

Cuatro lecturas de un texto fundador[1]

por Yves Jeanneret

Yves Jeanneret es profesor en la Universidad de Avignon y miembro del laboratorio de investigación Culture et communication. Sus áreas de estudio son la circulación de saberes, la escritura, las transformaciones mediáticas y la epistemología de las ciencias sociales. Este texto es un capítulo de uno de sus libros en el que analiza la relación entre el soporte y la generación de conocimiento en sus dimensiones simbólicas y cognitivas.

Este primer capítulo experimenta lo que Bertold Brecht llamaba la *distanciación*, que consiste en destruir la evidencia aparente de los objetos para comprenderlos.

Estamos demasiado próximos de los objetos que intentamos examinar, cuando hablamos de tecnologías de la información. No es extraño que éstos nos engloben en un plano imaginario: nuestro vocabulario nos traiciona al hablar de “esfera” y “espacio” e incluso de “inmersión”.

De allí la idea de tomar distancia: otro cambio técnico, otra época, otros horizontes culturales, otro cuerpo de controversias. De esta forma, en la brecha, serán más fácilmente visibles y expresables las diferencias que el discurso ambiente borra. De esta forma, podemos esperar adoptar un lenguaje un poco desplazado para intentar interrogar la actualidad. Esta elección corresponde evidentemente a la convicción de que las ciencias de la información y la comunicación pueden ser solamente ciencias de lo contemporáneo. En efecto, como todas las ciencias humanas dignas de ese nombre, solo pueden comprender lo actual examinando el pasado.

Así es una perspectiva histórica la que nos guía, y no un proyecto historiográfico alejado de nuestro propósito y de nuestro alcance. La distancia temporal permite, más allá de las figuras de la innovación técnica, adoptar una mirada y un lenguaje, fundados en algunas preocupaciones y algunas relaciones esenciales. Se trata de establecer, gracias a la distancia histórica y a los efectos de abstracción que ella suscita, una serie de distinciones a partir de las cuales nos proponemos “descomprimir” de alguna manera el discurso actual sobre la sociedad de la información: pensar las relaciones entre los fenómenos de complejidad diferente sin reducirlos. No se trata de hacer prueba de conocimiento histórico sino más bien de pensar, con la distancia de la historia, lo que está en juego hoy día.

Muchos temas históricos permitirían hacer este trabajo. Los estudios de los historiadores sobre la biblioteca de Alejandría, o sobre el proyecto de los enciclopedistas, muestran lo que significa coleccionar y difundir los saberes. Las controversias que marcaron la historia y la sociología del libro y la lectura nos brindan una guía teórica preciosa para abordar la cuestión de los nuevos escritos y más generalmente la de la apropiación de los objetos culturales. El análisis de los discursos sobre el telégrafo como transmisión del pensamiento pone en evidencia las permanencias y las mutaciones

de un deseo de transparencia. Todos esos estudios se subentienden en cada página del presente libro, en el cual serán evocados.

Pero en nuestro desarrollo metodológico hay que elegir para avanzar rápido, para encontrar un único punto de apoyo. Un extracto del *Fedro* de Platón discute la primera de las invenciones con las que las redes actuales son periódicamente comparadas: la escritura. El mérito esencial de este diálogo filosófico es su extrema densidad, que aparece en la lectura del texto y que ha sido subrayada por la abundante serie de interpretaciones a las que el texto, comentado incesantemente, ha dado lugar.

El *Fedro* es evidentemente un documento poco fiable sobre los orígenes de la escritura. No es la ocasión de realizar un paralelo precipitado, como los que hemos encontrado, entre las invenciones. Es un ejemplo particularmente rico y emblemático de la manera en que pueden representarse las relaciones entre una innovación técnica y la difusión de las culturas. Discute, en un marco ideológico definido, muchas cuestiones relativas a la inscripción material de los saberes, o más bien de los trazos y fuentes del saber. Sin embargo, un juicio *a posteriori* sobre la importancia de una invención que hereda, pero que no comprende que es parte de la historia, la filosofía griega está en una posición análoga a los autores que comentan actualmente el desarrollo de las redes informáticas: esto no significa que discursos sean equivalentes (incluso si las retóricas a veces se repiten); pero más que entender este primer discurso, podemos señalar lo que otros suponen.

Es decir, que el comentario de este texto lo trata abiertamente como un pretexto: se trata de servirse de esta lectura de alguna manera recurrente (lectura de un texto antiguo, lectura de sus reescrituras) para leer lo que ocurre actualmente.

El extracto citado aparece al final del *Fedro*, consagrado en gran parte a una crítica de la retórica. Cuando el joven Fedro que frecuenta diferentes maestros del pensamiento, encuentra a Sócrates, tiene bajo el brazo un pergamino enrollado que contenía un discurso escrito: un texto escrito por un *logógrafo* (que podríamos traducir por escritor de discurso). Esta práctica, que permite que uno pueda hacer escribir un discurso por un hábil orador que luego leerá como si lo hubiera escrito, pertenece típicamente a un cierto régimen de relaciones entre lo escrito y lo oral, donde es particularmente esencial saber hablar en público (en la asamblea, en el tribunal, en el banquete, en el diálogo). Es este recurso al escrito en un universo de *retórica* que suscita la discusión final, sobre las condiciones en las cuales es conveniente escribir. Para abordar este tema, Sócrates utiliza el recurso del relato mítico relativo a la invención de la escritura, o más bien, a la difusión de esta invención sobre cuya naturaleza y causa no se debate. Sócrates decide enfrentar dos dioses egipcios, Teuth, inventor de la escritura, y Thamus, rey de los dioses. Presentamos dos extractos del texto^[2], a los que el lector tendrá interés de remitirse *in extenso*:

El diálogo entre Teuth y Thamus:

“El rey Thamus reinaba entonces en todo aquel país, y habitaba la gran ciudad del alto Egipto, que los griegos llaman Tebas egipcia, y que está, bajo la protección del Dios que ellos llaman (Thamus) Ammon. Teuth se presentó al rey y le manifestó las artes que había inventado, y le dijo lo conveniente que era extenderlas entre los egipcios. El rey le preguntó de qué utilidad sería cada una de ellas, y Teuth le fue explicando en detalle los usos de cada una; y según que las explicaciones le parecían más o menos satisfactorias, Thamus aprobaba o desaprobaba. Dícese que el rey alegó al inventor, en cada uno de los inventos, muchas razones en pro y en contra, que sería largo enumerar. Cuando llegaron a la escritura: “¡Oh rey!, le dijo Teuth, esta invención hará a los egipcios más sabios y servirá a su memoria; he descubierto un remedio (*phármakon*) contra la dificultad de aprender y retener”. “Ingenioso Teuth, respondió el rey, el genio que inventa las artes no está en el caso que la sabiduría que aprecia las ventajas y las desventajas que deben resultar de su aplicación.

Padre de la escritura y entusiasmado con tu invención, le atribuyes todo lo contrario de sus efectos verdaderos. Ella no producirá sino el olvido en las almas de los que la conozcan, haciéndoles despreciar la memoria (*mnéme*); fiados en este auxilio extraño abandonarán a caracteres materiales el cuidado de conservar los recuerdos (*hypomnésis*), cuyo rastro habrá perdido su espíritu. Tú no has encontrado un medio de cultivar la memoria, sino de despertar reminiscencias; y das a tus discípulos la sombra de la ciencia y no la ciencia misma. Porque, cuando vean que pueden aprender muchas cosas sin maestros, se tendrán ya por sabios, y no serán más que ignorantes, en su mayor parte, y falsos sabios insoportables en el comercio de la vida.”

