

EMILIO LLEDÓ: EL ESPEJO LÍQUIDO DE LAS PALABRAS

Emilio Lledó: the Liquid Mirror of Words

Pablo GARCÍA CASTILLO
Universidad de Salamanca

BIBLID [(0213-3563) 5, 2003, 135-160]

RESUMEN

El breve recorrido por algunos de los más conocidos escritos de Lledó nos permite comprobar el carácter crítico y abierto de su hermenéutica que, teniendo siempre ante los ojos las páginas más sublimes de los *Diálogos* platónicos, especialmente *Fedro*, y siguiendo a cierta distancia la obra de Gadamer, descubre la íntima y fluida comunicación entre la memoria y el deseo en el espejo líquido, en el río incesante del lenguaje, tanto del efímero lenguaje oral, como del silencioso rostro de la escritura en el espejo, también temporal y líquido de la palabra.

Palabras clave: memoria, tiempo, lenguaje, silencio, escritura.

ABSTRACT

A short review of some among the best writings by Lledó allows us to witness the critical yet open minded approach of his Hermeneutics. By following closely the most captivating pages of Plato's *Dialogues*, mostly the *Phaedrus*, and accepting up to certain extent some ideas of Gadamer. Lledó proves that there is a kind of intimate and fluent communication between memory and desire in the reflections of the water, in the continuous flowing of the speech, in both the unending flow of the spoken words, and in the silent appearance of the written discourse, that is to say, in the temporal and fluent reflections of a written page.

Key words: memory, time, language, silence, written discourse.

La hermenéutica filosófica de Emilio Lledó ha sido objeto de numerosos estudios que han penetrado con rigor y lucidez en la teoría de la interpretación que Lledó ha elaborado, a partir de los textos platónicos, y ha practicado siguiendo, con libertad, el sendero trazado por su maestro Gadamer¹. Por este motivo, no es mi intención presentar una nueva visión de la filosofía de Lledó, sino sencillamente destacar algunos puntos esenciales de su hermenéutica, que arrancan de su extraordinaria familiaridad con los textos filosóficos griegos y de su cuidadoso trato filológico con ellos.

No resulta fácil reducir a unos cuantos elementos esenciales la obra siempre abierta de Lledó. La lectura de sus textos muestra la fluidez y la ondulante trayectoria de un discurso que abre horizontes de significación y nuevos cauces de sentido en los textos que interpreta e ilumina. Ese carácter dinámico y fluyente del pensamiento de Lledó, que ha sido destacado ya por algunos intérpretes de su obra, no es más que la expresión de su personalidad y de la actitud crítica y dialogante de su hermenéutica. Y ésta no es nunca simple ni lineal, como tampoco lo es su trayectoria intelectual y filosófica. La filosofía, tal como él la ha entendido, explicado y practicado siempre, no admite la sencilla figura de una línea, sino que alcanza, al menos, la profundidad de las tres dimensiones que forman el triángulo semántico de la hermenéutica de Lledó: análisis del lenguaje en que se expresan los textos filosóficos, relación de ese lenguaje con la historia y comprensión del vínculo de la estructura textual con las raíces de la sociedad que la sustenta².

1. El más completo estudio de la hermenéutica de Lledó es el de ESTEBAN, J., *Emilio Lledó: Una filosofía de la memoria*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1997. El libro, prologado por el propio Lledó, es el resultado de la tesis doctoral del autor. También merecen citarse los siguientes estudios del mismo autor: ESTEBAN, J., «Escritura y sentido en E. Lledó y J. Derrida», *Naturaleza y Gracia*, vol. XLIII (1996), pp. 261-281; ESTEBAN, J., «La revitalización hermenéutico-lingüística de la memoria en H. G. Gadamer y E. Lledó», *Pensamiento*, nº 204, vol. LIII (1996), pp. 403-428; ESTEBAN, J., «*Philia y Paideia*: La memoria compartida en Emilio Lledó», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. XXIII (1996), pp. 347-368; ESTEBAN, J., «Emilio Lledó o el logos de la memoria», en: FARTOS, M.; PASTOR, J. T. y VELÁSQUEZ, L. (coords.), *La Filosofía española en Castilla y León. De la Ilustración al siglo XX*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2000, pp. 815-833. También merecen consultarse: ALEGRE, A., «La hermenéutica de la diafanidad», *Anthropos*, 15 (1982), pp. 25-26; DÍAZ, G., «Lledó Íñigo, Emilio», en: *Hombres y Documentos de la Filosofía española*, vol. IV (H-LL), CSIC, 1991, pp. 895-900; GADAMER, H.-G., Prefacio a VV.AA., *Historia, Lenguaje y Sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 9-10; MUÑOZ, J., «Mundo, lenguaje, memoria. (Nota sobre la semántica filosófica de E. Lledó)», en: VV.AA., *Historia, Lenguaje y Sociedad, o. c.*, pp. 330-337 y VALDECANTOS, A., «Las trampas de la letra, el ardid de la lectura y el número de maneras en que la memoria puede administrarse. (Tres glosas a dos libros de E. Lledó)», *La balsa de la Medusa*, 23 (1992), pp. 73-93.

2. En la última publicación sobre la filosofía de Lledó, el profesor J. Esteban señala tres centros de interés en la trayectoria de la hermenéutica de Lledó: en primer lugar, el pensamiento platónico, al que se acerca muchas veces con la presencia de Kant, como interlocutor; en segundo lugar, el lenguaje, analizado en la línea marcada por Humboldt y Gadamer y, como tercer punto de análisis, destaca el análisis de la temporalidad e historicidad del *lógos*. Es una excelente síntesis, comentada con detalle. Véase: ESTEBAN, J., «Emilio Lledó o el logos de la memoria», *o. c.*, pp. 816-818.

En otras palabras, la «filosofía abierta» de Lledó ha sido una constante profundización, una apertura crítica hacia el horizonte humano que fluye en las palabras racionales de la filosofía, tal como ésta nació y se expresó mediante el *lógos* griego. Por esto, frente a cualquier forma dogmática o sistemática del pensamiento, la filosofía de Lledó se presenta, no como un conjunto de respuestas definitivas, sino como un compromiso hermenéutico que busca el sentido de aquellas preguntas que, como Kant decía y Lledó ha repetido muchas veces, «no pueden rechazarse porque vienen de la misma naturaleza de la razón; pero no pueden responderse porque sobrepasan la misma capacidad de la razón»³.

LA MEMORIA Y EL RÍO DEL LENGUAJE

Es algo digno de notarse que la mayoría de los estudios sobre la hermenéutica filosófica de Lledó sitúa la «memoria» como punto central de su teoría de la interpretación⁴. La memoria es, para Lledó, la estructura ontológica de la subjetividad en la que se produce el fluir del tiempo, de la historicidad y del deseo, como bien ha destacado el profesor J. Esteban, que ha titulado su estudio más exhaustivo sobre el pensamiento de Lledó «filosofía de la memoria». Basten unas palabras de su conclusión para mostrar con precisión este acento especial en la memoria. Dice así:

Ese ser, que según Lledó, es memoria, se determina como subjetividad histórica; es decir, una subjetividad en la que la razón se inserta con la vida... Este hecho tiene su origen en que la consciencia ya no plantea su actividad exclusivamente desde la representación figurativa, sino desde la discursividad lingüística. El tiempo no se entiende únicamente como forma *a priori* de la sensibilidad o como múltiple potencialidad aglutinante y proyectiva de la experiencia sensible. El tiempo, desde esta perspectiva hermenéutica, se retiene, se ralentiza históricamente en la palabra, siendo el propio *lógos* quien marca la cadencia cronológica desde su *enérgeia*⁵.

Ciertamente la memoria ocupa ese lugar destacado que los intérpretes le atribuyen, pero es el lenguaje, el discurrir de las palabras y de las letras, el que le otorga ese relieve. A la memoria asocia generalmente Lledó la escritura. El lenguaje

3. LLEDÓ, E., *Palabras entrevistas. Treinta y siete conversaciones*, Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1997, p. 20.

4. Un breve repaso de los títulos e índices de las obras de Lledó bastaría para corroborar su preferencia por la memoria como vértice de sus textos. Así, vemos que ocupa el lugar prominente del título de dos de sus grandes libros: *La memoria del Lógos*, Madrid, Taurus, 1984 y *Memoria de la ética*, Madrid, Taurus, 1994. Y, aunque aparezca en el subtítulo, la memoria y su relación con la escritura es el contenido esencial de otra de sus obras más logradas: *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Barcelona, Crítica, 1992. Pero no menos importantes son los capítulos de otros escritos dedicados a la memoria, como «Memoria y escritura», en: *El silencio de la escritura*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, pp. 21-26 y «Ser memoria», en: *Palabras entrevistas, o. c.*, pp. 216-220.

5. ESTEBAN, J., *Emilio Lledó: una filosofía de la memoria, o. c.*, p. 278.

y, en especial el escrito, mantiene la memoria del pasado, que sustenta nuestro presente y abre la posibilidad del futuro. Lledó, en su breve y deslumbrante obra *El silencio de la escritura*, excelente ejercicio hermenéutico que glosa con originalidad el mito platónico de la escritura del final del *Fedro*, se enfrenta al problema fundamental de la sociedad contemporánea, que es, a su juicio, la comunicación. En unas sosegadas reflexiones sobre este ensayo, destaca Lledó que, en este mundo de la comunicación total, hay un exceso de mensajes del presente que dejan vacía la mente de los pasivos oyentes, que necesitan dialogar con el pasado y conocer el lenguaje que lo sostiene, para no desvanecerse ante las imágenes frías del presente. La verdadera tarea de la educación ha de consistir, según sus propias palabras, «en esa reincorporación de la memoria, del tiempo pasado convertido en escritura»⁶. Y sólo el lenguaje de la memoria —bien se entienda como memoria del *lógos* o como el *lógos* de la memoria— es capaz de constituir esa dinámica corriente del río de la experiencia y de la temporalidad que nos mantiene vivos y lúcidos frente a esta presión sofocante de la comunicación impersonal y total. He aquí sus precisas palabras:

La estructura de la vida humana se sustenta, en buena parte, sobre el pasado. Ser es ser memoria. Nuestro cuerpo, nuestra persona como sujeto personal e inconfundible, es lo que ha sido. El latido de cada presente no sólo se esfuma como gota del tiempo, sino que va creando y configurando nuestra propia consistencia, nuestra personalidad. De ahí la importancia que tiene el cultivo de un pasado que llega a nosotros a través de la escritura. Las letras son privilegiados testigos del tiempo, la eterna presencia de los textos. Ese inmenso horizonte de experiencia que constituye la escritura frente a la inmediata y efímera oralidad precisa hoy un ajuste más afinado para que la historia que nos ha precedido, esa maravillosa herencia de arte, de literatura, de filosofía, de historia, sirva de enseñanza, de estímulo, y sea capaz de enganchar a los hombres en nuevas formas de solidaridad y compañía⁷.

