dicha escena de amor. El amor en el corazón de la escritura comprendida desde la metafísica de la presencia.

Esta tesis tiene como objetivo realizar una lectura de dicha escena de la escritura inaugurada por Platón para cuestionar su legalidad y la posibilidad de pensar otras escenas de familia que den lugar a diversas escrituras filosóficas. También nos importa señalar una diferencia anulada, poner el dedo en la llaga sobre la omisión de una escritura de mujer en el origen mismo de la filosofía. Esa escritura se dará, curiosamente, en clave femenina, pero omitiendo la posibilidad misma de que las mujeres escriban. Para lograr este cometido,

echaremos mano de diversas voces con la pretensión de desquiciar al platonismo y diseminar esa escena de amor y escritura. Así, nuestra lectura estará dada en clave derridiana, como una «intervención activa» dentro de los textos filosóficos desde los márgenes del pensamiento occidental. Es decir, una deconstrucción que, como menciona Cristina de Peretti: «se mantiene constantemente en un equilibrio inestable [del pensamiento occidental] entre lo que lo constituye y lo excede, trabajando en su margen mismo a fin de lograr un pensamiento que no descanse nunca en el tranquilo sosiego de lo que le es familiar».

Precisamente, será lo familiar lo que estará puesto en cuestión. La familia siempre supuesta al principio. La escritura sólo será posible bajo la vigilancia de un padre y un esquema filial entre el padre y el hijo, el maestro y el alumno. De igual forma, se trata de un amor masculino, homocentrado que hará de esa comunidad de amantes una comunidad política. Por otra parte, este amor que unirá a los hombres será un amor medido, prescrito en justa medida, reflexivo y sin exceso. El amor es una reflexión, en donde el otro será un espejo para mirarme; medio para la constitución de otro ideal y un amor fuera de este mundo, siempre relegado como una promesa de más allá. Una escena amorosa donde el cuerpo de la escritura y la escritura como una simiente deshonrosa deben ser borradas.

Escena de familia falocéntrica; donde el amor es un ideal instituido por el falo como deseo de homologación. Escena que, como hemos dicho, requiere de lo femenino para erigirse. La mujer vuelta un tropo, una figura apropiada que será anulada y fagocitada por un padre dador de todo sentido. Sin embargo, lo femenino que se requiere para que el padre tenga lugar, explorado bajo la intervención de *khôra* en el texto platónico, será el quicio del esquema familiar, el punto de quiebre que podría dar lugar a otras escenas de familia. Ya no la madre en lugar del padre, sino eso otro *khôra* como resistencia a todo pensamiento

homologante. También a las posibilidades de escrituras de mujeres que den lugar a nuevas escenas amorosas no falocéntricas, escrituras de mujeres que abran otras deconstrucciones posibles de la metafísica occidental y, quizá, la posibilidad de otros pensamientos filosóficos.

Conclusiones / Resultados

La escena familiar de la escritura en el texto platónico fungió como punto de partida para desentrañar la posibilidad de relectura y de reescritura de ciertas formas hegemónicas en las que se comprende la escritura filosófica. Nos interesaba, sobre todo, poner en marcha la deconstrucción como estrategia de lectura y escritura para mostrar los entresijos, por una parte, de la omisión de una escritura de las mujeres en filosofía y, por otra, una forma de problematizar a partir de las lecturas deconstructivas de un texto clásico como la mujer, lo femenino han sido figuras constitutivas de esta historia. A partir de este último punto, es decir, de señalar la importancia eludida de la figura de la mujer y de lo femenino como una otra inaprensible abrir también el espacio para problematizar qué serían esas otras escrituras, no solo las de las mujeres, sino la de aquellos sin familia, de los aún no nacidos o de los nacidos sin padre que están fuera de este esquema filosófico.

La figura misma de la tesis como la forma hegemónica de la escritura filosófica nos permitió acercarnos al pensamiento protético como una forma de escritura que supone la tesis y que abre la posibilidad de otras familias, otros tejidos, y con ello, otras escrituras, no solo que cuestionen el esquema patriarcal, sino que hagan visibles las otras formas en las que se reescribe esa escena filosófica, lecturas que llaman a estrategias deconstructivas y que cuestionan no sólo la ausencia de ciertas escrituras, sino la función tética, afirmativa y fundamental de la escritura filosófica.

