

STANLEY ROSEN

Xavier Ibáñez Puig

A la memoria de Javier Ibáñez Garmendia (1932-2015)

I. STANLEY ROSEN EL AGUAFIESTAS. Quizás no sean pocos los que piensan de Stanley Rosen lo que Platón dice de Sócrates en su *Apología*, esto es, que se parece a un tábano o (en la traducción de Gregorio Luri) a una mosca cojonera. Por supuesto, la distancia entre Sócrates y Rosen es muy grande, sobre todo porque Sócrates conversaba en el ágora y Rosen lo hizo en los ámbitos académicos que corresponden a la tarea del profesor e investigador. Sin embargo, hay en su modo de filosofar algo que irrita precisamente en esos mismos ámbitos en los que conversó y que constituye seguramente uno de los motivos por los cuáles su obra filosófica no ha recibido el reconocimiento que sin duda merece.¹ Coincidimos en esta apreciación con el profesor Alasdair MacIntyre, quien, en el volumen editado en el año 2006 en honor de Stanley Rosen, empezaba su contribución con estos párrafos:

Es una verdad innegable que el trabajo filosófico de Stanley Rosen no ha recibido la atención que se merece. Pero la razón por la cual un conjunto tal de logros no ha recibido lo que se merece es mucho más interesante que muchas otras explicaciones. En filosofía solemos aprender a encontrar nuestro propio camino al aceptar de nuestros mayores y de nuestros maestros algunos puntos de vista estándares sobre cuáles son las posiciones principales, hasta dónde han llegado las conversaciones entre estas posiciones y qué roles conviene ahora jugar para ser reconocidos como participantes en la continuación de tales conversaciones. Y la mayoría encontramos nuestro lugar en estas conversaciones al asumir el rol que se espera de nosotros. No así Stanley Rosen. Rosen ha sido una y otra vez el que interrumpe la conversación, el disruptivo, el que de un modo insistente señala el hecho inconveniente o el argumento perturbador que, si lo consideráramos con atención, haría del todo imposible seguir la conversación en los términos familiares y establecidos, de modo que podría incluso hacernos caer momentáneamente en esa rara condición filosófica que es el silencio.

Por suerte, el silencio no es lo característico de Rosen. Porque el papel que él ha escogido es el de cuestionarnos a todos los demás, desorientarnos, desconcertarnos. Y, por supuesto, el modo más fácil para evitar la desorientación o el desconcierto es ignorar lo que los provoca, pretender que Rosen no está ahí. Precisamente este, creo yo, es el motivo principal que explica el poco reconocimiento que han recibido sus logros sorprendentes.

Sin embargo, en esta reticencia a reconocer el valor de las intuiciones de Rosen hay todavía otro aspecto con el que simpatizo más. Uno de sus métodos consiste en tomar algún tema o alguna polémica cuyos términos están ya bien definidos y mostrar, en virtud de una exégesis detallada de textos pertinentes realizada con perspicacia e imaginación, que las cosas son mucho más complejas que como las habíamos planteado hasta el momento. Y entonces, cuando uno acepta el reto e intenta recomponer su posición para ajustarla a la complejidad que se ha puesto de manifiesto, a menudo él pasa a señalar alguna nueva complejidad implícita en el argumento anterior que nos habría pasado desapercibida, y

¹ Rosen ha sido poco traducido en nuestro país. Yo mismo tuve la oportunidad de traducir al catalán la lección que impartió en la Càtedra Lluís Companys de Barcelona en el año 1992, publicada en la revista *Comprendre*: 'La màscara de la Il·lustració', en *Comprendre. Revista catalana de filosofia* 5/2 (2003), pp. 197-217. Ese mismo año se editó en catalán su *Hermeneutics as Politics* (Oxford University Press, Nueva York, 1987, en adelante HP y número de página), cuyo segundo capítulo ocupará nuestra atención en buena parte del presente estudio (*Hermenèutica com a política*, trad. de X. Ibáñez, Barcelonessa d'Edicions, Barcelona, 1992). Acerca de los frutos que la visita del profesor Rosen a Barcelona pudo reportarnos a los que tuvimos la suerte de asistir a sus seminarios, puede consultarse X. IBÁÑEZ, 'Stanley Rosen a Barcelona', en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 3 (1995), pp. 204-220. El libro de Rosen *Filosofia fundadora*, citado en la nota 4, contiene la traducción de distintos artículos de Rosen unidos por un solo argumento de un modo novedoso, al que el profesor Rosen dio su aprobación y que existe solo en catalán. En castellano no hay ningún libro traducido aunque sí algún artículo, como por ejemplo 'El futuro anterior', en *La secularización de la filosofía*, ed. de G. Vattimo, Gedisa, Barcelona, 2001, pp. 113-133.

procede por este camino hasta que llegamos a tener en nuestras manos tantas cuestiones a la vez que ya no sabemos qué hacer con ellas. De modo que la negativa a acompañar a Rosen hasta este extremo podría deberse, al menos en parte, a la sensación que uno puede tener que alguna cuestión fundamental se halla en peligro de quedar oscurecida.²

Sin duda el retrato es perspicaz. Es el reconocimiento de los méritos de Rosen por parte de un gran profesor de filosofía que, sin embargo, en las últimas líneas citadas parece reprocharle lo que tantos reprocharon a Sócrates en los diálogos de Platón: que, después de haber puesto de manifiesto las debilidades de las posiciones que los distintos interlocutores del momento defienden, él mismo deja a sus interlocutores en un estado de confusión y de perplejidad que se vive como el peligro de quedar definitivamente desorientados y desconcertados.