Esta concepción de la memoria reúne los tres vértices semánticos de la hermenéutica de Lledó que antes mencionamos: lenguaje, historia y sociedad⁸. Y creo adivinar que, en muchas ocasiones, al concebir la memoria como esa fluida textura que nos constituye discursivamente en el tiempo, Lledó tiene presente la imagen clásica del río de Heráclito. Porque tal vez la imagen más adecuada para describir la hermenéutica de Lledó sea la del río de Heráclito, que tantas veces ha glosado en sus escritos⁹. El río de Heráclito, corriente profunda del *lógos*, que encierra el

6. LLEDÓ, E., *Palabras entrevistas*, o. c., p. 218.

7. *Ibid.*, pp. 217-218.

8. Sin duda, con total acierto, éstas son las tres palabras que recoge el título del homenaje dedicado a Lledó y que contiene algunos estudios muy valiosos para entender su obra. Me refiero a VV.AA., *Historia, Lenguaje y Sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, ya citado en una nota anterior.

9. Heráclito ha sido uno de los primeros filósofos cuyos fragmentos han ejercido una notable fascinación para el profesor Lledó. Merece destacarse la importancia que adquiere como primer autor estudiado en su tesis doctoral (LLEDÓ, E., *El concepto Potesis en la Filosofía Griega. (Heráclito-Sofistas-Platón)*,

cauce común del lenguaje, de la memoria, del tiempo y de la sociedad, que termina por constituirse como solidaria manifestación de la naturaleza que gusta de ocultarse. El lenguaje, el *lógos* común al hombre y a la naturaleza, aparece en los aforismos de Heráclito no sólo como la palabra racional que es preciso escuchar en la interioridad del alma, sino la ley, la expresión humana de la comunicación social y el texto compartido por la comunidad, que funda la *pólis*, como lo rubricó Aristóteles, en su *Política*, dos siglos más tarde de la genial expresión del filósofo de Éfeso.

Justamente con ese río del tiempo abre Lledó uno de sus libros para mostrarnos que en él se encuentra una de las más poéticas metáforas de su hermenéutica. Sus palabras son éstas:

Fue una de las primeras imágenes del tiempo la de ese río de Heráclito, en el que no es posible bañarse dos veces, porque el agua es siempre distinta y porque somos distintos nosotros. El fluir del río iba paralelo a esa otra corriente interior que, a través del corazón, marcaba en sus latidos la presencia de la mismidad y la alteridad, de lo distinto y de lo idéntico... Pero ese movimiento de las cosas, de las hojas caídas, de los ríos fluyentes, de la juventud marchitada, llevaba consigo también un principio de permanencia. Cada mañana el sol volvía a descubrirse en la línea del horizonte y el número distinto de los días dejaba ver la repetición, la identidad o, al menos, la semejanza¹⁰.

La hermenéutica de Lledó realiza una asombrosa recreación de la interpretación platónica del río de Heráclito, tal como es presentada en el *Crátilo*¹¹ y en el *Teeteto*¹². En el primero de estos dos diálogos, Platón señala precisamente esa imposibilidad de bañarse dos veces en el mismo río, que se transforma en la imposibilidad de

Madrid, CSIC, 1961). Véanse también los dos breves, pero lúcidos análisis de algunos fragmentos de filósofo presocrático: LLEDÓ, E., «Heráclito y los poetas», *Revista de Filosofía*, 15 (1956), pp. 273-277 y «La lucha por la ley. (Heráclito, fragmento B-44)», en: *Athlon. Saturata Grammatica in honorem Francisci R. Adrados*, vol. II, Madrid, Gredos, 1987, pp. 575-586. Un análisis hermenéutico de los fragmentos de Heráclito y del carácter lingüístico de su *lógos* como anticipación del diálogo platónico puede verse en LLEDÓ, E., «El modelo filosófico griego al sesgo de la actualidad», en: *Actualización científica en filología griega*, Madrid, ICE, Universidad Complutense, 1984, pp. 685-703.

10. LLEDÓ, E., «El río del tiempo», en: LLEDÓ, E., *Días y Libros*, Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1994, p. 35.

11. Un estudio breve, pero interesante, de «esta primera piedra en el vasto edificio de la filosofía del lenguaje», que es el *Crátilo*, puede verse en LLEDÓ, E., *Filosofía y lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1970, pp. 20-27.

12. El texto fundamental para la interpretación posterior de Heráclito se halla en el *Crátilo* (402 a) «En algún lugar dice Heráclito que todo se mueve y nada permanece y, comparando las cosas con la corriente de un río, dice que no nos bañamos dos veces en el mismo río». En el *Teeteto* (152 d, 160 d y 180 c-d), llega a atribuir esta concepción dinámica y fluyente de todas las cosas tanto a Homero y Heráclito, como a Empédocles y Protágoras. La teoría del hombre como medida de las cosas y la identificación del conocimiento con la percepción sensible es el objeto central de Platón, quien considera que en el fondo del relativismo de Protágoras se halla la misma concepción fluida de lo real que afirman los textos de Heráclito.

bañarse incluso una sola, por la incesante fluidez tanto del río como del que se baña en él, pues ni al entrar ni al salir del baño son iguales ni el hombre ni el río. Ese flujo incesante, concluirá Platón al final del diálogo sobre el discípulo de Heráclito, hace imposible cualquier conocimiento de la realidad de las cosas, porque éste exige permanencia, tanto del sujeto, como del objeto conocido¹³.

Pero la interpretación de Lledó une al fluir del tiempo la repetición y la permanencia de los días y las estaciones, un movimiento y reposo, y transforma el río en un espejo líquido. El río del lenguaje, el espejo líquido de las palabras. Es espejo, porque presenta ante nuestros ojos una superficie que tiene la suficiente permanencia para en ella podamos mirarnos y mirar nuestro entorno, y es líquido, porque cada mirada, cada inmersión en la profundidad de su fluyente textura, nos permite ver algo distinto, sentirnos distintos, aunque seamos los mismos. Porque, desde la interpretación famosa de Aristóteles, en su obra *Del cielo*¹⁴, ya sabíamos que los primeros que filosofaron afirmaron la existencia de un elemento permanente del que nacen y fluyen las cosas. Pero Lledó nos ha hecho ver que esa realidad es el *lógos*, el río del tiempo y de la memoria que fluye en la escritura, que, según el conocido aforismo de Heráclito, no es sino un mismo camino que presenta direcciones opuestas para el caminante, un «camino hacia arriba y hacia abajo que es el mismo camino»¹⁵ o, mejor aún, un «camino recto y curvo que es uno y el mismo»¹⁶. El lenguaje y la memoria son los caminos móviles, como los ríos, a través de los cuales transitamos fluida y discursivamente de la interioridad de la consciencia al territorio común de la racionalidad compartida. El espacio de la memoria se transforma en tiempo que es, a la vez, fluidez de lo mismo o permanencia del ritmo acompasado de los movimientos del cielo y de los latidos del corazón, como bellamente expresa el comentario de Lledó que antes hemos citado.

13. El famoso argumento platónico a favor de la existencia de las ideas como objetos permanentes de un conocimiento inmutable es denominado por Aristóteles el «argumento de las ciencias», en un conocido pasaje de la *Metafísica* (I, 9, 990 b), en el que critica la existencia separada de las ideas platónicas. Allí señala Aristóteles que Platón considera la existencia de las ciencias una prueba de que existen sus objetos, que son permanentes y universales, como las ideas. Así dice que «de acuerdo con las argumentaciones que parten de la existencia de las ciencias, habrá Ideas de todas aquellas cosas de que hay ciencias». Argumento que no le parece convincente a Aristóteles.

14. Aristóteles introduce la primera afirmación de la unidad y lo permanente en la interpretación de Heráclito, al señalar que «los primeros que hablaron de la naturaleza dicen que todas las demás cosas se generan y fluyen, sin que haya nada firme, pero que sólo una cosa permanece, de la cual todas aquellas nacen por transformación: esto parece que quieren decir tanto Heráclito de Éfeso como muchos otros» (*Del Cielo*, III, 1, 298 b).

15. HERÁCLITO, *DK 22 B 60*. Aunque este fragmento ha sido interpretado generalmente en sentido cosmológico, entendiéndolo como camino hacia abajo la conversión del fuego en las cosas y como camino hacia arriba la vuelta de las cosas al fuego, creo que no debe descartarse la interpretación de este doble camino como la realización física de la escritura y de la lectura.

16. HERÁCLITO, *DK 22 B 59*. Este fragmento es sin duda la expresión metafórica del ejercicio de la escritura que consiste en trazar renglones rectos gracias a las perfectas curvas de las letras que los constituyen.