Las estrategias de lectura y escritura que esta tesis brinda buscan ser caminos para dialogar con el platonismo desde otros lugares y pensamientos contemporáneos. Como se ha señalado en el último capítulo, repensar la aparición de *khôra* en el texto platónico y su condición indeterminada como un tercer género que cuestiona el pensamiento dicotómico, binario y dialéctico es una fuente de reflexión para otras maneras de pensar la escritura filosófica, pero también para movilizar otras políticas que vayan más allá de las figuras identitarias, esencialistas y que abran caminos para políticas del acontecimiento, situadas y encarnadas, en donde una reflexión sobre el género y su carácter de legalidad sea cuestionado y no dado por sentado.

Para llegar a estos caminos, escrituras y políticas por venir, esta tesis tuvo que poner a rodar de otra forma las palabras, tomar a la escritura en su carácter performático y de escena, sobre todo, para desequilibrar la aparente firmeza de la escritura patriarcal y mostrar su vinculación con el amor, el deseo y la pertenencia a la familia mediante una forma de repetir y retransmitir la herencia. También, mostrar cómo la forma en la que una escritura se estila da lugar a ciertas formas de comprender el amor, los lazos, las relaciones y la política. El estilo es el padre, retomando y retorciendo las palabras de Spivak, y la posibilidad de otros tejidos y otras escrituras está quizá en pensar el estilarse mismo de la escritura, en lo que hace una escritura y no en lo que obedece para pertenecer a una familia. Por lo anterior, el porvenir de esta investigación está en problematizar esas relaciones que son las escrituras y sus estilos en función de otras posibilidades políticas acorde a nuestros tiempos.

ABSTRACT

Family scenes: towards a non-patriarchal writing through a deconstructive reading of the platonic text

Introduction

Philosophical writing is a matter of family and hospitality. Its hegemonic style in Western philosophy has been the thesis and, as Francisco Vidarte states, every thesis implies a prothesis, i.e., putting the family first and putting yourself in front of it. The appearance of writing in the history of Western philosophy implied a challenge for the paradigm of presence in the way of conceiving philosophy. The acceptance of a philosophical writing has been possible by its submission to a patriarchal scheme, where the condition for this writing to bear the "philosophical" surname implies a subjection to the mandate to perpetuate the voice of the father. Thus, writing has been a kind of bastard progeny that only works as copy and repetition.

It is in the platonic philosophy where we can find one of the first montages of this scene that unites writing, family, hospitality and love. However, the establishment of a watchful father who will allow a written philosophy will require children and a female figure to be established. Precisely under the appearance of *khôra*, in the Platonic text, we will be able to understand how this familiar scene is mounted, to make visible the threads under which it is held, and that which is excluded for its configuration. At the same time, *khôra* will appear as an inapprehensible difference within the platonic text and the montage of this familiar scene, in such a way that it will dislocate the family and its fundamental and hegemonic position. *Khôra* will be the hinge that will allow us, in turn, to put the words in motion for the love of other families and other figures in the family. One of these figures will be the

daughter, a crosscutting figure of this research which, however, appears as the eluded within the scene.

That non-existent daughter and the reading of *khôra* as a kind of mother without being one will open the space to think about other forms of hospitality of writing, other family figures, as well as another history of philosophical writing that allows to account for the implicit exclusions in its conceptual fabric. Not only the exclusion of the writings of women and daughters, but also of those without a family, of those not yet born or of those born without a father who are outside this scene and philosophical scheme.

Aims and Objectives

Writing at the origin of philosophy means approaching the history of its conceptual construction, but also the erection of a family scene. This is a love scene where the erotic bond is recreated, and its meaning is determined. The way in which the erotic relationship takes place in Plato will determine the place of writing in philosophy and will link it, in a sometimes–eluded tension, to a family structure where its acceptance in philosophy will have to do with the presence of a father. We will see how the way in which philosophy is styled is but an infinite repetition of such love scene. Love at the heart of writing understood from the metaphysics of presence.