Rosen el disruptivo, Rosen el perturbador, Rosen el aguafiestas. Para escuchar adecuadamente el sobrenombre que proponemos para nuestro filósofo, debemos convenir que siempre hay a un mismo tiempo algo de guateque y algo de justa en la vida de las conversaciones filosóficas que tienen lugar en la academia. Los tópicos están definidos y las distintas facciones acuden con sus colores y enseñas para hacer frente a sus rivales. Unos llegan a los juegos armados con sus navajas de Ockham bien afiladas, otros llevan en sus espaldas el carcaj repleto de flechas heracliteas y unos terceros blanden sus antiguas espadas como cruces. En las competiciones regionales, cuando cada cual se encuentra con los de su misma escuela filosófica, más que de una justa se trata de un guateque. Pero incluso cuando rivales de distintas escuderías se encuentran, las formalidades propias de la vida académica hacen que la sangre casi nunca llegue al río y que todo pase en los términos amables de una celebración.

Sin duda esto es más una caricatura que una fotografía. Pero es bien sabido que el arte de la caricatura consiste en exagerar lo que de todos modos está ahí. Pido al lector su benevolencia para aceptar el dibujo que propongo como mero esbozo, para decir simplemente, sobre Rosen, que en esta fiesta él fue casi siempre el aguafiestas: aquel que, quizás invitado muchas veces a regañadientes, así que se ponía a hablar rompía el encanto de las conversaciones que las otras veces solían ser tan entretenidas. Ni analítico, ni heideggeriano, ni deconstructor postmoderno, ni tomista, ni fenomenólogo, ni siquiera straussiano,³ Rosen no acudió jamás a la fiesta o a la contienda con un rol previsible, sino que sus aportaciones vinieron a menudo a aguar la fiesta, a descolocar a los participantes en ella.

Sin embargo, si en este aspecto exotérico se parece —salvando todas las distancias— a Sócrates, sería injusto pensar que la crítica de Clitofonte a Sócrates fuera pertinente dirigirla a Rosen. A pesar de la impresión de la que habla MacIntyre en la cita hecha, Rosen sí tiene algo que decir con voz propia sobre los problemas con que nos enfrenta el pensamiento contemporáneo.

2. EL DRAMA DE LA RAZÓN. La obra de Rosen en su conjunto bien pudiera entenderse con una sola fórmula, simplemente como una defensa de la razón.⁴ Hubo un tiempo en el que la defensa de la razón se erguía contra

² A. MACINTYRE, 'Transformations of Enlightenment: Plato, Rosen and the Postmodern', en *Logos and Eros. Essays Honoring Stanley Rosen*, ed. de N. Ranesinghe, St. Augustine's Press, South Bend, 2006, pp. 13-26, p. 13.

³ Sobre el hecho de que su filosofía no sigue paradigma alguno, véase S. ROSEN, *Essays in Philosophy: Ancient & Modern*, 2 vols., ed. de M. Black, St. Augustine's Press, South Bend, 2013, y la esclarecedora reseña de ANTONIO LASTRA, 'El paradigma de Stanley Rosen', en *Ápeiron. Estudios de filosofía* 2 (2015). Uno de los textos recogidos en estos volúmenes, con el que Lastra empieza su reseña, reza así: «A menudo me han dicho que mi opinión de la filosofía es anticuada. Al parecer, según mis críticos, no solo estoy desfasado, sino que, además, soy un platónico, un aristotélico, un straussiano (presumiblemente se refieren a Leo Strauss, no a David Friedrich Strauss), un reaccionario, un elitista, un literato bobo, un metafísico e incluso (como una vez me acusó de serlo un católico monárquico) un relativista de izquierdas. Sería tentador, pero tal vez algo vanidoso, concluir que soy todas las cosas para todos los mortales. Con un espíritu menos frívolo, supongo que cada una de esas acusaciones es la expresión de un paradigma del filosofar profundamente establecido. La incoherencia de esos paradigmas (si eso es que lo son) me permite albergar la esperanza de que mis críticos estén pendientes de varias *idées fixes*, de las que no todas pueden dar una visión precisa de lo que soy. Querría sugerir que lo que los ha confundido es precisamente mi rechazo a suscribir un paradigma del filosofar. Insisto en que soy un filósofo *toutcourt*. Ahora queda por explicar en qué se diferencia esto de proponer un paradigma». El mismo Rosen, pues, bendeciría nuestra afirmación que se trata de un autor en buena medida inclasificable y nos daría asimismo la clave de este hecho.

⁴ Así lo proclama en el Prefacio de su segunda obra, *Nihilism*, Yale University Press New Haven, 1969. Nos hemos ocupado de la filosofía de Rosen en su conjunto en dos ocasiones. La primera, 'Stanley Rosen discípulo de Strauss: la evanescencia de lo ordina-

el fanatismo de la religión. Lo paradójico de lo que ha venido a llamarse «posmodernidad», o lo que otros consideran la tercera ola de la modernidad,⁵ es que la razón, que parecía que ya no necesitaba defenderse de la religión, ha visto cómo ahora tenía que venir a defenderse... ¡de sí misma!

En efecto, desde la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer son muchos los que han observado cómo el cumplimiento del ideal ilustrado puede resolverse de un modo autodestructivo en su contrario. Citemos por ejemplo a Nicolas Grimaldi:

El cristianismo y la filosofía de las Luces parecen constituir la identidad europea. Paradoja singular: ¿cómo podría una cultura ser expresada por dos exigencias tan contradictorias? Porque el despliegue de la filosofía de las Luces no es otra cosa que una reacción de la razón contra la religión, de la tolerancia contra la intolerancia y de la libertad de pensamiento contra el fanatismo de las creencias. Sin embargo, la Convención ha invertido absolutamente el espíritu de las Luces: donde la Inquisición había tenido sus hogueras, el Tribunal de Salvación pública ha puesto su guillotina. ¿Cómo ha podido la razón convertirse en su contrario?⁶

La pregunta de Grimaldi resuena en todas las peleas filosóficas contemporáneas. El triunfo de la sinrazón puede lamentarse o puede celebrarse, pero en todo caso es reconocido por todos, bien como un peligro que nos acecha, bien como un hecho ya consumado, bien como una causa a cuya defensa se debe invertir con empeño todo lo que quepa llamar aún «tarea filosófica».