Pero la metáfora del río no la encuentra Lledó sólo en los fragmentos de Heráclito ni en las interpretaciones que Platón hace en el *Crátilo*. Lledó conoce palmo a palmo el territorio poético de la escritura platónica y no ha dejado de lado las tres brillantes metáforas platónicas sobre la memoria y el olvido que se hallan encerradas, como un valioso tesoro para un hermeneuta curioso, en las páginas del *Teeteto*.

La primera metáfora, la de la mente como una tablilla de cera¹⁷, ha sido glossada ampliamente por Lledó, que la ha relacionado con la más conocida del «libro del alma», que aparece en el *Filebo*, expresada con estas hermosas palabras:

Cuando la memoria coincide con la sensación, esta coincidencia y otros procesos interiores parecen como si fueran palabras que se escriben en nuestras almas, y cuando ese escribano que hay en nosotros escribe cosas verdaderas, de ello resulta coincidir en nosotros opinión verdadera y discursos verdaderos, mas cuando escribe cosas falsas, resulta lo contrario de la verdad¹⁸.

El libro del alma es moldeable y dúctil, como la cera. En ella, puede sin duda el fuego del discurso marcar sus formas de manera continua y fluyente como discurre el río de la memoria y del lenguaje. Nada mejor que recurrir a las mismas palabras de Lledó para entender el sentido profundo de esta metáfora del libro del alma, que comenta así:

Era posible la metáfora de un libro interior, de una escritura en el alma que suponía algo así como la tinta indeleble e invisible, que sólo hacía acto de presencia en

17. PLATÓN, *Teeteto* 191 c-191 e. El texto platónico, en el que Sócrates le explica a Teeteto la razón de la memoria y el olvido, dice así:

«SÓC. - Concédeme, pues, según el razonamiento, que hay en nuestras almas una tablilla de cera, la cual es mayor en unas personas y menor en otras, y cuya cera es más pura en unos casos y más impura en otros, de la misma manera que es más dura unas veces y más blanda otras, pero en algunos individuos tiene la consistencia adecuada.

TEET. - Te lo concedo.

SÓC. - Pues bien, digamos que es un don de Mnemosine, la madre de las Musas, y que, si queremos recordar algo que hayamos visto u oído o que hayamos pensado nosotros mismos, aplicando a esta cera las percepciones y pensamientos, los grabamos en ella, como si imprimiéramos el sello de un anillo. Lo que haya quedado grabado lo recordamos y lo sabemos mientras permanezca su imagen, pero lo que se borre o no haya llegado a grabarse lo olvidamos y no lo sabemos».

La fortuna de esta metáfora en la historia de la filosofía ha sido inmensa. Baste citar el clásico texto del *De anima* (III, 4, 430 a), en el que la marca del anillo se transforma en la escritura potencial de las formas en el alma, que no es sino una tablilla en la que nada está escrito. Y también los estoicos antiguos, como recoge Diógenes Laercio (VII, 45-47), vuelven a repetir la imagen del anillo y la cera. En toda la tradición empirista ha dejado una profunda huella esta metáfora, como bien puede verse en el muy conocido comentario de ORTEGA Y GASSET, J., «Las dos grandes metáforas», en: *El Espectador*, IV, Madrid, 1925, pp. 180 y ss.

18 Platón, *Filebo* 39 a. Esta metáfora del libro del alma en el que se escriben las palabras de la memoria es una de las más comentadas en los escritos de Lledó. No puede olvidarse que ella es la metáfora que sustenta el mito de la escritura del final del *Fedro*, cuya interpretación constituye la trama de *El silencio de la escritura* y *El surco del tiempo*, como comentaremos más adelante.

el momento en que pudiera resonar la doble y analógica perspectiva de un silencioso diálogo interior. Esa interioridad está constituida por tres elementos: silencio, memoria y tiempo¹⁹.

Tres elementos que conforman en armonía la callada música socrática, que el filósofo ha de trasladar de su soledad sonora al espacio orquestal de la *pólis*.

La segunda metáfora del *Teeteto* que Lledó recrea en su teoría de la interpretación del lenguaje como espejo líquido de la memoria es la del alma como pajarera. Una metáfora en la que el alma ya no es de cera, sino de aire. Es el nuevo mundo de la palabra, que dejó de ser forma grabada en la cera, escritura, para convertirse en palabra socrática, palabra hablada, una realidad aérea y volátil. El breve texto platónico dice así:

De la misma manera que antes disponíamos, en nuestras almas, esa especie de tablilla de cera, pongamos ahora en cada alma un palomar con toda clase de pájaros, unos en bandadas separadas de los demás, otros en pequeños grupos, y unos pocos, aislados, volando al azar entre los otros²⁰.

Sin duda alguna, esta bella metáfora platónica trajo a la mente de Lledó aquella paloma kantiana del pensamiento que vuela gracias al aire del lenguaje, como lo expresa en su ensayo sobre «el lenguaje y la interpretación filosófica». He aquí las palabras finales de este escrito:

En la introducción a la *Crítica de la razón pura* había expresado Kant, con un ejemplo célebre, el problema que, en un contexto muy diferente, ha motivado estas reflexiones: «La ligera paloma que en fácil vuelo corta el aire, sintiendo al par la resistencia que le ofrece, podría pensar que en un espacio sin aire volaría mejor». Pero ese aire es, precisamente, el que le permite el vuelo. Pues bien, el aire del pensamiento es el lenguaje²¹.

Platón mismo comenta su original imagen afirmando que los saberes que el alma alcanza son como aves que el hombre logra atrapar y tiene a su disposición en el interior del alma. Pero, en ocasiones, cuando no alcanza el saber verdadero, el alma olvida que en ella residen esas aves en bandadas y no encuentra las palabras que les den la libertad de volar. Y lo que sucede con la torpeza del pensamiento se da también cuando el hombre pretende expresar mediante palabras la realidad

19 LLEDÓ, E., *Las palabras en su espejo*, Madrid, Real Academia Española, 1994, p. 40.

20. PLATÓN, *Teeteto*, 197 d. A pesar de la interpretación de Cornford (*La teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires, 1968, pp. 129 y ss.), según el cual los pájaros y sus bandadas representan las ideas y sus relaciones, el mismo Platón se encarga de interpretar su propia metáfora, comparando los saberes con las aves y su posesión y cuidado, con el acierto en conseguir las palabras para expresar el verdadero conocimiento. Por este motivo, considero más ajustada al sentido del texto la interpretación de Lledó.

21. LLEDÓ, E., *Filosofía y lenguaje, o. c.*, pp. 114-115.

percibida, porque también las palabras son aves ligeras que transmiten por el cauce aéreo de la boca ese ser etéreo de las palabras que dicen lo que las cosas son.

Ahora no es el fuego, sino el aire, el elemento que sirve de vehículo de la memoria, y del fluir discursivo de las palabras. «Esta airosa imagen platónica —dice Lledó— alude al todavía misterioso suceso del espíritu humano que mueve y alienta, en su interior, ese microcosmos que nos constituye y cuya estructura y movimiento depende de la historia, de la sociedad en la que hemos nacido, de la educación, de la naturaleza»²². Porque el «espíritu» es otra enorme metáfora de la fluidez del aliento vital hecho lenguaje interior o, como una y otra vez cita Lledó, convertido en ese platónico «diálogo del alma consigo misma»²³. Un desdoblamiento de la intimidad que se mira en el espejo del discurso interior, de la autoconciencia y de la «reflexión».

La tercera metáfora del *Teeteto*, la del espejo líquido del agua, es la metáfora definitiva. Junto al fuego que moldea la cera y el aire que permite el vuelo de las aves del alma, queda aún el líquido elemento como imagen discursiva de la memoria y la temporalidad del lenguaje. Las palabras de Platón no pueden ser más poéticas:

Uno hace claro su pensamiento —dice Platón en el *Teeteto*— por medio de la voz que se articula en verbos y nombres, expresando así la opinión, en la corriente de la boca, como si fuera en un espejo o en el agua²⁴.

Las palabras que fluyen del caudal de la boca tienen una vida tan fluida como la del aliento del espíritu o la del fuego que imprime en la tablilla de cera los caracteres de las letras del lenguaje. Frente al concepto del pensamiento especulativo, que no es más que la mirada en «un espejo que reproduce, en un solo plano y en el espacio, sin relieve y sin vida, del cristal, la imagen de los ojos»²⁵, el oído percibe la voz como habla, transformando las estáticas imágenes del espejo espacial en ligeras aves que surcan el ámbito libre de la temporalidad. La especulación espacial de la vista se transforma en la corriente temporal del río del lenguaje. Por eso, concluye Lledó,

el paradigmático espejo de la escritura, donde se posan las palabras y los sutiles, monótonos, rasgos que las perfilan, espera también que nos pongamos ante la página, cuya presencia se altera con la nuestra porque es nuestro lenguaje, el río de nuestro discurso, nuestra percepción, nuestro tiempo de lector el que pone en ese espejo-página la voz de unas inconfundibles palabras. La supuesta finalidad de ese singular espejo es desaparecer como objeto y aparecer como espacio sonoro que alumbra al otro ser que mira²⁶.

22. LLEDÓ, E., *Las palabras en su espejo*, o. c., p. 26.

23. PLATÓN, *Sofista*, 263 e y *Teeteto*, 189 e.

24. LLEDÓ, E., *Las palabras en su espejo*, o. c., 46. La cita es de PLATÓN, *Teeteto*, 206 d.

25. LLEDÓ, E., *ibid.*

26. LLEDÓ, E., *ibid.*, pp. 46-47.

Ese espejo líquido, ese río de la memoria y del lenguaje nos permite el reconocimiento y el diálogo interior y silencioso y la posibilidad de comunicación con los demás ciudadanos, cuyo lenguaje ha de formar con el nuestro enormes bandadas de pájaros y un río de caudal inagotable.