Un extracto de la argumentación de Sócrates sobre los riesgos de la escritura:

“Este es, mi querido Fedro, el inconveniente, así de la escritura como de la pintura; las producciones de este último arte parecen vivas, pero interrogadlas, y veréis que guardan un grave silencio. Lo mismo sucede con los discursos escritos (*logoi*); al oírlos o leerlos creéis que piensan; pero pedidles alguna explicación sobre el objeto que contienen y os responden siempre la misma cosa. Lo que una vez está escrito rueda de mano en mano, pasando de los que entienden la materia a aquellos para quienes no ha sido escrita la obra, y no sabiendo, por consiguiente, ni con quién debe hablar, ni con quién debe callarse. Si un escrito se ve insultado o despreciado injustamente, tiene siempre necesidad del socorro de su padre; porque por sí mismo es incapaz de rechazar los ataques y de defenderse.”

Vamos a considerar cuatro lecturas posibles de este texto. Estas lecturas sucesivas constituyen puntos de vista que pueden sostenerse sobre el problema que debatimos. Como resultado de esta lectura, habremos constituido de alguna manera un vocabulario y “hecho el pleno” de las preguntas que podemos hacer sobre los objetos y las prácticas contemporáneas: lo que dará material para los próximos capítulos del libro.

No hay evidentemente una verdadera lectura del texto, *a fortiori* de un texto como el de Platón, que puede sonar diferente de la forma en que sonaba hace veinticinco en Atenas, hace dos siglos para los filólogos o hace treinta años en el seno de una crítica de la filosofía occidental. Cada una de las cuatro lecturas propuestas será estudiada en la perspectiva de lo que pueda aportar a nuestra investigación.

- En primer lugar, haremos el inventario de las diversas direcciones en las que se compromete la discusión del problema en Platón, y lo que revela una temática tal sobre la importancia y la complejidad de las relaciones entre soportes de inscripción y dinámicas culturales.

- La segunda lectura consiste en “deconstruir” la controversia, en lugar de tomar partido. A partir de un análisis crítico de los términos en los que la cuestión se presenta, manifiesta los presupuestos y los límites de la aproximación propuesta de la escritura.

- Más allá de esta crítica, el texto platónico conserva un interés específico, que la tercera lectura problemática, intentará delimitar. Se tratará de entender cómo se objeta la pretensión de Teuth y por qué está contestación nos concierne hoy día.

- Finalmente, la última lectura propuesta jugará de alguna manera el juego del desajuste, confrontando el texto de Platón a la riqueza de las formas de la escritura propiamente dicha: una riqueza que el análisis platónico no tiene en cuenta, y que es, sin embargo, decisiva para una discusión de las relaciones entre técnica y cultura. Comprenderlo nos conducirá inevitablemente a medir la imprecisión de la idea de “tecnología de la información” e incluso a abandonar esta expresión.

La primera lectura evalúa la reflexión platónica, la segunda exhibe sus presupuestos, la tercera la

compara con la actualidad y la cuarta la confronta con sus carencias. Ninguna de estas lecturas es obviamente la *verdadera*; ninguna borra la precedente ni la siguiente. Estas relecturas sucesivas de un texto fundador serán la plataforma de una aproximación crítica de las relaciones entre objetos técnicos y prácticas culturales.

1. Temática: inscripciones materiales y valores culturales

Es útil hacer abstracción, en un primer tiempo y por método, del juicio de valor sobre la escritura, para observar lo que el texto nos dice y lo que ésta puede cambiar.

El tema al que el pasaje de *Fedro* está consagrado está bastante próximo del tema del que tanto se ocupa nuestra sociedad. Podemos formularlo, de manera anacrónica, en los siguientes términos: *¿la invención de un nuevo procedimiento técnico, que permite una forma inédita de inscripción material de las producciones culturales, suscita un progreso de las prácticas culturales mismas?* Tal es, en efecto, bajo su forma más esencial, lo que se supone en los discursos sobre las tecnologías de la información. Contra las respuestas precipitadas a esta cuestión, la lectura obligatoria del diálogo platónico nos permite medir la considerable extensión del problema y localizar las múltiples implicaciones.

Se trata de mostrar el estatus de este tipo particular de objetos fabricados que tienen la propiedad de introducir una mediación entre los hombres en la producción y la participación cultural, y de permitir la inscripción material de las producciones. Resumiremos los principales aspectos de esta cuestión tal como aparecen en el diálogo.

La confrontación entre Teuth y Thamus interroga lo que parece evidente, el poder benéfico de una tal innovación. El primero presenta la inscripción como un modo de incrementar el acceso al saber; el otro prevé que este trazo artificial va a alejar a los hombres del cultivo de su propio espíritu.

Pero el problema no atañe solamente a una psicología del conocimiento. Si la cuestión merece ser discutida tan intensamente, es porque se refiere al proyecto de una cultura colectiva, y no a individuos aislados: sola esta dimensión social de la participación define el procedimiento técnico de la escritura como un hecho cultural. Para uno de los protagonistas del diálogo, la invención, desde que está disponible, debe ser difundida; el otro teme distribuir las obras a públicos incapaces de apropiárselas verdaderamente. En materia de difusión de ideas, una “ardiente obligación” se opone de alguna manera a un “principio de precaución”; pero esta oposición se asienta sobre un acuerdo más profundo, que consiste en abordar la inscripción como un medio para pensar las relaciones entre saber y sociedad. Y esta discusión prueba que si la relación a un objeto de “memoria” es vivida individualmente, la actitud individual se comprende únicamente en el seno de una economía social de los saberes.

Este debate encierra alguna actualidad, si uno hace el esfuerzo de trasladar los términos: por un lado, se afirma el carácter determinante de una invención técnica para la cultura; por otro, se mantiene enérgicamente la distinción entre creación material de objetos y la producción de ideas. Lo que está esencialmente en discusión, es la relación entre los objetos materiales y las capacidades intelectuales: en términos voluntariamente anacrónicos, se trata de decidir si podemos decir que las tecnologías son inteligentes. Si es el caso, puede haber un elixir (una poción mágica, un dopaje) de las facultades. La respuesta de Platón (delegada sucesivamente en Sócrates y después en el rey Thamus) es negativa, y eso es lo que determina su reticencia frente a los poderes de la escritura.

Sin duda la oposición actual entre los que anuncian que las redes dan nacimiento a un nuevo universo cultural, la “cibercultura” y los que se oponen al acceso a los recursos informáticos y la

aptitud para hacer un uso ilustrado, es quizás una reescritura sorprendente del cara a cara entre el Teuth y el Thamus de Platón: lo que muestra, me parece, que los discursos sobre los medios tienen una historia. Al mismo tiempo, vemos que los términos de este enfrentamiento están en Platón, estrictamente ligados a un estado histórico, y a la cultura material de los objetos y de los valores intelectuales: el del dominio incontestado de la palabra oral, de la que los sofistas son la encarnación, que cede progresivamente el lugar a un régimen particular de la palabra escrita (una suerte de oxímoron, resumido en el término *logo-grafia*) en el cual la filosofía será el modelo y las “religiones del libro” el triunfo. En otras palabras, la alternativa aquí propuesta solo puede ser resuelta desde el punto de vista de una cierta cultura de los medios; no tiene solución en sí misma.