Piense el lector en cualquier escuela de pensamiento contemporánea y verá cómo, de un modo u otro, constituye una toma de posición en una de las trincheras de la batalla por o contra la razón. No es mi propósito reconstruir aquí este campo de batalla con todos sus contendientes. Lo que me interesa señalar es que bien pudiera ser que los dos bandos sean *por igual* herederos de las Luces. Y de nuevo, no decimos nada que no hayan dicho ya muchos. Volvamos a citar a Grimaldi:

Por una parte, instancia de lo universal en lo particular, la razón autoriza a cada ser humano a hablar en nombre de la humanidad. En este mundo de la razón, *cada parte expresa el todo*. Por este motivo la filosofía de las Luces reconoció a cada persona la misma dignidad que a la humanidad toda entera. Por ello es una filosofía del respeto. Por otra parte, lo propio de la verdad es que se revela a la razón como *un todo sin partes*. Como una consecuencia necesaria, del mismo modo que la voluntad general no expresa de ningún modo la suma de las voluntades particulares, así mismo la República de las Luces tuvo que considerar toda resistencia lo mismo que toda vacilación como una disidencia, toda disidencia como una facción, toda facción como una sedición, y toda sedición como una secesión.⁷

El drama de la razón corre así el peligro de resolverse en tragedia o de cumplir el destino de su disolución a causa de su propia empresa. En la medida en la que, como nos recuerda el texto que acabamos de citar, en ello está en juego un determinado modo de concebir la vida política al margen de las creencias religiosas, la tragedia no lo es solo en los libros sino que tiene su traducción en la vida real. Esclarecer la escena del pensamiento contemporáneo en relación con este drama, constituye así una de las tareas que urgen al pensamiento, si es que mantiene su vocación de orientar la vida de los seres humanos tanto a nivel individual como colectivo.

rio', en *Herencias straussianas*, ed. de A. Lastra y J. Monserrat-Molas, Biblioteca Javier Coy d'estudis nord-americans/Universitat de València, Valencia 2004, pp. 75-99. La segunda, junto con Josep Monserrat-Molas, 'Estudi introductori. Sentit de l'obra d'Stanley Rosen: l'evanescència de l'ordinari', en *Filosofia fundadora. Estudis per a una metafísica del present*, Barcelonense d'Edicions/Pòrtic, Barcelona, 2007, pp. 9-64. En el presente artículo renuncio, por ello, a probar de dar una nueva visión del conjunto de su obra. En lugar de ello, me centraré en su polémica con Derrida, por dos razones: primero, porque constituye un momento especialmente ilustrativo de la defensa roseniana de la razón (y proporciona, por lo tanto, una buena imagen del todo de la empresa de Rosen), y segundo porque en esta defensa Rosen aparece precisamente como un «compañero de Platón», que es de lo que en este volumen se trata. La justificación de estas dos afirmaciones es el conjunto de mi contribución al volumen.

⁵ LEO STRAUSS, 'The three waves of modernity', en *An introduction to political philosophy: Ten essays by Leo Strauss*, ed. de H. Giddin, Wayne State University Press, Detroit, 1989, pp. 81-98.

⁶ N. GRIMALDI, *Raison et religion à l'époque des Lumières*, Berg International, París, 2014, texto de la contraportada.

⁷ *Raison et religion à l'époque des Lumières*, pp. 68-69.

¿Qué lugar ocupa la obra de Stanley Rosen en todo ello? No hay duda de que Rosen llegó al campo de juego con el partido empezado, pero que, lejos de asumir llanamente los colores de alguno de los equipos participantes, se erigió calladamente en árbitro o juez de la contienda.

Quizás lo que decimos suene raro: habida cuenta que, como ya hemos señalado, Rosen es uno de los defensores de la razón, ¿no sería más justo decir que a su llegada tomó partido por los ilustrados frente a los enemigos de la Ilustración?

En cierto modo, en efecto es así. Sin embargo, la situación es un poco más compleja. Para empezar a verlo, y después de tantos augurios de tintes trágicos, permítasenos ahora evocar un episodio que tiene más bien algo de vodevil o de comedia.

3. INTERCAMBIO DE PAPELES. Hace veinte años, las facultades de filosofía del mundo anglosajón estaban ocupadas por representantes de la filosofía analítica en sentido amplio que, como es obvio, constituye una de las corrientes que libran batalla a favor de la razón. En esa misma época, todos los pensadores «continentales» post-heideggerianos, incluidos los nietzscheanos de izquierdas, quedaron recluidos en las distintas facultades relacionadas con los estudios literarios.⁸ Huelga decir que estos segundos constituyen una de las voces más elocuentes a favor del irracionalismo. Y he aquí que en el año 1992 acaeció lo siguiente.

En el mes de mayo de ese año, tuvo lugar el acto de propuesta de admisión del filósofo francés Jacques Derrida como doctor honoris causa en la Universidad de Cambridge. *Monsieur* Derrida acudió al acto vestido para la ocasión, como manda el protocolo, cumpliendo con toda la formalidad tan cara al gusto británico. En medio de la ceremonia, buena parte de los académicos asistentes al acto empezaron a abuchear ruidosamente al invitado, como acto de protesta contra su propuesta como doctor honoris causa. La acción de protesta vino acompañada de mucho ruido mediático así como por la redacción de un manifiesto anti-Derrida. Uno de los firmantes, el profesor Hugh Mellor,⁹ se lamentaba en declaraciones a la prensa de que con Derrida no se puede usar una *reductio ad absurdum*, porque «no tiene ningún sentido del absurdo» e incluso «piensa que el absurdo no es nada malo».¹⁰

El efecto cómico de la noticia viene del intercambio de papeles que da a la anécdota el aire de un vodevil. Los serios académicos defensores de la racionalidad perdían la compostura y pataleaban, al tiempo que el jugador de la diferencia guardaba la compostura y cumplía religiosamente con toda la formalidad requerida para la ocasión: mientras los sobrios defensores de la razón enloquecían, el loco defensor de la sinrazón se contenía de un modo sensatamente estoico.