EL LENGUAJE SIMBÓLICO DE LOS MITOS PLATÓNICOS

Una de las indudables aportaciones de la hermenéutica de Lledó ha sido la incesante tarea de abrir nuevos cauces en la interpretación de los textos platónicos. La apertura de una perspectiva más amplia en la visión del platonismo fue una de las tareas que se propuso Lledó, como puede desprenderse de su crítica al libro de Friedländer, hace ya casi medio siglo²⁷. Al final de esta reseña, Lledó se refiere al hecho de que la segunda edición del libro de Friedländer, que es la que comenta, haya podido despertar el mismo interés que suscitó la primera, treinta años antes, lo que habla de sus indudables méritos. Sin embargo, concluye Lledó,

ahí reside también la principal objeción de este tipo de estudios: el tradicionalismo, la monotonía en los trabajos sobre Platón, que después de un siglo de extraordinaria labor filológica, se repiten ininterrumpidamente, dentro de unos límites aún no franqueados, en espera de una obra verdaderamente nueva que arranque a nuestro filósofo del marco en el que convencionalmente se le encuadra y nos lo ponga en otra nueva perspectiva. Sin duda que están dados los presupuestos para esta tarea²⁸.

Parece todo un programa investigador y hermenéutico que Lledó ha cumplido generosamente²⁹. Tal vez el prólogo a su *La memoria del Logos* sea la mejor expresión de ese interés constante de Lledó por mantener viva la llama de la palabra platónica, de esa forma peculiar bajo la cual nunca más ha vuelto a presentarse la filosofía, la forma irrepetible del diálogo platónico. Él se propone, según lo reconoce, levantar la dura superficie de la tradición y transitar por el puente del lenguaje hasta la orilla en que se halla la filosofía platónica. Un puente tendido no sobre el río de Heráclito, sino sobre un río que, como dijo el poeta, «canta siempre el mismo verso, pero con distinta agua». Un agua llena de las preguntas platónicas, que son las nuestras. Así lo dice Lledó:

27. LLEDÓ, E., «Platón, según Friedländer», en: LLEDÓ, E., *Días y libros, o. c.*, pp. 279-283.

28. LLEDÓ, E., *ibid.*, p. 283.

29. Dejando a un lado los numerosos artículos que versan sobre temas platónicos y de su tesis doctoral, en la que ocupa una parte significativa, hay al menos tres libros de Lledó dedicados enteramente a Platón: *La memoria del Logos (Estudios sobre el Diálogo platónico)*, *El silencio de la escritura y El surco del tiempo (Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria)*. Sin duda el más atractivo estudio de la interpretación de Platón llevada a cabo por Lledó se encuentra en los capítulos «El platonismo hermenéutico» y «La orientación histórico-lingüística de la *dóxa*», en: ESTEBAN, J., *Emilio Lledó: Una filosofía de la memoria, o. c.*, pp. 105-136.

El puente del lenguaje nos permite transitar a otra orilla, separada de la nuestra sólo por un río en el que, contra el dicho de Heráclito, por mucho que fluya, siempre es la misma agua. Entre la orilla de Platón y la nuestra corren, pues, las mismas preguntas: ¿Cómo vivir? ¿Para qué pensar? ¿Cómo puede relacionarse la idea y la realidad? ¿Cómo se puede influir en los hombres para construir una ciudad justa? ¿Qué es sentir? ¿Qué es amar? ¿Cómo puede el lenguaje comunicar eso que se llama verdad?... ¿Puede la educación, la *paideía* mejorar a los hombres? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de una vida feliz? ¿Tiene sentido la palabra felicidad?³⁰.

Tras las preguntas platónicas se halla la expresión originaria de la situación intermedia e indigente del hombre. El carácter intermedio, el *metaxy* platónico, profundamente analizado antes por Gadamer y Friedländer³¹. El *lógos* platónico, en su dimensión dialógica y lingüística, se sitúa en ese territorio intermedio en que Platón sitúa a Eros, el puente entre la interioridad y la experiencia, el espacio mediador de la palabra, que habita, como el *daimon*, entre lo divino y lo humano, entre las ideas y sus apariencias.

Por ello, entre los muchos aspectos destacados de la interpretación platónica de Lledó, sobresale su constante ocupación con el lenguaje simbólico de los mitos. Y, entre ellos, hay tres que han merecido reiteradas lecturas y una permanente atención de Lledó: el mito de la anámnese, el mito de la caverna y el mito del nacimiento de la escritura.

El lenguaje de los mitos pertenece al mundo simbólico, cuyo horizonte ha descrito Lledó en uno de sus trabajos más originales³². Los mitos son relatos simbólicos que, mediante imágenes, generalmente dinámicas y dramáticas, cuentan hechos legendarios de personajes extraordinarios como dioses o héroes, en un lenguaje poético que permite su recuerdo. El *mythos* es palabra, discurso, conversación, proverbio, e incluso palabra meramente pensada y no pronunciada, en el sentido de plan o proyecto. También puede entenderse como «el suceso poetizado, el relato de una historia inventada»³³.

El mito es un relato, expresado en el lenguaje oral de la poesía, creado de forma anónima, por una sociedad oral, que lo confía a la memoria para que pueda ser salvado como fuente de educación para el futuro. Los viejos mitos de Homero y Hesíodo son el lenguaje simbólico que relata la actuación memorable y paradigmática de unas figuras extraordinarias que vivieron en un tiempo prestigioso y esencial. Por eso los mitos viven en el país de la memoria.

30. LLEDÓ, E., *La memoria del Logos*, o. c., pp. 10.

31. Véase concretamente ESTEBAN, J., «La potencialidad del *metaxy* platónico en la filosofía hermenéutica del logos», en: *Estudios filosóficos*, nº 122, vol. XLIII (1994), pp. 120-144. Y FRIEDLÄNDER, P., «La función del *metaxy*», en: FRIEDLÄNDER, P., *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*, trad. S. González Escudero, Madrid, Tecnos, pp. 56-58.

32. «El horizonte de las formas simbólicas», en: LLEDÓ, E., *Lenguaje e historia*, Barcelona, Ariel, 1978, pp. 13-39.

33. Así lo recoge PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder, 1984, pp. 15-16.

Pero a Lledó no le interesan tanto los mitos tradicionales de la filosofía, cuanto las geniales creaciones poéticas que son los mitos platónicos. Estos relatos poéticos, llenos de sugerencias imaginativas, en los que se representa la verdad de forma casi pictórica, lejos de la rigurosa geometría del *lógos*. Lledó se aleja de las interpretaciones religiosas, como la de Pieper, o retórico-pedagógicas, como la de Schleiermacher, presentando una visión hermenéutica que explora toda la riqueza de contenidos del mito platónico. Tal vez lo que más haya destacado Lledó haya sido ese carácter poético y simbólico de los mitos platónicos, cuya riqueza expresiva los convierte en un lenguaje abierto a múltiples interpretaciones.

Según Lledó, el mito platónico

es un sistema gratuito de imágenes, de relaciones que no existen más que en el lenguaje. Sin embargo, esa existencia absoluta, a la que no se corresponderá realidad alguna, sólo tiene sentido por el paralelismo de su significación. El mito tiene que descargar sus alusiones en otro sistema conceptual que reduce su información hasta alcanzar el nivel del *lógos*. El hombre se ve, entonces, coherentemente reflejado en esta simbología que se le dirige, y en la que reconoce los esquemas de su comportamiento o el pasaje ante el que se desatan sus deseos. En el fondo, la narración mítica quiere decirnos cómo somos, qué esperamos bajo el manto de aquello que se nos presenta como lo que imaginamos³⁴.

Los mitos platónicos también se hallan inmersos en el río del lenguaje, pero son como remansos de la impetuosa corriente del diálogo. Sin embargo, ellos nos presentan, con el lenguaje de la imaginación, el inmenso espejo de la memoria y el deseo, que constituyen lo que somos, según la interpretación poética de Lledó. Por ello, no hay dogmas ni certezas en el mito. Como había señalado ya Frutiger, en su clásico mito sobre los mitos platónicos, «hemos de considerar mítico —además de los relatos netamente legendarios, pero con exclusión de las alegorías— todo aquello que el filósofo expone, sea de forma simbólica, sea al margen de la ciencia y sin ayuda de la dialéctica, es decir, como una probabilidad, no como una certeza»³⁵.

La textura del mito es la de la indagación de lo que somos, de la investigación socrática que conduce a la mayéutica, la misma esencia del preguntar platónico. Por eso,

los mitos —dice Lledó— recogen un maravilloso estadio de la religión griega, en donde se manifiesta su lenguaje sin clase sacerdotal que lo administre... Los mitos flotan sin amarras en el mar del lenguaje platónico. No hay nadie que pueda monopolizar su interpretación... No tienen verdad ni la pretenden... Por eso, su verdad consistió en su maravillosa expresión de libertad³⁶.

34. LLEDÓ, E., *La memoria del Logos, o. c.*, pp. 101-102.

35. FRUTIGER, P., *Les mythes de Platon*, París, Alcan, 1930, p. 37.

36. LLEDÓ, E., *La memoria del Logos, o. c.*, pp. 107.

Y en este lenguaje simbólico y libre, en el que no hay respuestas, sino eternas preguntas, se halla, a juicio de Lledó, el pensamiento más original de Platón. Un Platón distinto al de la terminología y el escolasticismo al uso, un Platón que nos presenta el saber de las cosas humanas, que siempre es un saber intermedio, que necesita un símbolo para atisbar lo verdadero.

Porque el mito es una especie de *lógos*, de relato o palabra, pero llena de imágenes sugestivas, poéticas, encantadoras y persuasivas, en las que se encuentra lo inteligible bajo el ropaje de lo sensible. Hay, pues, saber en el mito, pero no por medio de rigurosos conceptos, sino por medio de lo verosímil, de un camino intermedio entre la *dóxa* y la *epistémē*. Su ámbito es lo que llama Platón la opinión verdadera, la *dóxa alethés* o *dóxa orthé*. La verosimilitud es algo más que opinión, más que conjetura o creencia, pero no alcanza la certeza de la ciencia. Es el mundo intermedio de lo imaginativo, del lenguaje, del *metaxy*, que sirve de puente entre lo sensible y lo inteligible. Creo que Lledó comparte la hermosa definición del mito de Olimpiodoro³⁷ (*Comm. In Gorg.*, 73) que dice: *Mythos esti lógos pseudés eikonídsōn alétheian*. El mito es un lenguaje poético que simboliza la verdad.