Pero ésta es sin duda la perspicacia mayor de Platón: la discusión de los poderes de un artefacto cultural concierne ante todo a lo que se llama aquí “memoria”, es decir, la fuerza de inscripción y de determinación de los objetos culturales propia a tal o tal soporte material de la cultura. Lo escrito es, ante todo, un soporte de la duración. Sobre estas características, Teuth el entusiasta y Thamus el desconfiado están de acuerdo. El primero defiende la escritura por la misma razón que el otro la condena: se trata de lo podría llamarse la exterioridad de los objetos escritos frente al soporte estrictamente biológico de la palabra y, más extensamente, de la vida. Un mediólogo diría a propósito de este tema que la escritura no pertenece a la comunicación sino a la transmisión.

La discusión tiene pues un objeto a la vez material e intelectual, que supera ampliamente las propiedades específicas de la escritura: se trata de las condiciones en las cuales los objetos culturales pueden durar, llegar a ser documentos, servir de “monumento” intelectual para una sociedad, pero más allá de las capacidades vivientes de los individuos. La controversia sobre el medio escrito cristaliza una cosa que la supera: concepciones opuestas de la perennidad de los saberes en el seno de una sociedad. Debemos reconocer que Platón tiene el mérito de haber distinguido esta cuestión y de haberla formulado con una precisión particular. Sin duda, como se verá más adelante, la oposición entre exterior e interior es muy esquemática en ese diálogo; ella tiene, no obstante, el mérito de subrayar la importancia decisiva de la creación de formas culturales de exterioridad, de dispositivos mediáticos capaces de modificar las propiedades temporales y espaciales de la comunicación.

No es excesivo decir que en el principio esencial de la teoría de McLuhan sobre los medios como prótesis del cuerpo humano y, en consecuencia, las teorías actuales del multimedia como nuevo espacio sensorial, fueron ya formuladas, de manera sucinta, por la filosofía de Platón. Pero solo la dimensión de inscripción y de perennidad de la escritura es tomada en consideración (en detrimento de su técnica misma y de las transformaciones que impone a los mensajes). Escritura significa; “inscripción material de mensajes” e incluso más simplemente: “registro”. No hay gran cosa para cambiar en la argumentación filosófica de Thamus en una discusión para el grabador. Es por eso, además, que la escritura es empleada metafóricamente, porque la memoria biológica de los hombres se denomina aquí: “la escritura del alma”, lo que significa: *registro psíquico*.

Vamos a volver sobre esta concepción reductora del medio, que solo considera sus propiedades de registro, pues es uno de los grandes malentendidos a discutir en este libro.

Pero si se tiene en cuenta el medio solo en su función de registro, el interés del diálogo reside en el planteo de los efectos del cambio en toda su amplitud, muestra que el objeto técnico (incluso definido como máquina de registro) no puede ser simplemente un instrumento neutro. En efecto, frente a la afirmación de que los hombres no tendrán ni memoria ni saber, el diálogo muestra que se trata de hecho de *otro* tipo de saber. Lejos de “dopar” solamente la cultura construida en un cierto tipo de diálogo oral, la escritura conserva la sustancia (que se propone transmitir) modificando fundamentalmente la condición, los resortes y la dinámica. Podemos estar de acuerdo con Teuth o con Thamus, pero debemos reconocer, me parece, que la diferencia introducida por la escritura plantea problemas esenciales. El corto texto de Platón muestra:

- *Las consecuencias epistemológicas y cognitivas de un cambio en el sistema de memoria*: los nuevos soportes documentarios imponen una nueva manera de producir saberes, de trabajar, de evaluar y de admitir las ideas (uno no exige la misma cosa de sí en una sociedad donde existe la escritura que en una sociedad donde no existe).

- *La dimensión práctica de los intercambios intelectuales*: el espacio físico y el ritmo temporal de la comunicación, su marco social se modifican (los objetos culturales conocen otro tipo de difusión, y, por ende, tocan públicos diferentes en condiciones de interpretación diferentes).

- *La dinámica del desarrollo de las prácticas culturales*: los valores culturales se ven afectados por esos datos prácticos: no reconocemos, criticamos o legitimamos el mismo tipo de objetos culturales en una cultura del intercambio directo y en una cultura del trazo, las relaciones entre autor y lector, los poderes ejercidos por uno y otro en los circuitos de saber, son profundamente diferentes.

Todo esto deberá ser matizado, precisado y enriquecido. Pero la presencia de esta problemática en Platón muestra que la cuestión discutida en el presente libro, la de la dimensión propiamente cultural y cognitiva de los objetos materiales, no ha nacido con los medios contemporáneos.

Al mismo tiempo, es necesario reconocer que el enfoque mismo del problema por parte de Platón, por más lúcido que sea, está marcado por un conjunto de representaciones ideológicas de esos fenómenos ligados a la sociedad en la cual la discusión tiene lugar, dicho de otra manera, esta epistemología, esta pragmática de la comunicación y esta sociología cultural no están solamente descritas en el *Fedro*, ellas están *inscriptas* en la manera en que el texto platónico plantea el problema. Remarquemos algunos ejemplos.

- El punto de partido del análisis, el rollo del logógrafo, pertenece plenamente a una cultura cuyas formas legítimas son orales, donde, por ejemplo, el texto escrito está concebido para ser leído en voz alta: la escritura, lejos de considerarse de manera simétrica a la palabra como un medio frente a otro medio, es una forma de transcripción de la que se discute sus virtudes y defectos. En otro marco histórico, bajo la misma denominación de “escritura”, se discutiría sobre otro objeto. El texto de Platón manifiesta, por su concepción misma, que un medio no es nunca considerado en sí mismo, sino en el marco de una economía de las relaciones *entre* los medios, ligada a una concepción determinada de la cultura, lo que llamaremos una *economía intermediática*. Veremos el interés de situar las redes informáticas en la misma perspectiva intermediática, de nunca razonar en términos de simple traspaso de una “mediosfera” a otra.

- Por otra parte, hay un desfase significativo entre la pregunta general hecha por Teuth (la memoria y el saber de los hombres) y el razonamiento particular de Thamus (el control que un autor puede tener de su discurso). Este desfase da testimonio de una cierta concepción de lo que es una obra y la apropiación de una obra, concepción en la cual la presencia de un pensamiento autoral es puesta como condición radical de la cultura. Este desplazamiento nos recuerda que una *ideología de la difusión cultural* (aunque sea esotérica) puede ser la única capaz de juzgar lo que la descripción de los dispositivos manifiestan: podemos reivindicar otra ideología que la de Platón, pero no es posible no tener una ideología de la cultura y no hay entonces juicio no ideológico sobre el valor de los dispositivos.

Desde el texto fundador a partir del cual nos hemos propuesto leer, la imposibilidad de separar los circuitos documentarios (la logística de la memoria), los valores culturales (la legitimación de los saberes) y los poderes políticos (los roles de la decisión y de la difusión) se manifiesta plenamente. La deconstrucción de la problemática platónica consiste precisamente a contestar y a criticar, más allá de la posición de los protagonistas, la concepción de los valores culturales presente en la factura del diálogo mismo: el tipo de posición que revela la configuración del espacio mismo de la discusión. La deconstrucción exhibe la ideología platónica de la interioridad, típica de las

concepciones de la técnica vehiculadas por la tradición idealista. La hace a partir de otra ideología, la de la exterioridad, representativa de un materialismo cultural dominante en la filosofía contemporánea.