Sin duda hay algo de diálogo platónico en esta escena. Abundan, en efecto, los pasajes de los diálogos en los que lo que hace un personaje parece contradecir cómicamente lo que ese personaje representa o defiende. Así, por ejemplo, Eutidemo y Dionisodoro, que se han presentado como maestros de virtud (*Eutidemo* 273 d), sostienen que todo el mundo es virtuoso (287 a) y, por tanto —aunque esto lo hace explícito Sócrates y no ellos mismos— que no hay maestros de virtud. Euclides y Terpsión, quienes, como discípulos parmenideos de Sócrates, defienden que lo único que se puede afirmar es el Uno-Inmóvil (*Diógenes Laercio* II), aparecen, no como uno sino como dos y no inmóviles sino en un movimiento continuo (*Teeteto* 142 a-143 a). Menón, que pretende haber aprendido de Gorgias todo lo relativo a la virtud (*Menón* 71 b-e), sostiene que no es posible aprender nada (80 d). Y así con tantos otros ejemplos.

En algún lugar Rosen ha utilizado la expresión «contradicción existencial» para referirse a esta situación dramática. El sentido de la expresión es el siguiente. Pongamos a Eutidemo y Dionisodoro: ante su pretensión que no es posible mentir, Sócrates no contrapone argumento alguno, como si de un ejercicio de lógica se tratara, sino que enfrenta lo que los dos hermanos sofistas dicen con lo que pretenden ser; de modo que su refutación no es lógica, sino retórica, o dramática, o «existencial». En efecto: quizás alguien pueda decir que

⁸ Una mirada a la realidad universitaria europea actual quizás nos revelaría que, veinte años más tarde, la misma situación se ha producido también en Europa.

⁹ Miembro de la Academia Británica desde 1983 hasta 2008, presidente de la Sociedad Británica de Filosofía de la Ciencia desde 1985 hasta 1987, en el momento de la polémica con Derrida (que trascendió a la prensa) Hugh Mellor era el presidente de la Sociedad Aristotélica.

¹⁰ El periódico *La Vanguardia* se hacía eco de la noticia en su edición del 12 de mayo de 1992, página 43.

no es posible mentir, pero precisamente quien no puede decirlo de ningún modo es quien, como es el caso de los dos hermanos, se presenta como maestro de virtud y debe poder distinguir, así pues, entre lo correcto y lo incorrecto, lo conveniente y lo inconveniente, y lo verdadero y lo falso.

Pero todavía es más interesante, por lo que tendremos que ver más adelante, el silencio de Platón al respecto. El *Eutidemo* nos hace asistir a una conversación en la que vemos cómo los dos sofistas protagonistas niegan (con lo que dicen) lo que afirman (con lo que hacen). Ningún argumento podría ser más eficaz para comprender la inconsistencia de su posición. La verdad de su posición *la vemos, no se nos argumenta*. O, para decirlo mejor, esa verdad Platón no la argumenta con recursos (meramente) lógicos o discursivos, sino que la muestra con recursos dramáticos y, en todo caso, somos nosotros, los lectores, quienes, como precisamente acabamos de hacer aquí, argumentamos sobre lo que Platón nos ha hecho ver en escena.

Por cierto, no es difícil de entender que negar la posibilidad de la mentira o del error equivale a la destrucción de la razón. El combate de Sócrates contra los dos hermanos erísticos en la escena del *Eutidemo* resulta ser un episodio temprano de la lucha ilustrada contra el irracionalismo.¹¹ Y Platón nos hace saber, además, que a los oradores profesionales Sócrates les parece un hombre ridículo que pierde el tiempo, precisamente porque se toma en serio a los erísticos (305 a).

Este personaje anónimo que encuentra ridículos a «los Sócrates» que se toman en serio a «los Eutidemos», es caracterizado por Sócrates como uno que se halla a medio camino entre la filosofía y la política (305 c y ss.). Para estos hombres, la filosofía socrática es frívola porque al tomarse en serio lo ridículo desatiende las cuestiones importantes y es frívola, además, de un modo peligroso, porque con su modo de hacer pone en peligro las cosas serias mismas.

En *Hermeneutics as Politics*, quizás su libro más loco, y concretamente en su segundo capítulo ('Reconstrucción platónica', pp. 50-86), Rosen se toma muy en serio el pensamiento de Derrida. Tal vez a los partidarios contemporáneos del sentido común les parezca también una pérdida de tiempo, un simple juego o un empeño ridículo. Al fin y al cabo, como decía Aristóteles, con los que niegan el principio de no contradicción ni siquiera se puede hablar. Sin embargo, así como la erística resulta extremadamente atractiva a los ojos de los niños que, como Clinias, están destinados a asumir cargos de gobierno en Atenas, no podemos ignorar la fuerza seductora del discurso derrideano. Patalear ante lo que parece disparatado no suprime su poder de seducción. ¿No habrá un modo mejor de defender a la razón?

4. INTERLUDIO: UN MUNDO DISPARATADO. En uno de sus ensayos, Chesterton sostiene que la *Ilíada* solo es grande porque toda vida es una batalla, que la *Odisea* lo es porque toda vida es un viaje y que el *Libro de Job* lo es porque la vida es un enigma.¹² Y entonces añade: si la literatura del absurdo va a ser de verdad la literatura del futuro, debe tener su propia verdad del mundo que ofrecer. El mundo, pues, no debe ser solo trágico, aventurero o enigmático, sino que también debe ser absurdo.

Es así como, por más que el menosprecio de Derrida por el principio de no contradicción incomode a los defensores de la razón, en el abrazo de lo absurdo que representa su obra bien pudiera estar manifestándose, a pesar de las pretensiones del mismo Derrida, alguna verdad sobre el mundo. Si el mundo es disparatado, o en la medida en que lo sea, ¿no hará falta a su vez, para su comprensión, un pensamiento (al menos en parte) disparatado?

Esto es precisamente, como veremos, lo que defiende Rosen en su polémica con Derrida, en lo que constituye una doble corrección de Derrida y de sus adversarios analíticos. Para empezar a verlo, esbozemos primero el pensamiento del pensador francés.