Pero la verdad de Platón, como nos la presenta la hermenéutica de Lledó, no son las proposiciones científicas rotundas y definitivas, ni el inmutable mundo de las ideas, separado por el abismo insalvable de las inconsistentes apariencias. La verdad al alcance del hombre se halla en ese mundo intermedio de la recta opinión, que salva las apariencias, el tiempo y la memoria en la síntesis del mito. Así concluye Lledó:

Estas cuestiones inevitables: destino, muerte, felicidad, justicia, amor se entretajan en la materia de los mitos. No hay ciencia que pueda levantar todavía, ante ellas, la ceñida lectura de una semántica que, como la vida, es inagotable. Los «jardines de letras» dice Platón, hay que plantarlos para la «edad del olvido» (*Fedro*, 276 d), para cuando haya que atesorar «medios de recordar». Los mitos traen, pues, a la memoria los eternos problemas de los hombres, las eternas preguntas que, aunque sin respuesta, dan sentido y contenido a la existencia³⁸.

El mismo testimonio de Platón confirma esta interpretación de sus mitos. Así, en la *República*³⁹, dice que toda su teoría de la justicia y de la educación está presentada en un «relato en forma de mito» e incluso con relación al Estado ideal dice que está mitologizando, es decir, presentando la verdad por medio de imágenes⁴⁰.

37. OLIMPIODORO, *Comm. In Gorg.*, 73. Un excelente comentario de esta interpretación del mito se halla en el libro de ROMANO, F., *Logos e mythos nella Psicologia di Platone*, Padova, CEDAM, 1964.

38. LLEDÓ, E., *La memoria del Logos*, o. c., p. 108.

39. PLATÓN, *Rep.*, II, 376 d: «Vamos a suponer —dice Sócrates— que educamos a esos hombres como si tuviéramos tiempo suficiente para contar mitos».

40. PLATÓN, *Rep.*, VI, 501 e. Habla Platón de que no cesarán los males de los ciudadanos hasta que no gobiernen los filósofos en la ciudad que «hemos forjado mediante imágenes».

El mito relata, pues, lo verosímil, aquello que, por su naturaleza, no puede expresarse en rigurosos conceptos dialécticos, como la cosmología del *Timeo*, que el mismo Platón justifica así:

Si aportamos razonamientos que no ceden a ningún otro en verosimilitud, hay que felicitarnos por ello, recordando que yo, el que habla, y vosotros que juzgáis, no somos más que hombres, de manera que en estas materias nos basta aceptar una narración verosímil y no debemos buscar más⁴¹.

El mito es la nueva retórica platónica, frente a la embaucadora palabrería de los sofistas. Es un discurso que encanta, porque se dirige no sólo al alma racional, sino también a las otras partes del alma. Es emotivo y persuasivo. Es la nueva poesía platónica, que ha echado de su ciudad de palabras a la vieja poesía mimética de Homero, porque éste, como ya había denunciado Jenófanes, no presentaba imágenes de la verdadera vida divina, sino imitaciones demasiado humanas de dioses poco imitables. Pero los mitos platónicos son imágenes de la verdad, de esa única verdad que el hombre puede alcanzar porque se halla en la frontera de lo humano con lo divino.

Como señala el inicio del mito de Prometeo, mito y *lógos* son caminos complementarios e inseparables. Pero el mito es más agradable, más persuasivo si se sabe contar con la maestría poética y musical de Platón. El mito es la narración más plausible sobre aquellas realidades que el hombre no puede alcanzar con certeza. Es la creación poética que incita a correr el riesgo de imaginar la verdad.

Al final del *Gorgias*, cuando Sócrates describe el juicio tras la muerte, le dice a Calicles:

Escucha, entonces, como se suele decir, un relato muy bello, que pienso que considerarás una fábula, pero que yo considero un discurso verdadero. Como verdad, pues, te presentaré las cosas que voy a decirte⁴².

En el *Fedón*, tras narrar con amplitud la geografía del más allá, dice Sócrates:

Es preciso que el hombre sensato se haga a sí mismo el encantamiento con estas creencias: y es justamente por esto que yo prolongo mi mito⁴³.

Y concluye con aquellas hermosas palabras:

Ciertamente sostener que las cosas son verdaderamente así como las he expuesto no se corresponde con un hombre que tenga buen sentido. Pero sostener que esto o alguna cosa semejante a ésta debe acontecer con nuestras almas y con sus moradas,

41. PLATÓN, *Timeo*, 29 d. Es aceptado, desde los comentaristas antiguos, que todo el *Timeo* es un inmenso mito, como no puede ser de otra manera para quien niega que pueda haber ciencia del mundo sensible.

42. PLATÓN, *Gorgias*, 523 a.

43. PLATÓN, *Fedón*, 114 d.

desde el momento en que el alma ha resultado ser inmortal, esto me parece que conviene y vale la pena arriesgarse a creerlo, porque el riesgo es hermoso⁴⁴.

En este caso el riesgo de creer en la inmortalidad del alma no es un salto al vacío, puesto que todo el diálogo ha consistido en presentar argumentos sobre ella mediante el *lógos*.

Los mitos son, pues, imágenes poéticas, persuasivas, llenas de la musicalidad de la palabra oral de Sócrates, en las que se nos incita a buscar una verdad al alcance de nuestras limitadas posibilidades humanas. «Es difícil, amigo mío —dice el extranjero a Sócrates—, hacer comprensibles las cosas superiores sin un modelo sensible. Nos ocurre como al que en el sueño lo ha sabido todo y cuando despierta ya no sabe nada»⁴⁵. Y el modelo que usa Platón son los mitos, imágenes que simbolizan las primeras letras que el niño aprende y a partir de las cuales llegará a leerlo todo, no sin un duro esfuerzo y entrenamiento. Porque lo bello es difícil. Y —concluye el extranjero su razonamiento— lo mismo que los niños reconocen más fácilmente las letras que les son ya familiares y llegan poco a poco, por comparación, a descifrar las otras, igualmente en los problemas oscuros, un ejemplo concreto —*parádeigma*— escogido en razón de su analogía con tal concepto, facilita el estudio y permite alcanzar una recta opinión (*alethés dóxa*)⁴⁶.

Estos textos platónicos no hacen sino corroborar ese carácter de símbolo, de mediación entre la mente y la experiencia que tiene siempre el lenguaje de los mitos.

Pero Lledó no se contenta con presentar esta teoría hermenéutica, sino que hace interesantes aplicaciones a mitos muy conocidos de Platón. Mencionamos antes tres de los que se ha ocupado en distintas obras: el mito de la anámnesis, el de la caverna y el del nacimiento de la escritura.

Respecto a la interpretación de la anámnesis platónica, es indudable que Lledó ha seguido a Gadamer a cierta distancia⁴⁷. Hay, al menos, dos importantes textos de Lledó sobre la anámnesis, uno, que pertenece a los primeros años de su andadura hermenéutica⁴⁸ y el segundo, que apareció veinte años después, dentro de la «Introducción General» a los *Diálogos* de Platón⁴⁹. Puesto que las variaciones existentes entre ambos textos no son significativas, me limitaré a hacer un comentario general.

44. PLATÓN, *ibid.*

45. PLATÓN, *Político*, 277 d.

46. PLATÓN, *Político*, 278 b.

47. Véase el atinado estudio de esta influencia en ESTEBAN, J., *Emilio Lledó: Una filosofía de la memoria*, o. c., pp. 124-126.

48. LLEDÓ, E., «La anámnesis dialéctica en Platón», *Emérita*, tomo XXIX, fascículo 2º (1961), pp. 219-239. Fue incluido posteriormente en *La memoria del Logos* y de esta publicación tomaremos las citas.

49. LLEDÓ, E., «El espacio mental», en: PLATÓN, *Diálogos*, I, Madrid, Gredos, 1981, pp. 75-91. Y recogido en *La memoria del Logos*, o. c., pp. 76-88, por donde citaremos. También son fundamentales para comprender la interpretación de la anámnesis, dos capítulos de este último libro citado, el que se titula «La memoria del Logos» (pp. 119-139) y el más breve «El fundamento de la “anámnesis” en el *Menón*» (pp. 197-201).

Lo primero que cabe destacar en la interpretación de este tema mítico de la anámnesis es que Lledó, siguiendo en este punto a Gadamer, se aparta de cualquier interpretación religiosa o metafísica, para presentarnos una inteligente y fundada interpretación dialéctica y lingüística de la anámnesis. Porque es precisamente el espacio intermedio del lenguaje el ámbito de la memoria y del recuerdo.

Según Gadamer el carácter lingüístico de la anámnesis constituye el punto central del platonismo. He aquí sus palabras: «Nos encontramos aquí ante el motivo central del platonismo. En su doctrina de la anámnesis Platón piensa la representación mítica de la rememoración juntamente con el camino de su dialéctica, que busca la verdad del ser en los *logoi*, esto es, en la idealidad del lenguaje»⁵⁰. Y este mismo sentido dialéctico, que supone un conocimiento que avanza desde la memoria del pasado hasta la búsqueda de la verdad del ser en el lenguaje, constituye el punto central de la interpretación de Lledó. Así lo manifiestan sus propias palabras, en las que describe los pasos dialécticos de este rememorar que aprende de lo hallado el sentido de lo que ha de buscar:

Lo característico de la anámnesis —dice Lledó— no es que sea, de alguna manera, apropiación de un saber establecido y firme, ni siquiera actualización de conocimientos que yacen olvidados en nuestra conciencia. El *manthánein*, que compone con el *dseteîn* la definición de la anámnesis, es fruto de una actividad continuada y está condicionado, en su esencia, por el *dseteîn*. Si falta esta actividad investigadora, que va creando dialécticamente su objeto, pierde sentido y ámbito el saber⁵¹.