2. Deconstrucción: la imposible exclusión de la distancia

Esta segunda lectura está inspirada en el análisis hecho por Jacques Derrida del *Fedro* en su ensayo “La farmacia de Platón”^[3]. Pero el proyecto que desarrollamos aquí es mucho más limitado que el análisis de Derrida. La importancia de “La farmacia de Platón” –e incluso la nueva importancia dada al *Fedro* en las controversias filosóficas contemporáneas–, señalan ampliamente el valor que la temática platónica de la escritura tiene para la metafísica de Platón y para toda la tradición filosófica occidental. El análisis que proponemos aquí es más modesto: concierne únicamente su aporte a la investigación sobre la situación de los dispositivos técnicos de inscripción.

Como hemos visto, la primera lectura del texto responde a la necesidad de tomar distancia respecto de las posiciones defendidas por los dos protagonistas, para analizar las condiciones mismas en las cuales la contradicción se construyó. Así, por ejemplo, la importancia del rol que juega el término griego *phármakon*, todo a lo largo del diálogo, y en esta controversia sobre la escritura en particular. Este término, intraducible (aquí está próximo de la noción de “elixir”) expresa una noción propia de la cultura griega, el de una sustancia introducida en el cuerpo que modifica su funcionamiento natural: así podemos tratar de traducirla algunas veces por “veneno”, otras por “medicamento”, y otras por “filtro^[4]”, mientras que un griego entendía las tres nociones juntas, o más bien una noción más general, del orden de una intervención de lo artificial en la naturaleza. Así la defensa de la escritura de Teuth está marcada, incluso en su vocabulario, por una descalificación: para un griego, el remedio es siempre de alguna manera, un veneno (el *phármakon* solo debe utilizarse en el caso en el que la enfermedad no se elimine sola). En el fondo, los griegos ya sabían lo que la farmacología moderna repite, contra lo opinión corriente, que toda medicación es un riesgo, que todo medicamento comporta una dosis mortal.

Pero toda la maniobra retórica tiende a hacer oscilar lo cultural en lo médico. En otros términos, es el lenguaje de Platón, ordenador del debate mismo, que determina el descrédito platónico de la escritura, y no la posición partisana de Thamus, que es solo la consecuencia. Hablar de la escritura como de una poción, aunque sea mágica, es preparar el contexto para recusarla por artificial y exterior a lo humano. Debemos preguntarnos, en términos análogos, no tanto por las posiciones que se enfrentan a propósito de la cibercultura, sino por la retórica que permite un tal enfrentamiento. Este tipo de lectura sospechosa pone en evidencia ciertos rasgos ideológicos esenciales, al mismo tiempo paga caro este punto de vista dominante, que consiste en la imposibilidad de tomar realmente en cuenta la cuestión que el texto intenta deconstruir. Es por eso que esta lectura polémica del texto platónico debe esforzarse por identificar la problemática platónica misma en su especificidad y evaluar su actualidad posible.

Si uno persigue durante un tiempo, entonces, una lectura de la sospecha, lo esencial no es la desvalorización de la escritura a la cual conduce la noción de *phármakon*, sino la representación del conocimiento que hace posible la confrontación entre *phármakon* y *logos*, su doble positivo. Si la escritura (el medio, el registro) está descalificado como artificio, es que el *logos* (a la vez palabra y pensamiento) es por su parte un ser natural, original, transparente a sí mismo, no mediado.

Todo da vueltas alrededor de la condición dada en esta ideología a la idea de distancia. Como para Platón, la escritura, según los semióticos contemporáneos, es un “transcódigo”, viene en segundo término. Registro del *logos*, que viene en primero término, introduce una distancia respecto de la

forma primaria. Frente a la naturaleza mediada de la escritura, el *logos* parece ser una reconciliación entre el autor, el mundo y el pensamiento: es por ello, cuando circula en un soporte, pierde su lazo esencial con el pensamiento. Hay que comprender que en este análisis (como en todos los discursos contemporáneos que distinguen las informaciones primarias y secundarias), pasamos de la constatación de que la escritura es una transcripción de la palabra, al principio que confiere a la palabra la condición de origen absoluto.

Podemos decir que la escritura no se opone al *logos* como un medio a otro medio, pero como un medio a un no-medio, una memoria mediada a una memoria sin mediación. Esta posición reenvía evidentemente a la condición muy particular de la *reminiscencia* en Platón, una memoria que permite reencontrar la inmediatez de una experiencia originaria del saber, que cada uno de nosotros experimentó, porque las ideas son reales y las hemos frecuentado en otra vida; pero este principio de lo inmediato vale y se propaga más allá del marco del “realismo platónico”. Hay en ese texto una retórica negativa de la exterioridad, que presenta un dispositivo técnico que instituye una exterioridad (lo que es verdad), definida esta exterioridad como una pérdida, y sin recurrir jamás a la exterioridad y a la materialidad. O, más exactamente, una tal teoría de la inmediatez constituye uno de los dos valores positivos convocados por Sócrates, el segundo reside, como lo veremos, en la práctica social del diálogo.

La retórica platónica de la presencia es pues una forma de discurso que podemos encontrar a propósito de todo objeto mediático, y que hace referencia al medio, como objeto intelectual exterior, indirecto, secundario, al fantasma de un pensamiento que podría ser transparente consigo mismo. Este modo de argumentación es sin duda el más constante en las polémicas, entre la telecomunicación y el encuentro cara a cara, entre la televisión y el libro, entre la informática y la tradición. Pero hay que subrayar que si esta temática de lo inmediato se despliega particularmente bien en la “metafísica de la presencia”, ella no opera solamente en filosofía. Es incluso, paradójicamente, en la ideología tecnicista y en el discurso promocional de las “maquinas de comunicar” que florece más sistemáticamente. El deseo de transparencia e incluso de telepatía encanta literalmente a los hombres de las telecomunicaciones (definido por el creador de la palabra, Edouard Estaunié, como el conjunto de los medios eléctricos de “transmisión del pensamiento a distancia”) y la promoción de los medios no se hace nunca tan bien que anunciando la desaparición de todas las distancias.

Opuesta a esta ideología, y en la línea de la crítica de Derrida, o de otros teóricos anteriores como Marshal McLuhan, ciertos investigadores han puesto en evidencia el rol estructurante desempeñado por la técnica, en tanto fuente de nuevos medios para exteriorizar las producciones culturales: han mostrado que las disciplinas han podido desarrollarse por la confección de una red de inscripción y de conservación de trazos, y más aún, que los conceptos con los cuales pensamos son enteramente tributarios de los soportes materiales de nuestros intercambios. Perspectiva aún más importante porque el pensamiento no es considerado en la relación a su “padre”, o en el diálogo del maestro con el discípulo, pero es tomado como una construcción social e intergeneracional. Liberada de sus presupuestos ideológicos, la concepción platónica de la escritura invita a una “mediología” histórica de los instrumentos del pensamiento, lejos de fijarse en un cara a cara del escrito y del oral. Será esencial para nosotros, no solo oponer las redes informáticas a una inmediatez soñada del pensamiento, sino también comprender que producen nuevos modos de exterioridad para las actividades intelectuales. Tenemos que admitir que el diálogo platónico y nuestra tradición filosófica no nos han aportado los medios para comparar las modalidades de exterioridad, que falta en la filosofía clásica, obsesionada por el lenguaje adecuado, una teoría de la mediación, a partir de la cual el conjunto de los medios podría ser reconocido en su carácter mediado, y al mismo tiempo, distinto los unos de los otros.