5. DERRIDA DECONSTRUYENDO A PLATÓN. No hace falta ser Derrida para identificar a Platón con el enemigo. Toda filosofía anti-metafísica y/o liberal moderna o contemporánea lo ha combatido. Lo interesante del envite derrideano es que lo ha hecho a lomos del mismo giro lingüístico que alumbró la filosofía analítica, pero en un sentido distinto. La escritura derrideana combate toda arquitectónica del pensamiento y toda sistematicidad.

¹¹ Cf. HP 140: «Platón fue “moderno”, no “antiguo”».

¹² G. K. CHESTERTON, 'Defensa del absurdo', en *Correr tras el propio sombrero (y otros ensayos)*, trad. de M. Temprano, Acantilado, Barcelona, 2014, p. 361.

¡Bonita tarea entonces tratar de exponerla de un modo sistemático u ordenado! No, no es esto lo que hace Rosen, ni es lo que nosotros haremos. Sin embargo, antes de considerar lo que Rosen tiene que decir respecto a Derrida, conviene decir algo del empeño deconstructor de este filósofo francés.

Antes de ser una moda filosófica, la deconstrucción fue una teoría literaria, obra de Maurice Blanchot.¹³ Sin entrar en los detalles de esta teoría, podemos señalar de un modo breve su sentido. Para Blanchot, es vano buscar un sentido a la literatura que conduzca a los personajes según un plan determinado. Escribir para el sentido, o para la verdad, es tanto como devaluar la literatura al ponerla al servicio de algo externo a ella. La literatura auténtica debe sostenerse toda sola, sin la remisión a sentido alguno externo a la escritura misma. No es la presunta verdad que pueda contener, o su sentido último, o nada que apunte fuera de la escritura como tal: la literatura auténtica es lo que queda cuando prescindimos de todo ello; y lo único que queda es, llanamente, el estilo. El espacio literario es, entonces, un espacio impersonal, en el que la existencia del autor, así como la del lector, es neutralizada. Lo propio de la escritura literaria no es pues el sentido que pueda tener para el creador o para el lector; sino que escribir constituye propiamente una insensatez. De ahí que a Blanchot le gustara citar a Mallarmé cuando habla de «este juego *insensato* de escribir».

Por cierto que, aunque a Blanchot le disgustaba la filosofía, a los filósofos de la deconstrucción no les disgusta Blanchot, sino más bien todo lo contrario. Consideremos ahora, no la obra literaria, sino el mundo. ¿Cuál es su sentido? Este modo de preguntar apunta más allá del mundo hacia la Idea o Fundamento o Trasunto que pudiera dar razón de su inteligibilidad. Contra tal modo de preguntar, y en la estela de Nietzsche, los deconstructores¹⁴ entienden que no hay más mundo que este, y que el empeño de someterlo a un plan o a un diseño externo (y superior) equivale a privarlo de su espontaneidad genuina y desvalorizarlo. Tal es, para todos ellos, el pecado original cometido por Platón. El platonismo, esto es, la historia de la metafísica de la presencia, propondría según ellos un trasunto, más allá de lo dado como asunto, como estrategia para contener o reprimir el juego insensato de la vida. En términos platónicos, la inteligibilidad de las sombras que nos rodean dependería de nuestro acceso a los originales que son las ideas y, ya en este ámbito ultramundano, de nuestro acceso a la idea de Bien. Como en lo que para Blanchot es mala literatura, aquí el sentido del mundo se buscaría, en suma, *fuera* del mundo: los personajes que se mueven a nuestro alrededor no serían entonces más que sombras o copias de unos originales que moran fuera.

Si, contra el platonismo de todas las épocas, tratamos de pensar el mundo en sus propios términos, sin referencia alguna a nada exterior a él, ¿a dónde nos lleva tal intento? Quizás pueda llevarnos a destinos dispares. En lo que respecta a Derrida, la suerte que ha de correr su aventura deconstructora tiene, a nuestro parecer, algo de tragedia.

Pensar el mundo sin referencia alguna a nada exterior a él: tal es el reto de Derrida. No se trata —permítasenos explicarnos usando el símil de Platón— de invertir el orden de la jerarquía de lo real, y sostener que las sombras son más fundamentales que lo que se halla en el exterior de la cueva. Una tal posición sería todavía dualista, daría aún contenido a lo transmundano. Derrida hace otra cosa: en *La diseminación* imagina la caverna platónica, no invertida, sino encerrada sobre sí misma, como una caja llena de espejos que reflejan y hacen rebotar sobre sus superficies sombras y fantasmas.¹⁵ Un fantasma es una imagen que no se corresponde con nada exterior a ella. Los espejos de la caja no reflejan ninguna realidad exterior a la cueva, sino que centellean sin parar en un juego sin otro sentido que el centellear. El mundo con todo lo que contiene es el fantasma de la escritura —imagen sin referente— como espejo de sí misma. Lo que hay es texto, un texto que, sin embargo, no se puede interpretar remitiéndolo a un origen o un sentido anterior o exterior al texto mismo. Puesto que ya no hay referentes, los significantes ya no significan nada, sino que remiten a otros significantes. Por ello, en ‘La farmacia de Platón’ Derrida invierte la relación entre la palabra y la escritura. Y lo hace explícitamente contra Platón.

¹³ M. BLANCHOT, *Faux pas*, Gallimard, París, 1943.

¹⁴ La lista es extensa; después de Blanchot: Bataille, Klossowski, Lyotard, Foucault, Deleuze, Derrida, Nancy y Lacoue-Labarthe, seguidos por aliados circunstanciales como Althusser, Barthes o Lacan, y más tarde por los discípulos (si es que en este caso la palabra es adecuada) de todos ellos.

¹⁵ J. DERRIDA, *La dissémination*, Seuil, París, 1972, p. 360.