En realidad, la anámnesis consiste en un interrogar constante, como el que pone en práctica Sócrates con el esclavo de Menón, pero no para que éste alcance un saber definitivo y apodíctico, sino para que aprenda a buscar en su diálogo interior y con la colaboración de cualquier interlocutor. Por eso el aprender es recordar lo sabido y, por medio de ello, alcanzar lo no sabido, gracias a la fluidez del diálogo.

En consecuencia, sólo en el lenguaje podemos aprenderlo todo. Más aún, en el lenguaje lo sabemos todo, porque en él vivimos y somos, ya que él nos convierte en buscadores de la verdad del ser, que existe sin duda, pero que sólo vamos atisbando en la dialéctica incesante del río del lenguaje. Creo que Lledó ha sabido iluminar este simbólico mito de la anámnesis al hacernos ver que es el lenguaje el lugar de la reminiscencia y, a partir de ella, el impulso de una nueva búsqueda. La pregunta esclarecedora de la anámnesis del *Menón* es, como ha repetido Lledó, la pregunta que abre la conversación con el esclavo: «¿Es griego y habla griego?»⁵², porque la lengua es el domino preexistente al esclavo y a Sócrates, el cauce de sentido de toda conversación y de todo diálogo que busque el saber.

50. GADAMER, H.-G., *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. A. Agud y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 158-159.

51. LLEDÓ, E., *La memoria del Logos, o. c.*, pp. 133.

52. PLATÓN, *Menón*, 82 b.

En conclusión, creo que esta interpretación del mito de la anámnesis que, como todo mito platónico no es sino lenguaje simbólico cargado de significaciones, es una coherente aplicación de la teoría hermenéutica de Lledó, que venimos comentando.

Otro mito al que Lledó ha aplicado su metodología hermenéutica ha sido el mito de la caverna⁵³. El mismo Lledó reconoce que este mito destaca entre las más famosas páginas de mitos y símbolos, porque sus metáforas e imágenes siguen vivas como en el día en que Platón imaginó esta caverna única en la historia humana. Sin embargo, por esa inagotable sugerencia de los textos simbólicos clásicos, que nunca terminan de decir lo que quieren decir, Lledó afirma —y lo demuestra— que aún es posible descubrir esa riqueza inagotable de sentidos que encierra el misterio del mito.

Después de describir el escenario, los personajes y el rodaje de esta película de acción, cuyo guión original es de Platón, Lledó lleva a cabo la adaptación del guión original y presenta al menos ocho versiones o lecturas que nos hacen no ya lectores sino protagonistas de la acción. Nos ofrece, primero, su lectura antropológica, pues el mismo Sócrates afirma que aquellos prisioneros son iguales que nosotros. Y, así, la vida es como una prisión, un nacer sin libertad en una sociedad, en un lenguaje y en una sociedad heredada, de la que no resulta fácil salir, porque hay siempre personajes ausentes que mantienen el fuego interesado que proyecta imágenes atractivas, pero engañosas, que nos impiden distinguir los ecos de las voces y el sueño de la realidad. La vida es sueño, engaño y apariencia, porque hay engañadores que mantienen la farsa.

Pero hay también otro personaje ausente que es Sócrates, el que nos libera de las ataduras de lo aprendido sin crítica, el que nos enseña a buscar más allá de las sombras de la ignorancia, el que nos convierte al mundo de la luz y nos enseña que la verdad no es más que la rectitud de la mirada que, vuelta hacia el mundo de arriba, logra ver las cosas en el espejo de las aguas, después las contempla en sí mismas y, tras descubrir de noche el ritmo armonioso de los astros y escuchar la música de las esferas, alcanza la visión del Bien, del sol que ilumina a todo hombre que es capaz de desearlo. El hombre es «memoria y deseo», como dijo el poeta.

Maravilloso símbolo de lo intermedio este prisionero que alcanza la libertad. Porque hay una lectura ética, ya que es preciso abandonar la comodidad y la costumbre de la vida sin reflexión y hay que realizar el compromiso de buscar la verdad y la justicia para volver, según la lectura política, al interior de la caverna, de la *pólis*, para curar los maltrechos ojos de los compañeros. Si el *eros* le lleva a buscar la luz y el bien, es *philia* quien le guía en su vuelta para rescatar a sus compañeros⁵⁴. El viaje de regreso es la meta de todo el ascenso. Es una inversión

53. LLEDÓ, E., «Lecturas de un mito filosófico», *Resurgimiento. (Revista de pensamiento y Estética)*, 1 (1980), pp. 77-89. Incluido, como primer capítulo de *La memoria del Logos, o. c.*, pp. 15-33, con el título de «El prisionero de la caverna».

54. El análisis de *philia* es muy importante en la obra de Lledó. Le importa tanto desde el ámbito de la necesidad humana de la comunicación («Philia y Logos», en: LLEDÓ, E., *El silencio de la escritura*,

de la odisea, porque el alma regresa a la llanura de la Verdad, que jamás poeta alguno podrá cantar como se merece, pero no para quedarse allí contemplando, en una estéril especulación sin compromiso con la *pólis*, sino para volver de nuevo a la arena de la lucha por la justicia en la comunidad.

Hay una lectura pedagógica, otra social, hay también una lectura estética y hasta otra trágica. El mismo Platón nos ofreció su lectura epistemológica. Tan grande es la sucesión de imágenes y metáforas que no hay seguramente un texto en el que pueda demostrarse con mayor eficacia la tarea hermenéutica.

Esta enorme riqueza hermenéutica que Lledó nos descubre en el mito viene a mostrarnos las posibilidades y los límites de la interpretación. El lenguaje simbólico del mito transforma también las palabras en un espejo líquido, en un espejo en el que nuestra imagen es diversa y tan llena de colores y matices que una superficie estática y pulida jamás la podría reflejar. La enorme riqueza de los textos platónicos nos incita a seguir dialogando con ellos, porque son el mejor espejo para mirarnos, es decir, para practicar la reflexión.

LA MÚSICA CALLADA DE LA ESCRITURA

El mito de Theuth y Thamus, que relata de forma poética y enigmática el nacimiento de la escritura, ha sido el texto más comentado por Lledó. Al menos dos libros están dedicados a su interpretación y su presencia se descubre en la mayoría de las páginas del resto de sus escritos. Y hay razones para esta especial atención, porque el *Fedro*, como reiteradamente ha señalado Gadamer⁵⁵, es un texto que anticipa, en algunos puntos, la hermenéutica moderna. Y el mismo Lledó reconoce que en este diálogo platónico se halla el primer planteamiento de los problemas de la escritura y de su temporalidad. Dice así: «Tal vez sea en el origen de nuestra tradición filosófica, en el *Fedro* platónico y en el famoso mito de las letras... donde se plantea por primera vez y en distintos niveles el problema de la escritura, de su temporalidad y de su posibilidad de comunicación»⁵⁶.

Sin duda ésta es la razón por la que ha sido la obra platónica más comentada por Lledó. Su frecuente trato con ella le ha llevado a realizar una excelente traducción, que va precedida de una adecuada introducción y unas notas precisas⁵⁷.

o. c., pp. 17-21), como en el marco de la comunidad afectiva, que une al autor con su obra y al autor con el lector (LLEDÓ, E., *El surco del tiempo*, o. c., pp. 210-217). También es interesante el análisis del tratamiento aristotélico de la amistad en LLEDÓ, E., *Memoria de la ética*, Madrid, Taurus, pp. 107-113. Un estudio filológico y semántico del término se halla en LLEDÓ, E., *Lenguaje e historia*, o. c., pp. 111-121.

55. Véase, por ejemplo, sus pertinentes acotaciones en GADAMER, H.-G., *Verdad y Método*, o. c., pp. 439-447.

56. LLEDÓ, E., *El silencio de la escritura*, o. c., pp. 113.

57. PLATÓN, *Fedro*, traducción, introducción y notas de E. Lledó, en PLATÓN, *Diálogos, III, Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos, 1986, pp. 289-413. La introducción ha sido incluida también en LLEDÓ, E., *La memoria del Logos*, o. c., pp. 220-230. Citaremos por este último texto.

El *Fedro* es una de las cumbres no sólo de la filosofía platónica, sino de toda la cultura occidental. Pero, como señala Lledó, es una obra sorprendente y paradójica por la estructura, por la difícil conjunción de los temas que trata y por el no menos problemático planteamiento de las relaciones de la memoria, la escritura y la oralidad. Como apunta Lledó,

la belleza de los mitos que en él se narran, la fuerza de sus imágenes han quedado plasmadas en páginas inolvidables. Un diálogo que nos habla, entre otras cosas, del pálido reflejo que es la escritura cuando pretende alentar la verdadera memoria, ha logrado, precisamente, a través de las letras, resistir al tiempo y al olvido⁵⁸.

Un diálogo en el que Platón presenta las reglas que ha de cumplir todo discurso, que ha de tener cabeza, cuerpo y extremidades, como un organismo vivo, parece estar compuesto de elementos «difícilmente conjugables». Como es conocido, los tres temas fundamentales del diálogo son el amor, el alma y la retórica, aunque en el ámbito de esta última hay que señalar como punto central las relaciones de la memoria con la escritura y la oralidad.

La estructura formal del diálogo es muy semejante a la de casi todos los demás. Es una pieza teatral con un breve prólogo, un primer acto que comprende tres discursos sobre el amor, un intermedio, que es el poético mito de las cigarras, y una segunda parte, en la que el diálogo de Fedro y Sócrates gira en torno a las relaciones de la retórica con la dialéctica, para finalizar con un hermoso epílogo, que es el mito de la escritura y su relación de inferioridad con la oralidad.