A esta crítica esencial del fantasma de lo inmediato, podemos agregar otra consideración que sitúa y limita su alcance. La fuerza del análisis de Derrida se relaciona con el trabajo preciso que este autor

ha hecho en el seno de la materia lingüística del diálogo: así como del término *phármakon*, que señala, con razón, que es intraducible tal cual, o más bien que desarrolla todo su potencial en las diversas traducciones que conoce, que son todas interpretaciones y desplazamientos. Es paralelamente, casi imposible traducir en la segunda parte del texto el término “logos” (traducido aquí aproximativamente por texto), que se vuelve de alguna manera contra su uso habitual uniendo razón y lenguaje, para exprimir su propia división. Es extremadamente importante para nosotros. Calificamos las nuevas herramientas técnicas solo por metáforas, las representamos en términos de realidad que ya conocemos: aquí, la técnica médica del *phármakon*.

En otros términos, nuestra relación con los objetos es doble: por un lado, los vemos, tocamos, manipulamos (en tanto signos no lingüísticos); por otro lado, los nombramos, en nuestro lenguaje, elaborado sin ellos, y a veces, en un lenguaje que hemos adoptado a través de los efectos de la traducción. Esta terminología *oblicua*, que designa un objeto increíble, en un lenguaje conocido, produce un recorte de la realidad que le es propia, y que las traducciones o las copias vehiculan y transportan. Así en la red (*web*), los sitios, los *browsers*, las interfaces: tan violentamente metafóricas, tan intraducibles, tan traducidas como el *phármakon*.

Todas estas metáforas, todos esos efectos de denominación, de copia, de imposición lingüística, deben ser analizados y criticados; algunos lo serán en las páginas siguientes. Una buena parte de nuestro trabajo consiste en polemizar con las metáforas que nos designan los objetos, pero que los ocultan en un mismo movimiento, porque nos dejan percibir lo nuevo solamente en la asimilación de lo antiguo. Pero sería bien ilusorio pensar que podríamos hacer una economía de la metáfora para calificar los nuevos objetos.

3. Problemática: confusión y distinción de niveles

Podemos desplazar el análisis si nos proponemos tener en cuenta la especificidad del cuestionamiento construido por Platón, más que de confrontarlo a una teoría existente de la escritura. Podemos incluso adelantar la idea de que el *Fedro* no trataba la oposición del escrito y del oral, que esta antítesis entre dos formas de expresión, fueron proyectadas *a posteriori*, en virtud de categorías no pertenecientes del todo al pensamiento griego. En efecto, si prestamos atención al desarrollo del diálogo (de dónde parte, hacia dónde va), más que deconstruir el itinerario para fijarlo en un léxico, constatamos que el objeto principal de la argumentación es bastante diferente de la comparación entre la escritura y la oralidad. Además, ¿qué palabra designaría, en el texto de Platón, la idea de oralidad?

Si es así, podemos suscribir al conjunto de la crítica contra la supuesta pureza del logos, el *logocentrismo* platónico, y sin embargo, considerar que fijarse en esta crítica significaría dejar de lado lo esencial de la interrogación platónica. Pues la ausencia de simetría entre lo escrito y lo oral no solo es el signo de una ausencia conceptual; es la marca de una aproximación no formalista a la cuestión. Aceptar entrar por un momento en el pensamiento platónico mismo, en lo que tiene de singular y de inactual, no nos alejará de nuestro tema, más bien lo contrario.

Si la escritura se opone al logos como el medio al no-medio, es porque el logos no es oralidad: incluso, más radicalmente, porque la cuestión de la oralidad no se plantea en el marco intelectual en cuestión. No se trata de la materia de expresión, sino de una relación que tiene el sujeto con su propio pensamiento y el de los otros. Encontramos en Platón una confusión del pensamiento, de la razón, y de la palabra (del autor) en la noción única de logos –confusión que el trazo escrito destruye brutalmente dejando al logos huérfano de su función. Sin embargo, no es verdaderamente, la comparación entre logos y *graphé* que da su estructura al diálogo. Es con la palabra logos (a veces atribuida a un objeto errante) que la escritura es designada en la segunda parte del texto. En la

primera respuesta de Thamus, la escritura no puede pretender substituir al pensamiento (memoria y saber); en la argumentación relativa a la difusión de los escritos, es el hombre que dialoga, al hombre en sociedad (el que puede *responder*) que el texto escrito (*logos sin diálogo*) se opone. Así también, me parece que forzamos el texto de Platón al sugerir que no le conciernen los debates sobre los méritos respectivos del oral y del escrito, pero que elabora las relaciones entre el artefacto técnico y la actividad del pensamiento por sí-mismo y *con los otros*. Platón se opone ante todo a los que dicen que hay un diálogo hombre-máquina, que las máquinas piensan y que tienen memoria.

Lejos de ser una condena de la escritura (buscaríamos vanamente una tal condena en toda la obra de Platón) el *Fedro* es solamente una contestación a la pretensión de la escritura (es decir, de un medio de registro) a ser la inteligencia, y más ampliamente, ser un objeto de saber. Platón no habría comprendido que se anuncie, con la creación de una red, que “todos los saberes del mundo” circulan, porque lo que circula en las rutas y en los rollos de papiros no es para él, el saber, porque no es una relación de espíritu a espíritu sino solamente una colección de objetos.

Lo que Platón distingue es el sentido que recibe la palabra “memoria” cuando califica una producción documentaria y cuando designa el compromiso del sujeto con su saber o la socialización de su saber. La escritura es solo un pretexto para plantear esta cuestión, pero podríamos hacer la misma distinción entre el hecho de haber podido escuchar un discurso (registrado por ejemplo en un cassette) y el hecho de apropiárselo, de ser capaz de defender una interpretación. La incomodidad de Fedro, incapaz de retomar el discurso (hablado) con Lisias, al principio del diálogo, es el signo de la distancia misma entre la existencia de los objetos y el trabajo de los sujetos; el rollo del logógrafo es de alguna manera el indicio de lo que la palabra distraídamente entendida está a la misma distancia del pensamiento que de la escritura tomada como una poción mágica. Y en un pasaje célebre del *Teeteto*, que opone el hecho de haber atrapado una idea como se captura un pájaro y el hecho de manipularla verdaderamente, habla de lo mismo. Esta interpretación es evidentemente contestable, y lleva al platonismo hacia ciertos límites. Al menos da cuenta del movimiento del texto, de la singularidad de su desarrollo y de su “*point*” (como dicen los ingleses) que abre el debate.

Un signo de la pertinencia de esta problemática está dada por el hecho de que el inventor Teuth no brinda ninguna ocasión de comprender lo que es un medio e incluso no propone ninguna teoría de la escritura. Es una estrategia del discurso recurrente de los promotores de la técnica, Teuth figura en el diálogo como el inventor que fabrica un objeto sobre el cual se niega a reflexionar. Desde este punto de vista, su posterioridad contemporánea es inenarrable, en una sociedad que resiste, con todo, a una mirada crítica de lo que fabrica y, aún más, a una mirada crítica de los objetos de información.