Para Platón, la escritura tendría un estatuto secundario respecto al habla, porque solo en el habla el escritor puede dar cuenta del sentido de las palabras remitiéndolas a aquello que quiere comunicar o de lo que es testigo en primera persona. Para Derrida, en cambio, que ve lo secundario como lo único que hay y, por lo tanto, como lo principal, no hay otra cosa que textos sin que sea posible remitirlos a un pretendido origen que los sostuviera o les diera sentido. El platonismo, como intento de sujetar los discursos a la presencia de las cosas, de fijarlos a algo estable más allá de los discursos mismos, constituye para Derrida el dominio de un poder que reprime el libre flujo de la producción de sentidos. La empresa deconstructora derrideana es una empresa de liberación, que busca restituir en su dignidad a lo derivado, a lo segundo, a lo fluyente, al texto del mundo que se mantiene irreductiblemente texto, contra las pretensiones (platonistas) de atarlo a una pretendida accesibilidad pre-textual de lo real.

Todo lo que es sistemático, arquitectónico, estructural, para Derrida debe ser deconstruido. ¡Incluso la palabra misma “deconstrucción” debe ser, al fin, deconstruida!¹⁶ La empresa tiene así, como anunciábamos hace un momento, algo de tragedia, pues, al fin y al cabo, todos los textos de Derrida están escritos en un francés que respeta escrupulosamente la estructura de la sintaxis y la gramática de la lengua francesa. Ciertamente es que, como suele pasar con la escritura de los subversivos postnietzscheanos, el conjunto de enunciados de la obra derrideana tienen más bien una intención performativa. Pero este es precisamente el punto: donde se supone que solo hay texto, no pueden haber intenciones pre-textuales; y, en todo caso, no vemos jamás cumplida la deconstrucción anunciada que tenía que soltar de un modo definitivo el puro fluir de sentidos multiformes y variopintos. Según Derrida, la deconstrucción «multiplica las palabras, las lanza unas contra las otras, las engulle en una sustitución sin fin y sin fondo en la que la única regla es la afirmación soberana de un juego sin sentido».¹⁷ Una liberación como esta solo puede realizarse si uno mismo pierde toda intención y toda soberanía y es engullido en el flujo impersonal de la escritura-fantasma. Para liberarse en este sentido —y la expresión con que lo resumimos pertenece al mismo Derrida—, hay que «perder la cabeza».

He aquí, pues, en suma, la ocasión imposible para la deconstrucción. Por una parte, queriéndose libre de todo pensamiento constructivo, su misma empresa solo puede subsistir como un virus en un cuerpo extraño (la expresión es, otra vez, del mismo Derrida¹⁸): la deconstrucción resulta ser «un parásito ontológico que necesita infestar un huésped para desarrollarse».¹⁹ Por otra parte, lo que al fin sufre el poder corrosivo de la deconstrucción, es el deconstructor mismo. Así se expresaba Derrida en una entrevista en *Le Monde* concedida a Jean Birnbaum: «Estoy en guerra contra mí mismo, es verdad, no sabe usted hasta qué punto, y sostengo cosas contradictorias que se hallan en una tensión real, que me construyen, que me hacen vivir y que me harán morir».²⁰

La cita confirma la dimensión trágica de la empresa derrideana y, por ello mismo, a pesar de lo absurdo de su formulación, nos habla de una aporética real en aquello a lo que quiere ser respuesta.

El poeta Joan Sales dijo en cierta ocasión que ningún moribundo es ridículo y que todos somos moribundos. Ante quien niega el principio de no contradicción, podemos reír sarcásticamente o podemos patear. Sin embargo, puesto que el deconstructor se juega en ello la vida, quizás ganaremos alguna luz si preguntamos: ¿qué parte de verdad comparece en esta empresa disparatada?

¹⁶ Cf. ‘Lettre a un ami japonais’ (en *Psyché*, Galilée, París, 1987, p. 13), donde advierte que el término deconstrucción no puede ser definido, pues todas las palabras y todos los conceptos deben ser deconstruidos, «y esto vale para la palabra, para la unidad misma de la palabra deconstrucción, como para toda palabra».

¹⁷ *L'Écriture et la différence*, Seuil, París, 1967, p. 403.

¹⁸ Cf. *Deconstruction and the Visual Arts: Art, Media, Architecture*, ed. de P. Brunette y D. Wills, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 24: «Todo lo que he hecho está dominado por la idea de virus [...]. El virus es un parásito que destruye, que introduce el desorden en la comunicación».

¹⁹ J.-F. MATTÉI, *L'homme dévaste*, Grasset, París, 2014, p. 120. Se trata de una obra póstuma del filósofo francés, fallecido en 2014, una obra extraordinaria, a la que debemos no pocas de las referencias que hemos utilizado en este apartado.

²⁰ J. BIRNBAUM, entrevista con Jacques Derrida: ‘Je suis en guerre contre moi-même’, *Le Monde*, 12 de octubre de 2004. Citado por MATTÉI, *L'homme dévaste*, p. 121.

6. LA LOCURA DE PLATÓN. Rosen empieza su combate con Derrida trayendo a colación la comparación que el filósofo francés hace entre Sócrates y Lévinas. En 'Violence and Metaphysics: an Essay on Emmanuel Levinas', Derrida escribe:

Más aún, ¿cómo podría el hebraísmo menospreciar el texto escrito, cuyo elogio Lévinas ha escrito tan bien? Por ejemplo: [...] "Amar la Tora más que a Dios" es "una protección contra la locura de un contacto directo con lo Sagrado" [*Difficile liberté*]. El aspecto del discurso vivo y original mismo que Lévinas quiere salvar es claro. Sin esta posibilidad, fuera de este horizonte, la escritura no es nada. En este sentido, la escritura será siempre secundaria. Liberarla de esta posibilidad y de este horizonte, de su secundariedad esencial, es negarla como escritura y abrir el espacio para una gramática o un léxico sin lenguaje, para la cibernética o la electrónica. Pero es solo en Dios donde el discurso, como presencia, como origen y horizonte de la escritura, se realiza sin defecto. Deberíamos ser capaces de mostrar que solo esta referencia al discurso de Dios distingue las intenciones de Lévinas de las de Sócrates en el *Fedro*; y que para un pensamiento de la finitud original, esta distinción ya no es posible. Y que si la escritura es secundaria en este punto, nada, sin embargo, ha ocurrido antes de ella.²¹