This thesis aims to make a reading of this scene of the writing inaugurated by Plato to question its legality and the possibility of thinking other family scenes that give rise to various philosophical writings. It is also important for us to point out an annulled difference, to rub salt on the wound on the omission of a woman's writing at the very origin of philosophy. That writing will be made, curiously, in a feminine code, but omitting the very possibility of women writing. In order to achieve this goal, we will use various voices

with the intention of unhinging Platonism and disseminating this scene of love and writing. Thus, our reading will be made in Derridian code, as an "active intervention" within the philosophical texts from the margins of Western thought. In other words, a deconstruction that, as Cristina de Peretti mentions: "is constantly maintained in an unstable equilibrium [of western thought] between what constitutes it and what exceeds it, working on its own margin in order to achieve a thought that never rests in the peaceful calmness of what is familiar to it".

Precisely, it will be the familiar that will be called into question. The family always assumed first. Writing will only be possible under the supervision of a parent and an affiliate scheme between parent and child, teacher and pupil. In the same way, it is a masculine, homocentric love that will make that community of lovers a political community. On the other hand, this love that will unite men will be a measured love, prescribed in proper measure, reflective and without excess. Love is a reflection, where the other will be a mirror to look at myself; a means for the constitution of another ideal and a love outside of this world, always relegated as a promise of beyond. A love scene where the body of writing and writing as a dishonorable seed must be erased. A scene of a phallocentric family; where love is an ideal instituted by the phallus as a desire for homologation. A scene that, as we have said, requires the feminine to be erected. The woman turned into a trope, an appropriated figure that will be annulled and phagocytized by a father giving all meaning. However, the feminine, that is required for the father to happen, explored under the intervention of *khôra* in the Platonic text, will be the hinge of the family scheme, the turning point that could give rise to other family scenes. No longer the mother instead of the father, but that another *khôra* as resistance to all homologous thought. Also, to the possibilities of women's writings that give rise to new non-

phalocentric love scenes, women's writings that open up other possible deconstructions of Western metaphysics and, perhaps, the possibility of other philosophical thoughts.

Conclusions / Results

The family scene of writing in the Platonic text served as a starting point for unraveling the possibility of re-reading and rewriting certain hegemonic forms in which philosophical writing is understood. We were interested, above all, in putting in place deconstruction as a strategy of reading and writing to show the intricacies, on the one hand, of the omission of a writing of women in philosophy and, on the other, a way of problematizing from the deconstructive readings of a classic text such as women, the feminine have been constitutive figures of this history. From this last point, i.e., to point out the eluded importance of the figure of the woman and of the feminine as another inapprehensible one, to also open the space to problematize what those other writings would be, not only those of women, but also those of those without a family, of those not yet born or of those born without a father who are outside this philosophical scheme.

The very figure of the thesis as the hegemonic form of philosophical writing allowed us to approach prothetic thought as a form of writing that supposes the thesis and that opens the possibility of other families, other fabrics, and with it, other writings, not only that question the patriarchal scheme, but that make visible the other forms in which this philosophical scene is rewritten, readings that call for deconstructive strategies and that question not only the absence of certain writings, but also the-thetic, affirmative and fundamental function of philosophical writing.

The reading and writing strategies that this thesis offers seek to be ways to dialogue with Platonism from other contemporary places and thoughts. As pointed out in the last

chapter, rethinking the appearance of *khôra* in the Platonic text and its indeterminate condition as a third genre that questions dichotomous, binary and dialectical thought is a source of reflection for other ways of thinking about philosophical writing, but also for mobilizing other politics that go beyond the identity, essentialist figures and that open paths for the politics of the event, situated and incarnated, in which a reflection on gender and its character of legality is questioned and not taken for granted.

In order to arrive at these paths, writings and politics to come, this thesis had to put words in another form, take writing in its performatic and stage character, above all, to unbalance the apparent firmness of patriarchal writing and show its link with love, desire and family belonging through a way of repeating and retransmitting inheritance. Also, to show how the way in which a writing is styled gives rise to certain ways of understanding love, bonds, relationships and politics. The style is the father, taking up and twisting Spivak's words, and the possibility of other fabrics and other writings is perhaps to think of the styling of writing itself, of what makes a writing and not of what it obeys in order to belong to a family. Therefore, the future of this research is to problematize those relationships that are the writings and their styles in function of other political possibilities according to our times.