La manera en que Platón plantea el problema, es de someter a discusión (entre Sócrates y Fedro) un discurso que él mismo ha exhibido (en la boca de Teuth), el del anuncio taumatúrgico del técnico. Todo gira alrededor de ese *simulacro* del discurso tecnicista. El punto de partida de la controversia, es la declaración perentoria del inventor que afirma que el objeto va a cambiar la cabeza de los hombres, que la técnica puede ser asimilada a una magia del intelecto. En conclusión, que se ha inventado una técnica de la inteligencia. Puesto que produce efectos, debe ser inteligente, y porque es inteligente, debe imponerse. Si este tipo de discurso hubiera desaparecido, el diálogo de Platón sería una curiosidad histórica: es decir, su actualidad.

Sin duda hay que entender la *techné* en un sentido diferente del nuestro, menos cargado de cientificidad; pero lo que dice Teuth, el taumaturgo, es que la realización de un objeto justifica el valor. Lo que cae bajo el golpe de la crítica filosófica es esta voluntad de transformar las facultades de los hombres gracias a la virtud de una difusión de los dispositivos. Esto, bastante antes que la discusión sobre las propiedades mediáticas propias de la escritura y lejos de todo proyecto de comparar la escritura con la oralidad. Es porque la escritura no se compara con la oralidad, sino con

el saber y la memoria, que la pretensión que formula es rechazada.

Para convencerse, es suficiente, me parece, releer con atención la declaración inicial de Teuth y de sensibilizarse con su increíble actualidad. La fórmula retórica a la que obedece la intervención de Teuth es la de la conminación tecnológica; resume de manera extraordinaria la matriz discursiva de todas las grandes declaraciones contemporáneas sobre la “sociedad de la información”. Muchos textos promovidos actualmente son pálidas reescrituras de la profecía de Teuth. Autoricémonos, para convencernos, la broma de una simple sustitución de términos.

“Señor Ministro, dice Teuth, la red de redes hará a los europeos más sabios y más capaces de administrar el conocimiento. El elixir del conocimiento y el saber han sido inventados.”

Este ejercicio oulipiano[5] tardío (“n + 2500”) nos permite percibir las dimensiones del texto platónico que quedan sin explorar en la deconstrucción hecha anteriormente:

- La pretensión de Teuth es una pretensión mágica que no define al signo como un signo. No tematiza de ninguna manera la naturaleza de la escritura misma, pues no dice nada o evoca raramente la exterioridad: la transforma en un simple equivalente de la actividad intelectual, anuncia una contaminación en todos los órdenes de la cultura (la memoria, el saber) por los efectos de la técnica. Es por ello que tomar partido por Teuth o por Thamus, como lo hacen los defensores de las tecnologías intelectuales, conduce a ignorar la pregunta sobre los objetos culturales, ni más ni menos que los metafísicos de la presencia la habían ignorado.

- El objeto del diálogo no es el valor de la escritura sino los límites del orden en el cual ésta opera. Se trata de la pretensión del inventor de un objeto taumatúrgico que impone la difusión social, porque lo ha sabido crear, y del derecho que reivindica de decidir porque él sabe fabricar: en efecto, al no adherir al punto de vista de la recepción, el inventor postula que el dispositivo opera mecánicamente sobre los espíritus.

- La respuesta de Thamus compromete la discusión propiamente filosófica solo en la medida en que introduce la distinción entre la invención técnica del objeto y lo se llama hoy día su uso: de ahí una distinción de roles entre el que fabrica (función industrial) y el que evalúa (función crítica). Colocándose del lado de la recepción y dejando de lado la producción, el rey rechaza asimilar la capacidad de acceder a los objetos a la capacidad de apropiarse personalmente de las ideas.

- Es la crítica de Thamus y no el discurso promocional de Teuth que revela (parcialmente) la dimensión transformadora de la escritura y los efectos que ésta produce sobre la economía de la cultura; por su parte, Teuth presentaba la escritura como un objeto transparente, optimizando (ensalzando) el hecho cultural. Thamus tematiza, en los términos idealistas precedentemente criticados, las propiedades epistemológicas y comunicacionales de la escritura.

Pienso que el *Fedro* es un examen crítico de la innovación en materia de técnicas culturales, y no simplemente una metafísica ilusoria. Vemos bien que la crítica al arribismo político en el *Gorgias*, pero encontramos más dificultades para comprender ese golpe técnico de fuerza en el *Fedro*. Sin embargo, uno responde al otro y es tan actual como el otro. Ni el arrogante Calicles ni el categórico Teuth son reyes-filósofos. No es que no sean reyes (lo son cada uno a su manera, por el poder de seducción o de represión), pero no son filósofos.

La filosofía tiene un rol en el *Fedro*, que es la de rechazar la falsa evidencia, de imponer un examen de la naturaleza de los fenómenos, de imponer distinciones, de exigir una argumentación fundada, no tanto de la presencia del objeto como de su utilidad. Es ella la que mantiene una distinción entre la física de la presencia de los objetos y la construcción intelectual de un universo del pensamiento por los sujetos en la intersubjetividad del diálogo.

Ciertamente este examen filosófico se desarrolla en nombre de las concepciones del pensamiento y de la palabra que fueron criticadas más arriba. No es despreciable que la solución platónica afirme

su carácter aristocrático fijando por decreto el uso de los objetos, por la sola voluntad del monarca y su pertinencia es evaluada en el marco elitista del diálogo entre los *agathoi*. Pero es importante reconocer que, leído en la lógica de su desarrollo, el diálogo plantea una pregunta que está más viva que nunca, hoy que nuevos Teuth nos anuncian la misma optimización transparente de nuestras disciplinas intelectuales, la misma obligación evidente *de implicarnos*. No podemos hacer la economía de la distinción, planteada aquí entre acceder a los objetos, construir operaciones intelectuales, compartirlas con otros sujetos; entre las propiedades logísticas de los objetos, la actividad cognitiva de los sujetos y las condiciones sociales de la intersubjetividad. Poner unos contra otros, como lo hace Teuth, es un error mayor (mayor aún, me parece, que el logocentrismo) en la cuestión que discutimos. Esta hipótesis estará en el centro de la crítica desarrollada en el capítulo siguiente sobre la expresión “nuevas tecnologías de la información”.

Remarcaré la manera en que los análisis de Derrida se retoman y se propagan, en un contexto muy diferente del de los años sesenta, el de una empresa de la legitimidad cultural de la ingeniería en tanto tal, a la cual la mediología y la sociología de la innovación le prestan siempre ayuda. La crítica del idealismo platónico puede alimentar una concepción puramente lógica del pensamiento, según la cual, sería el desarrollo de los artefactos, la construcción de redes de inscripciones, lo que permitiría el desarrollo de las culturas. Pero, una deconstrucción mal comprendida puede ayudar a justificar los discursos tecnologicistas, confirmando la idea de que la creación de los artefactos sería en sí una modificación del orden cultural, que todo sería trazo, dispositivo, diseminación en la cultura, nada de concentración o intencionalidad. Me atrevería incluso a decir que, si la lectura de Derrida era pertinente en los años sesenta, con la crítica necesaria de las ilusiones idealistas, retomarla hoy sería alejar el texto platónico de su viva actualidad, en la hora del pretendido *knowledge management*, de la creencia en los “actores no humanos” y del comercio de los ejes del conocimiento.