En este fragmento Derrida entiende a Sócrates a la luz de la relación que el creyente judío mantiene con el texto sagrado según Lévinas. Para el creyente, es de locos tratar de tener un contacto directo con lo sagrado: la Tora, que Derrida interpreta como escritura, es la única vía de acceso a Dios o a lo absoluto. Pero se trata solo de una vía de acceso y no de algo con consistencia propia: si no hubiera Dios, las escrituras serían simples garabatos. De un modo según Derrida similar, el Sócrates del *Fedro*, en el pasaje de la crítica a la escritura, viene a decir: lo absoluto se hace accesible en el habla como lugar de la presencia del Ser, mientras que la escritura es ya siempre algo derivado. A la vez contra la pretensión judía y contra la pretensión platónica, el filósofo de la finitud radical que es Derrida responde: si la escritura es secundaria con respecto a lo absoluto, «nada, sin embargo ha ocurrida antes de ella». La deconstrucción del *Fedro* vendría, pues, a restituir la dignidad a la escritura —a lo secundario— ante el carácter ilusorio y ausente de cualquier realidad que se quiera estable o absoluta.

Para Rosen, hay en la comparación un doble malentendido: Derrida no entiende el carácter que la Tora tiene para los judíos ni el significado de la distinción platónica entre el habla y la escritura.

Empecemos por el primer malentendido. El judío —comenta Rosen— accede a Dios en el cumplimiento de la Ley. Este cumplimiento es un misterio, no una construcción lógica, ni siquiera una paradoja lógica, porque la Ley no es un logos. El misterio es que quienquiera que crea en la Ley y la cumpla, está ya presente ante el Dios ausente. Es pues, señala Rosen, una grave confusión considerar la Tora como escritura en el sentido de Derrida, del mismo modo que es una confusión cristiana considerar a Jehová como *deus absconditus*: los textos hebreos se transforman gracias a la fe en la palabra de Dios, seguramente del mismo modo como para los católicos ortodoxos el pan y el vino se transforman en la carne y la sangre de Jesús. Es de locos intentar acceder a Dios directamente, es decir, prescindiendo de la Tora, no —como entendería Derrida— porque sea una desconsideración de la escritura como «huella» de la ausencia de Dios, sino porque la Tora es precisamente la manifestación propia de Dios ante Sus criaturas. El intento de acceder a Dios directamente es una rebelión contra la distinción entre la criatura y el creador, «o el intento de ver cumplida la promesa de Satán ("serás como Dios") —concluye Rosen— simplemente al sustituir la *parousia* [la manifestación de Dios] por el conocimiento del bien y del mal».

El segundo malentendido tiene que ver con el primero. Para hacerlo visible, Rosen nos advierte que la *parousia* no es ontología: no es discursiva, y por lo tanto no solo no es escritura, sino que ni siquiera es palabra. Y éste es el punto: tampoco en los diálogos platónicos hay un logos discursivo del Ser, tampoco en ellos hay ontología. En su lugar, lo que Sócrates propugna es la locura de un acceso silencioso y directo a las ideas: una ascensión erótica que él mismo califica como «locura divina».

Según Derrida, para Platón el habla sería el lugar de la presencia en contraposición a la escritura, que constituiría —solo ella— la señal de una ausencia. Pero, apunta Rosen, Derrida se equivoca, porque, como

²¹ J. DERRIDA, 'Violence and Metaphysics: an Essay on Emmanuel Levinas', en *Writing and Difference*, trad. de A. Bass, The University of Chicago Press, Chicago, 1978, pp. 102-103.

muestra la lectura atenta del *Fedro*, y especialmente la lectura de los mismos fragmentos que Derrida deconstruye, en verdad la palabra humana es la señal de una ausencia tanto como lo es la escritura.

Si en el judaísmo la Tora es la manifestación de Dios a sus criaturas, de modo que la pretensión de un acceso directo a la divinidad es una locura porque suprime la distancia entre el Creador y las criaturas, los filósofos paganos, y especialmente los de la tradición socrática, piensan —concluye Rosen— de otro modo: abrazan la locura —«locura divina» en expresión del Sócrates del *Fedro*— de tener un acceso directo a las ideas; un acceso silencioso o prediscursivo que, por esta razón, es anterior tanto al habla como a la escritura.

Tal es la locura que defiende Platón. Frente a la verdad, el habla y la escritura no se distinguen en nada, porque ambas son la señal de una ausencia. La diferencia entre ellas es, contra la interpretación de Derrida, política, no ontológica.

7. UN POCO DE TEOLOGÍA LÚDICA. A pesar de la larga distancia que separa a Derrida de sus enemigos analíticos, hallamos en ellos, como si se tratara de una tesis y su antítesis a la espera de una síntesis superior; un acuerdo tácito de base: que la comparecencia de la verdad se juega toda ella en el discurso. El mismo giro lingüístico que los arrastra hace que ni el uno ni los otros tengan oídos para escuchar el silencio de Platón. Los lectores analíticos de Platón han tendido a considerar de un modo aislado argumentos defendidos *dentro* del diálogo por uno u otro personaje de Platón. La lectura de Derrida en cierto modo toma una perspectiva superior, al tratar de pensar el diálogo como un todo desde fuera. Sin embargo, su incapacidad para escuchar el silencio de Platón hace que, cuando mira la escena desde fuera, no vea nada.

Para Rosen, en Platón la palabra hablada humana es superior a la escritura humana *porque está más cerca del silencio*. El Ser no se hace presente en la palabra hablada, como no se hace presente en la escritura: ambas son señales de una ausencia. La accesibilidad del Ser tiene lugar en la *noesis*, que, a diferencia de la *dianoia*, no es discursiva sino visión silenciosa. El logos platónico, esto es, los monólogos de Platón que son sus diálogos, lo que hace es reordenar el mundo, pero el mundo no comparece por vez primera en este logos sino que está dado preteóricamente.