Lledó ha llamado la atención sobre algunos detalles muy significativos para una teoría hermenéutica. El primero se refiere al sublime tono poético que recorre todo el diálogo. Una poesía que se manifiesta en los tres grandes mitos que aparecen en la obra: el mito del carro alado, el de las cigarras y el de la escritura. Platón no sólo teoriza sobre la retórica y la escritura, sino que la aplica con total coherencia en el texto. Sócrates dialoga con Fedro, un poeta. Y, puesto que conoce el alma de su interlocutor, se sirve de la poesía de los mitos para lograr su persuasión. Una poesía que alcanza también a la naturaleza. Como se ha destacado, es éste el único diálogo en que Sócrates, por su amor a las letras, sale de Atenas y acepta compartir una jornada campestre junto a Fedro en un lugar ameno, descrito con toda la inspiración poética de Platón. Y, finalmente, también en sus discursos sobre el amor, especialmente en el segundo discurso de Sócrates, alcanza Platón la cima de la poesía. El río del lenguaje platónico se desborda en la descripción de este amor alado, que incita al hombre a elevarse hasta contemplar el esplendor de la belleza en la llanura de la verdad. Así lo comenta Lledó:

La teología y ontología expuestas por Platón van entrelazadas con uno de sus más espléndidos mitos en donde sus personajes son el alma y el destino, el amor, el

58. LLEDÓ, E., *La memoria del Logos*, o. c., pp. 220.

mundo de las ideas, los símbolos que plasman, en sus dioses, los sueños de los hombres, las contradicciones entre el egoísmo y la entrega, entre la pasión y la razón. La tensión entre el cuerpo que pesa y el alma que aspira, corre paralelamente a esa «visión» que sigue viva a través del recuerdo (*anámnesis*) de lo visto, y ese otro mundo que el lenguaje ha ido construyendo, en el que también aparece el eco de la realidad que, más allá de la curva de los cielos, lo es plenamente⁵⁹.

Pero el tema más atractivo para Lledó, sobre el que ha girado toda su preocupación hermenéutica, es el del nacimiento de las letras y la escritura, según el sorprendente mito de Theuth y Thamus que, según sus propias palabras, «es, efectivamente, un diálogo dentro del diálogo, que encierra en su “redondez” la esencia misma del platonismo como fenómeno literario»⁶⁰.

Hay, al menos, tres planteamientos diferentes de las relaciones entre oralidad y escritura. El primero, siguiendo los pasos de Havelock⁶¹ y Ong⁶², se enfrenta a estas relaciones desde la perspectiva de la tecnología de la comunicación. Según este planteamiento, con los sofistas y Platón, tuvo lugar la más decisiva revolución de la cultura occidental que consistió en el paso de la cultura oral, desde Homero hasta la tragedia, a la escritura, que inaugura un nuevo modo de pensamiento, más abstracto y menos mimético y repetitivo que el de la oralidad poética. Desde esta perspectiva, el final del *Fedro*, en el que Platón considera la escritura como un medio inferior a la oralidad, supone una actitud de retaguardia, seguramente por su desconocimiento de las nuevas posibilidades que ofrecía la nueva tecnología. Creo que Lledó, que conoce y cita la obra de Havelock, ha dejado de lado este horizonte de interpretación, tal vez porque hay una contradicción evidente en la tesis fuerte de esta posición al mantener que el mejor escritor griego no apreciaba el valor de la escritura. Más bien, podemos afirmar que hay una historia de la literatura, entre otras razones, porque Platón escribió sus *Diálogos* y, especialmente, el *Fedro*, en el que Platón toma una posición definida ante los que se presentaban y eran considerados como maestros de la escritura, es decir, los retóricos, con Lisias a la cabeza, que era tenido por muchos «el mayor escritor del momento»⁶³. De una manera provocativa y, según la acostumbrada puesta en escena dramática, Platón demuestra estar por encima de esos presuntos maestros y hasta ser el mayor de los escritores de su tiempo, tanto de hecho, como de derecho.

59. LLEDÓ, E., *ibid.*, pp. 225-226.

60. LLEDÓ, E., *ibid.*, p. 228.

61. HAVELOCK, E. A., *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994. Este libro, escrito en 1963, fue el inicio de los planteamientos de la escritura platónica desde la perspectiva de la tecnología de la comunicación. Pero ha tenido su culminación en HAVELOCK, E. A., *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Barcelona, Paidós, 1996.

62. ONG, W. J., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, FCE, 1999. Recorrido general por las últimas publicaciones de tecnología de la comunicación.

63. PLATÓN, *Fedro*, 228 a.

Demuestra que es el mejor de hecho ya en el primer acto del diálogo, que constituye un certamen de discursos. Hace que Fedro lea el discurso sobre *éros* escrito por Lisias e, inmediatamente después, hace pronunciar a Sócrates un primer discurso que sostiene la misma tesis errada de Lisias, pero que presenta un orden lógico en la exposición del asunto y, para terminar este primer acto del drama, hace pronunciar a Sócrates un segundo discurso sobre el mismo tema, que es perfecto tanto en la forma como en el contenido, alcanzando una de las más altas cumbres del arte literario universal. Y demuestra también ser el mejor conocedor del arte de la retórica, presentando en la segunda parte del *Fedro* las normas del arte de escribir discursos. Y el *Fedro* en su totalidad es una demostración práctica y eficaz de ese arte de la escritura que da la inmortalidad a los que saben cultivarlo como Platón, porque «cuando un orador o un rey, después de haber alcanzado el poder de un Licurgo o de un Solón o de un Darío, se convierte, en la ciudad, en un inmortal escritor de discursos, ¿no se consideraría tal vez igual a un dios mientras aún está vivo, y no pensaría de él esto mismo la posteridad, al contemplar sus escritos?»⁶⁴.

La segunda perspectiva en el análisis de las relaciones de la escritura con la oralidad es la de los defensores de «las doctrinas no escritas» de Platón⁶⁵. Especialmente Reale⁶⁶ ha mantenido que los textos de los diálogos platónicos sólo pueden ser plenamente entendidos a la luz de la enseñanza oral de Platón en la Academia. Una enseñanza, conocida por algunas alusiones de Aristóteles a doctrinas que no aparecen en los *Diálogos* y la tradición indirecta de comentaristas que parafrasean estas alusiones, como Aristóxeno, Filópono, Alejandro de Afrodisia o Simplicio. La enseñanza esotérica de Platón comprendía la teoría de los Principios —el Uno y la Díada indefinida— de los que provienen las ideas. Lo que supone que debemos leer los textos platónicos a la luz difusa de una enseñanza oral que apenas podemos imaginar. El texto, vehículo esencial de la hermenéutica, pierde toda su autonomía y su sentido queda prendido de unos supuestos principios esotéricos de difícil comprobación.

Es indudable que el llamado *excursus* de la *Carta VII*⁶⁷ y el mito de Theuth y Thamus⁶⁸ nos hablan del valor superior y de la seriedad e importancia de la oralidad y de la indefensión y orfandad de la escritura, pero una rigurosa hermenéutica no puede restar valor al texto de los diálogos platónicos, ni puede dejar de lado la autonomía de la lectura. Y ésta es la opción metodológica que Lledó ha seguido

64. PLATÓN, *Fedro*, 258 b-c.

65. Una completa muestra de las diferentes posiciones respecto a las «doctrinas no escritas» aparece en *Méthexis*, VI, 1993, dedicado íntegramente al tema, con artículos de los principales defensores del Platón «esotérico», como H. Krämer, T. A. Szlezak y G. Reale.

66. Véase REALE, G., *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001, pp. 125-149.

67. PLATÓN, *Carta VII*, 340 b-345 c.

68. PLATÓN, *Fedro*, 274 b-278 e.

en sus diversas lecturas del mito final del *Fedro*, una estricta interpretación filosófica de las relaciones de la oralidad y la escritura.

El mito cuenta una historia conocida «de oídas», según la cual, en el lejano Egipto, el dios Theuth le entrega al rey Thamus algunas de sus artes, como la geometría y la astronomía, el juego de damas y el de dados, «y, sobre todo, las letras».

Y dijo Theuth: «Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría». Pero él dijo: «¡Oh artificiosísimo Theuth! A unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué daño o provecho aporta para los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos»⁶⁹.

Frente a lo que ha sostenido Havelock, Platón es aquí plenamente consciente de la diferencia entre una sociedad dominada por la comunicación oral y el tiempo histórico en que nace la escritura. Como ha destacado Lledó, la diferencia reside en la aplicación de la memoria. Cuando el saber y la educación han de ser comunicados por medio de la palabra hablada exclusivamente, la memoria ha de ser el medio de conservación de la forma de vida de una sociedad. Pero la conservación y prolongación de la palabra se hace difícil y se distorsiona con facilidad. Mas la escritura prolonga el tiempo del mensaje, aunque ya no exige la necesidad de conservarlo en la memoria de cada individuo. Y así las letras producen olvido, porque son ellas las portadoras del sentido de la tradición. En esto consiste el paso revolucionario de la tecnología de la oralidad a la de la escritura, que Platón entendió perfectamente y sobre ello presenta la lúcida y poética reflexión del relato mítico.

Hay, pues, una aparente contradicción en la naturaleza misma de la escritura. Fue inventada para hacer a los hombres más memoriosos, pero los torna olvidadizos. Ésta es la primera interpretación de las letras que el mismo mito nos regala, es la interpretación a primera vista del rey Thamus, quien prosigue desgranando los terribles defectos de las letras, con estas palabras:

No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad⁷⁰.

69. PLATÓN, *Fedro*, 274 e-275 a.

70. PLATÓN, *Fedro*, 275 a-b.

Como reiteradamente ha destacado Lledó, la vida de la palabra que fluye de los labios al oído del interlocutor es efímera y fugaz. La escritura pretende ser un remedio, un fármaco para guardar en la memoria esa vida de las palabras, pero Thamus considera que son sólo una sabiduría aparente, un falso remedio, porque sólo puede guardarse en las tablillas del alma aquel saber que brota de la interioridad del *lógos*, no el que llega desde fuera, desde la exterioridad de unos caracteres fríos y estáticos, que sólo pueden ser una ayuda para el que ya sabe, un simple recordatorio, no un saber verdadero.