La crítica de la ideología platónica llama la atención sobre la importancia de los objetos técnicos del pensamiento, pues no hay pensamiento sin dispositivos técnicos: no hay *logos* puro. Inversamente, el rechazo platónico de la tecnología subraya un nivel de análisis que las teorías de la exterioridad desconocen gravemente: el hecho de que no hay cultura por la sola multiplicación de los dispositivos, que la apropiación de los conocimientos por el sujeto y la participación social en los saberes suponen otra cosa que una prótesis. No hay que promover un discurso tecnocentrista porque el discurso logocentrista fue superado. No hay que cantar loas a la cosificación del saber porque la abolición de las distancias es imposible.

En conclusión, no hay *phármakon*, ni a favor de Thamus ni a favor de Teuth. Ni a favor de Platón ni a favor de Derrida.

4. Intertextualidad: la escritura ausente

La última lectura, muy diferente de las precedentes, llega a una crítica de la noción de logocentrismo partiendo de otro principio: consiste a inscribir el texto de Platón en la historia de las teorías de la escritura. La escritura está muy poco representada e interrogada como medio de expresión, y eso, tanto en el diálogo como en la crítica hecha del diálogo por Jacques Derrida: el primero (que no resume el pensamiento completo de Platón sobre esta cuestión) no considera la escritura en sí misma, pues está enteramente abocado a la pregunta por las relaciones entre el registro y el pensamiento; el segundo moviliza contra la palabra una noción general de la escritura como trazo, lo que hace que la riqueza de las escrituras históricas esté ausente.

Es por ello que la cuestión se renueva si tomamos en cuenta las investigaciones de los semióticos de

la escritura y la de los historiadores de las primeras escrituras quienes estudian la escritura como un sistema simbólico con su valor expresivo y epistemológico propio, y consideran la diversidad y la especificidad de los sistemas de escrituras que los hombres han inventado. Es sin duda a partir de una definición plena de escritura, ausente hasta aquí, que las relaciones complejas establecidas aquí entre soportes, distancias, actividades intelectuales y valores sociales pueden ser explícitamente reformuladas.

Resumamos la situación heredada del diálogo:

- La escritura no es, según Teuth su promotor, un objeto mágico y transparente, se contenta con ampliar las capacidades culturales de los hombres.

- En el joven Fedro, auditor e interlocutor de Sócrates, detenta la condición de objeto de sustitución; el discípulo, que no interviene en el diálogo entre Teuth y Thamus (que tiene como efecto reducirlo a silencio), se contentó con esconder bajo su brazo un discurso escrito.

- En Thamus, la escritura es una herramienta de rememoración, por su capacidad de registro: incapaz de producir una memoria o una idea, ofrece un soporte para la actividad intelectual.

- En Derrida como en Platón, la escritura encarna la distancia del pensamiento consigo mismo, que el primero la considera necesaria y constitutiva, mientras que el segundo la rechaza como secundaria y degradada: en ambos casos, la escritura es una forma particular de mediación.

En ningún momento de la discusión, la naturaleza de la escritura como código, y en particular, la diferencia entre la escritura egipcia (fono-ideográfica) y la escritura griega (alfabética), no está puesta en discusión. Esto se debe a la falta de comprensión de la diferencia en los griegos y de falta de interés en la “gramatología” de Derrida (que evoca la diferencia pero no saca ningún elemento sustancial para su concepto de “texto”). Es un problema de circuitos de documento y de logística de soportes, de diseminación del trazo, pero no de la forma escrita, y de lo que produce de original, de lo que puede suscitar como pensamiento. De esta forma falta la cuestión de la transformación del mensaje por el código escrito y por, lo que podemos llamar, la dimensión poética de las técnicas vinculadas.

Sin embargo, me parece, que la aporía en la que nos quedamos (¿cómo escapar tanto del tecnicismo como del logocentrismo?) tiene alguna chance de ser superada mediante un examen de las virtudes de la escritura. Pues la escritura puede escapar de su estatus de simple prótesis solo si la lectura se constituye como operación de pensamiento, de memoria y de saber. El personaje que falta en toda la discusión, que opone el interior al exterior, es el lector que opera sobre sí mismo un trabajo, entra en comunicación con otros sujetos y produce saberes en la relación que entabla con el objeto escrito: un objeto que es a la vez exterior e interior. Es por la mirada del lector que la escritura participa de la intersubjetividad. Es el hecho que la escritura parte de esa mirada (es lo que da forma al escrito, es la legibilidad) que permite invertir la asociación entre el pensamiento y el dominio.

Pero para instituir esta dimensión del análisis, es indispensable analizar cuál es la naturaleza propia de la escritura, o más bien, de las escrituras, fuertemente diferentes las unas de otras: una diversidad que permite mostrar una palabra en una materia extracorporal y técnica, pero, al mostrarla, inevitablemente la transforma en otra cosa que ella misma. Platón no está lejos del análisis de las transformaciones, cuando compara la escritura con la pintura: pero lo hace solo para recalcar su carácter de inscripción y de diseminación, su dimensión lógica, que fascina a Derrida.

Esta transformación, esta metamorfosis, no son puestas en discusión en el diálogo, sin duda porque la naturaleza de la escritura griega (y el desconocimiento que los griegos tenían de la escritura egipcia) hace más difícil el examen. Lo que traiciona un rasgo positivo paradójico: ningún juicio se hizo a la escritura por infidelidad, degradación, perversión del mensaje, como se le hará a la adaptación cinematográfica o al noticiero. Pues la escritura, que es solo registro y distribución, no

puede ser acusada de pervertir aquello que se supone que no modifica.

Esa es evidentemente una ilusión, e incluso si se trata de la escritura alfabética de los griegos, de la cual la nuestra es un pariente próximo. La transcripción fonética, la disposición de esta transcripción en un espacio visual, los medios físicos de la grafía, conservan ciertos aspectos de la palabra, pero abandona otros e impone nuevos órdenes y significaciones. Sobre todo, es una poética del espacio, y no primariamente del tiempo. La escritura es la imposición de una forma (comenzando por la de la página) que opera transformaciones. Actúa también por anticipación, es decir, no se habla de la misma manera en una sociedad en la que se escribe, o en la que vamos a escribir (donde el emisor puede preparar notas y el auditor tomarlas). Además este trabajo de la escritura, al borrar la palabra viva, hace perceptible por diferencia toda la dimensión corporal de la palabra. Si hablamos de “comunicación no verbal”, no habría que concluir que la comunicación verbal es una “comunicación no corporal”.

Este orden propio del escrito, importante en las escrituras alfabéticas y aún, es más tangible en las escrituras ideográficas (que son, en general, escrituras mixtas). No se trata de exponer aquí una teoría de la escritura. Sin embargo, debemos incluir un trabajo sobre la escritura en nuestro análisis de todo nuevo objeto. Un examen preciso de lo que son los signos escritos, las relaciones con la escritura y su soporte, las lógicas intelectuales y sociales de la que tal o cual forma escrita es portadora, transforma completamente la manera de discutir las cuestiones aquí expuestas. Hay una ruptura epistemológica en el hecho de pasar de una discusión sobre el registro a una discusión sobre la forma escrita.