Y esa apariencia de sabiduría se debe a su aparente elocuencia, pues parecen hablar, pero guardan el más altivo silencio. He aquí las palabras de Sócrates, que es ahora el nuevo intérprete:

Es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa⁷¹.

Aquí está el punto más débil de las letras, el que las convierte en espejo opaco que no permite la mirada reflexiva. Los textos no tienen voz, ni vida, porque no está su padre para responder por ellos. Mientras la palabra hablada es un río que circula, al ritmo de los latidos del corazón y de la vida del que habla y del que escucha, la escritura no es más que naturaleza muerta, una pintura de figuras sin vida que son los caracteres impresos en la página. Por eso, dicen siempre lo mismo, porque no dicen nada. Y no pueden escoger el interlocutor inteligente con el que establecer vínculos de afecto y amistad, sino que ruedan por doquier con las piedras de un río que no discurre por su cauce adecuado.

No hay, al parecer, unas palabras más negativas sobre la escritura en toda la obra platónica, ni en toda la literatura universal. Y, sin embargo, como certeramente señala Lledó, son palabras escritas las que producen en nosotros esa sensación, palabras que no nos producen la impresión de guardar un silencio altivo, sino que nos hacen pensar, nos provocan la reflexión, llevándonos a mirarnos en el espejo fluido de nuestro propio *lógos*. Porque hay una escritura capaz de sembrar la verdad en el alma del que aprende, un discurso vivo que, como también indica Sócrates, «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»⁷².

Es fácil pensar que Platón contrapone aquí la oralidad a la escritura. Pero lo bello es difícil. La genial inversión en la interpretación del sentido aparente del mito que realiza Lledó le lleva a una de las grandes aportaciones de la hermenéutica:

71. PLATÓN, *Fedro*, 275 d-e.

72. PLATÓN, *Fedro*, 276 a.

el descubrimiento del lector. Así podemos leerlo, entre otros muchos textos, en estas palabras:

El *lógos* no tiene sentido si no se convierte en diálogo. Esta conversación supone que el tiempo de la escritura, la supuesta inmovilidad de esa semántica aplastada en el espacio de la letra, sólo se reanima y vive en el tiempo de cada intérprete, en la temporalidad viva de una existencia condicionada por la educación, por la biografía, por la particular historia. El verdadero contexto de la escritura es, efectivamente, el lector⁷³.

El texto escrito libera la memoria de la inmediatez de la oralidad y la prolonga hasta el tiempo del lector. Platón recobra la sublime metáfora del «libro del alma» para hacernos entender que el sentido de lo dicho en el texto permanece en el silencio de la escritura exterior de la página, hasta que alcanza un diálogo vivo con el alma del intérprete, del lector, cuya fusión de horizonte con el autor hace brotar el río de la comunicación. Si la palabra viva sólo puede salvar, a duras penas, su efímera presencia en la memoria del que escucha, las letras, esa pintura en apariencia silenciosa e inerte, permiten una memoria histórica y fluida, como el mismo río del lenguaje.

La hermenéutica de Lledó transforma la orfandad de la escritura, el silencio del lenguaje, en el fértil surco del tiempo que recorre el río del lenguaje desde la experiencia y la vida del autor hasta la asombrada mirada del lector. En el alma del lector, del que sabe leer para aprender a ver y a conocerse mejor, en esa pajarera vacía es donde vuelan libres las aves del espíritu y donde se siembra esa semilla inmortal que da felicidad a quien descubre que los textos filosóficos, como los platónicos, no encierran sino las preguntas que el lector mismo lleva escondidas en el alma:

¿Cómo vivir? ¿Para qué pensar? ¿Cómo relacionar la idea con la realidad? ¿Qué es sentir? ¿Qué es amor? ¿Cómo puede el lenguaje comunicar eso que se llama verdad?... ¿Tiene sentido la palabra felicidad?⁷⁴.

Entre la orilla del autor y la del lector, a través del puente de la interpretación, fluye ese río del *lógos* que convierte la filosofía de la memoria en un constante diálogo en el tiempo. La figura inmutable de las silenciosas letras se transforma en la tinta indeleble e invisible que se imprime en el libro interior del alma del que escucha la voz que habla en el texto. Una voz que está hecha, como dice Lledó, de «silencio, memoria y escritura»⁷⁵. Tres elementos que conforman en armonía la callada música socrática.

El silencio de la escritura se hace tiempo y memoria viva en la interpretación del lector. Y aquí reside la última y sorprendente metáfora que Lledó ha creado

73. LLEDÓ, E., *El silencio de la escritura*, o. c., pp. 25-26.

74. LLEDÓ, E., *La memoria del Logos*, o. c., pp. 10.

75. LLEDÓ, E., *Las palabras en su espejo*, Madrid, Real Academia Española, 1994, p. 40.

para unir, como en un símbolo, la naturaleza auditiva y visual de la comprensión hermenéutica. Porque, desde sus primeras investigaciones, Lledó siempre ha destacado la íntima conexión de palabras e ideas, filología y filosofía, escucha y visión. En uno de sus estudios sobre el origen de la filosofía y de las palabras con las que nació, explica con claridad el significado del término *synesis*⁷⁶. Su significado es «comprender por el oído». Por este motivo es el término técnico que significa la escucha del *lógos* en Heráclito. Y es, según Gadamer, «la palabra griega que significa el comprender y la comprensión»⁷⁷. Porque comprender un texto es prestarle voz a su silencio y escuchar lo que nos dice, según el sentido que le dio Heráclito a la escucha del *lógos*, una síntesis de opuestos que se reúnen para formar, como los tonos altos y bajos de la música, una «armonía invisible que es mejor que la visible»⁷⁸. Porque la vista nos descubre el río de la letras como un espejo pulido y quieto, aunque, si acercamos el oído, logramos escuchar el rumor de su imparable corriente.

El espejo de la página nos permite mirar y ver las letras y escuchar en ellas el discurrir de nuestra propia vida y el argumento de otra historia, con la que entramos en contacto gracias a la prolongación de la memoria y del tiempo que la escritura ha logrado salvar del olvido. La música callada de las letras ha ensanchado el horizonte de la vista. O, mejor, como dice Lledó,

podemos ver el mundo y seguir siendo hombres gracias al único, verdadero, invento que nos sacó de la animalidad, el lenguaje de las palabras; de esos mínimos impulsos auditivos —la voz— u ópticos —las letras— que, sin embargo, ensanchaban hasta el infinito nuestra capacidad de ver, nuestra posibilidad de oír. Y lo ensanchaban porque al incorporarse a nuestro ánimo lo llenaban especulativamente —y un espejo es luz y memoria— de un modo abstracto que no servía únicamente para entendernos con los otros sino, como resultado de ese entendimiento, para entendernos con nosotros mismos⁷⁹.

Ésta es la transformación hermenéutica del mito platónico de la escritura. Es la conversión de sus lejanas letras, silenciosas, en voz viva y fluida, gracias a la atenta escucha de su música callada. La paradójica naturaleza de la escritura es convertirse en una «visión de oídas», como la que tenía Don Quijote de su ideal Dulcinea, como nos dice Lledó:

76. LLEDÓ, E., *Lenguaje e historia*, o. c., pp. 107-109.

77. GADAMER, H.-G., «La hermenéutica como teoría y práctica», en: *Verdad y Método*, II, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 305. Gadamer muestra el significado moral que este término adquiere en la ética aristotélica.

78. HERÁCLITO, DK 22 B 54. El mismo Heráclito señala su preferencia por la vista y el oído para alcanzar el saber del *lógos*, aunque éste es, ante todo, palabra que se escucha para comprender su sentido y vivir de acuerdo con ella. Así podemos leerlo en otros dos fragmentos: «De cuantas cosas hay, vista, audición, aprendizaje, a ellas prefiero» (DK 22 B 55) y «El comprender es la suprema perfección, y la suprema sabiduría es hablar y obrar según la naturaleza, escuchando su voz» (DK 22 B 112).

79. LLEDÓ, E., *Las palabras en su espejo*, o. c., p. 75.

El mundo de la escritura es la paradójica visión de un mundo de oídas. La visión de las letras es una asombrosa confusión de sentidos, una visión, efectivamente de oídas. La estructura de los signos escritos, la silenciosa articulación de su grafía, nos lleva al territorio de una voz cuyo pleno sonido nunca alcanzaremos a oír totalmente; pero que deja la posibilidad de oír el nuestro, de oír nuestra propia voz, ante el espejo compartido de las palabras⁸⁰.

El río del lenguaje es un espejo líquido en el que no sólo nos miramos para vernos sino para escuchar el rumor de otras palabras que nos ayudan a sentir nuestro propio discurso interior. La escritura, como la palabra hablada, también nos habla.

El oído, dice Lledó, percibe la voz como habla, como articulación sonora cuyos engarces, en los precisos ámbitos de libertad que los modula, dejan fluir, en el tiempo de la mente, ese espejo líquido de la representación. Por eso el paradigmático espejo de la escritura, donde se posan las palabras y los sutiles, monótonos, rasgos que las perfilan, espera también que nos pongamos ante la página, cuya presencia se altera con la nuestra porque es nuestro lenguaje, el río de nuestro discurso, nuestra percepción, nuestro tiempo de lector el que pone en ese espejo-página la voz de unas inconfundibles palabras⁸¹.

La hermenéutica filosófica de Lledó ha sido, sin duda, el cauce abierto por el que hemos aprendido a mirarnos en el espejo líquido de las palabras de Platón.

80. LLEDÓ, E., *ibid.*, p. 76.

81. LLEDÓ, E., *ibid.*, pp. 46-47.