En efecto, la escritura egipcia es otra cosa que un registro de la palabra, del tipo de registro que daba su materia a la controversia entre Thamus y Teuth. Hay subrayar que definir un objeto cultural como registro, memoria, trazo es totalmente insuficiente para abordar los cambios antiguos y actuales. Los inventores de la escritura no crearon un simple ancestro del radiograbador, y los efectos de su invención van más allá de la conservación de los discursos o incluso su diseminación. Y es la misma consciencia de la brecha entre transmitir y transformar que está hoy en juego, mientras las formas del texto se modifican, los íconos se multiplican, los “lazos” encadenan las “páginas”. Antes de entrar en una perspectiva de actualidad, esta noción de transformación escrita se aclarará por una breve y muy esquemática reflexión sobre la escritura jeroglífica, lo que la distingue de la escritura griega, y lo que hace su paradójica actualidad en el seno de las civilizaciones alfabéticas. Nosotros tenemos aquí el espacio (escrito) de discutir este único caso...

La discusión atribuida a Teuth y Thamus es un discurso bien griego, impensable en el seno de la civilización egipcia. Para considerar la escritura como un registro de la palabra (y un registro que la conservara sin afectarla), hay que suponer un sistema de escritura destinado a reproducir una dimensión única de la lengua, su dimensión fonética: tal es el código alfabético, que excluye la dimensión semántica. La escritura egipcia como la china, conjuga este código (bajo una forma fonética no alfabética) con otras ligadas a la representación visual del referente de la palabra (el logograma) o a la indicación de una categorización conceptual (el determinativo). La escritura es entonces en esas civilizaciones una simbólica del mundo, ligada a la economía de la lengua (a niveles más ricos que la mera organización fonética) pero dotada de un poder provocador propio. Cuando veo una serie de jeroglíficos, pienso cosas, aun cuando las palabras de la lengua me son desconocidas. Cuando un chino ve un kandji, piensa cosas que la sonoridad de la palabra no le indica. Hay un pensamiento particular de la obra en la escritura, un pensamiento para el cual las propiedades del soporte y el ritmo visual crean un espacio que la palabra no ofrece. Esta observación no es de otra naturaleza que la que dice que al colocarse delante del multimedia, solo accedo a las informaciones.

La mayoría de los egiptólogos admiten hoy la idea, expresada por Pascal Venus, que si la escritura jeroglífica no se convirtió en fonética, no fue necesariamente por incapacidad sino porque para los

egipcios los diversos niveles de significación de lo escrito servían para conservar la riqueza que ciertamente inhibía la simplificación del código, pero ofrecía la posibilidad de hacer jugar las figuras visuales entre los espacios de representación (que muestran las figuras “enfrentadas” cara a cara) y los espacios de inscripción (donde las mismas figuras aparecen “calibradas” y orientadas para transformarse en los signos escritos y constituir las frases). Es decir, que entre los egipcios, entre los chinos y de manera menos evidente pero real, entre nosotros (a través de la forma del texto, los signos icónicos, la tipografía, etc.) la escritura permite formas del pensamiento particulares que están ligadas a la naturaleza de sus códigos, a sus modos de organización y a las posturas que aquellos sugieren o imponen al lector.

No se trata de entrar aquí en una historia técnica y una semiótica de las escrituras: iremos más lejos cuando examinemos los “escritos de la pantalla”. Es suficiente por el momento de retener lo que el malentendido platónico sobre la escritura egipcia significa para nosotros. Podemos sacar cuatro conclusiones esenciales:

- *Los medios no pueden definirse solamente como dispositivos de registro.* Son ciertamente objetos técnicos pero cuyas propiedades técnicas conciernen a la organización y a la manifestación de los signos. Es por ello que las consideraciones discutidas en el diálogo de Platón, en lo que concierne al espacio de difusión (de exteriorización) de los mensajes y los tiempos de su memorización (de su inscripción), no son suficientes para calificar los medios. Es un compuesto del análisis, que debe ser completado por otro, que atañe a la forma que esos dispositivos imponen a la expresión, pero también a la invención que los hombres hacen de los “lenguajes” para habitarlos (la palabra “lenguaje” fue utilizada aquí solo por comodidad).

- En esta medida, *el análisis de los objetos técnicos se comprende únicamente en el seno de un estudio de las transformaciones de los mensajes*, pues los cambios de los soportes están en relación con una evolución del espacio de las formas, lo que se traduce por una metamorfosis de los mensajes. La logística de la transmisión de los objetos no es suficiente para explicar la circulación social de los saberes, que reposa sobre una actividad incesante de reescritura, de recuperación, de transformación, de pasaje de un marco a otro, de una forma a otra. Pero esas transformaciones no son independientes de las propiedades de los soportes, lo que muestra el interés de no disociar la técnica de los lenguajes (la tecnología de la semiología) y sugiere incluso, de una cierta manera, que la técnica llegó a ser una técnica de los lenguajes.

- *Lo que tratan y transmiten los medios no consiste en “informaciones”*, si entendemos este último término en el sentido humano y social. Lo que se transmite, son los objetos materiales, cuya materialidad permite la manifestación de ciertos tipos de signos, inscritos en la larga historia (por ejemplo, la de las formas escritas en su diversidad). La evolución de los objetos materiales de transferencia introduce modificaciones en esta economía general de los signos: a veces, los dispositivos cambian la naturaleza misma de los signos (porque permiten la creación de nuevos signos o dan una presencia a los signos abandonados); modifican siempre las condiciones de encuentro y de complementariedad entre diversos signos.

- Por último, *los sistemas de escritura son la base más importante de los objetos culturales actuales*, pues su tradición profunda y rica, constituida por estratos sucesivos, es la base de todas las novedades. Las “nuevas tecnologías” son en efecto, esencialmente tecnologías de producción de signos visuales (escritos en la pantalla), en las cuales la apropiación de los saberes, su construcción y su participación pasan por la mirada del lector: es así porque todo dispositivo escrito se justifica por una anticipación de la lectura, y porque todo documento se transforma en saber únicamente bajo la mirada de un lector que lo interprete. Son pues tecnologías del espacio antes de ser tecnologías del tiempo: son objetos de la memoria solo porque son los *lugares* de la memoria.

Podemos resumir estos últimos párrafos de la discusión diciendo que los nuevos objetos de los

hablamos aquí son ante todo tecnologías semióticas o tecnologías del texto (este último término habrá que precisarlo más adelante) más que simples “tecnologías de la información”.

[1] Jeanneret, Y., 2000 “Chapitre 1: Quatre lectures d’un texte fondateur”, en *Y a-t-il (vraiment) des Technologies de l’information?*, P. U. du Septentrion, Villeneuve d’Ascq, pp. 17-39. Referencia http://www.septentrion.com/livre_aff.asp?id=1064. Traducción de Andrea Arouxet. Permiso de publicación cedido por el editor y el autor.

[2] Utilizamos como guía la traducción de Patricio de Azcárate en *Obras completas de Platón*, tomo segundo, 1871, Madrid, Medina y Navarro Editores. (N. de la T.)

[3] Derrida, J., 1997, "La farmacia de Platón", en *La diseminación*, Madrid, Fundamentos. (N. de la T.)

[4] Poción para el amor (N. de la T.)

[5] El autor se refiere al movimiento OuLiPo, (*Ouvroir de Littérature Potentielle*). (N. de la T.)