Los diálogos, pues, no pretenden presentar la estructura del mundo —no son ontología— por el simple hecho que, para Platón, el mundo no se muestra como un todo estructurado. Dar cuenta de su inteligibilidad pide más bien una creación poética —tales son los diálogos— abierta siempre a interpretación. En último término, el mundo —como el Dios hebreo— es inefable. Pero no es invisible. Lo más que pueden los discursos —hablados y escritos— es enfocar la mirada de quien escucha, para *hacerle ver* aquello que se quiere comunicar.

Si cada diálogo es la recreación del mundo, Platón está presente en sus diálogos como creador y *juega*, pues, a ser dios. «Platón —escribe Rosen— es serio como un dios, no como un ontólogo»: Platón está presente como ausente en sus textos, que son el discurso de la creación.

Una vez comprendido *el juego* de la escritura platónica, podemos reformular juguetonamente lo que Derrida no entiende de la empresa platónica en términos teológicos. Rosen señala, en efecto, que Derrida no se da cuenta de que Sócrates atribuye la invención de la escritura a un dios egipcio, y no griego. Cabe observar, al respecto, que el Dios de los judíos obviamente no es el mismo que el dios de los filósofos, y ninguno de los dos se puede asimilar a las divinidades egipcias. Para Jehová, que es el creador, hablar es escribir: la palabra divina constituye ella misma el mundo, cuya esencia viva es la Tora («¡Sea la luz! Y la luz fue.»). El Dios hebreo habla y escribe; en Su actividad divina, no hay distinción entre hablar y escribir. Los dioses egipcios hablan y escriben, pero distinguen estas dos actividades. Los dioses griegos hablan, pero no escriben. Sobre estas distinciones, Rosen observa lo siguiente:

Esta constatación, según creo, nos pone en contacto con el paradigma teológico correcto para entender la distinción fundamental planteada por el *Fedro*: la distinción entre Sócrates y Platón. Sócrates es un dios griego que habla pero no escribe. Platón no es griego ni egipcio sino, si se nos permite modificar en broma una observación de Clemente de Alejandría, un filósofo hebreo [*Stromata* I 10, 2] que está presente como ausente en sus diálogos escritos, los cuales son en realidad sus monólogos, pensados como una Tora filosófica para los seres humanos (HP 58).

Dos observaciones relacionadas cabe hacer al respecto: los diálogos no crean el mundo original, sino que lo reordenan en un cosmos inteligible. Segundo, como Tora filosófica, requieren un Talmud filosófico. La ley requiere interpretación. De este modo, «como en el caso del Talmud hebreo, la interpretación se salva de la fantasía gracias a la accesibilidad “pre-teórica” del mundo» (HP 58).

La escritura que tiene lugar en una problemática de la verdad es, cuando se la considera desde el exterior (con la perspectiva de un dios), no la donación escrita de la «verdad», sino discurso poético que proporciona una interpretación del mundo «cotidiano» o «pre-teórico» y que, de este modo, constituye el cosmos inteligible. En Platón, si hay actividad transcendental —algo análogo a la deducción de las categorías en Kant—, es en todo caso «poética», y por ello mismo requiere ya siempre interpretación.

8. LA VERDAD DE LA EMPRESA DERRIDEANA. Si, en suma, en lo relativo a la verdad resulta que no hay diferencia alguna entre el habla y la escritura, ¿por qué Sócrates las distingue en el *Fedro*? ¿Qué se quiere decir entonces cuando se advierte de los peligros de la escritura? Dos cosas. La primera la señala el mismo Sócrates: cuando se dirige a seres humanos, el hablante sabe cuándo debe guardar silencio, mientras que la escritura no. La segunda explica por qué Derrida prefiere la escritura al habla: la escritura no puede dejar de hablar, porque, como «huella» de una ausencia, no tiene ni idea de por dónde va, y de hecho, al encontrarse separada del dominio del habla, no va *por ningún sitio*. Quizás este sea el motivo por el que Derrida cree entender que, frente al libre flujo de la escritura, la superioridad del habla consistiría según Platón en que habla a la luz de la presencia del Ser. Sin embargo, Derrida se equivoca soberanamente, porque

la palabra hablada es la presencia viva, no del Ser, sino del hablante ante sí mismo, del intelecto o Geist, no de la forma. Y el Geist es accesible para sí mismo solo como mito: así al menos nos lo enseña Sócrates en el *Fedro*. Si yo, como “receptividad” de las formas que por eso mismo debo ser necesariamente formalmente indeterminado, me hago presente para mí mismo como palabra, entonces la palabra “formalmente” resulta ser la presencia de una ausencia (HP 54).

De un modo harto interesante para quien trate de pensar la escena global del pensamiento contemporáneo, lo que Derrida achaca a Platón conviene mucho mejor a la epistemología moderna y a la filosofía de la mente, por cuanto estas tienden a creer que yo puedo estar presente ante mí mismo como estructura formal, es decir, como artefacto susceptible de análisis epistemológico. El trabajo de la negatividad como liberación que hallamos en el ímpetu de la empresa derrideana, de lo que quiere liberarse es de toda reificación del hablante ante sí mismo: la reivindicación por parte de Blanchot de una literatura despersonalizada, halla su correlato en el empeño de Derrida en huir de todo anclaje en un pretendido sujeto. En la medida en que la deconstrucción trabaja para desasirse del imperio del yo consciente, Derrida puede ser visto —broma profunda de Rosen— como «un Freud ontológico».

Obsérvese la sutilidad del comentario roseneano. Al mismo tiempo que reconstruye los pasajes de Platón deconstruidos por el filósofo francés para mostrar en qué punto se pelea con una estructura que en verdad no se encuentra en Platón, Rosen nos hace entender lo que pueda haber de verdad en la empresa derrideana misma. Lo que hay de verdad es el esfuerzo por evitar entender la vida o el hablante como una estructura formal:

Cuanto más me ciño a estructuras formales, y cuanto más hablo de ellas, tanto más las mantengo ocultas, esto es, tanto más reemplazo la red de formas o ideas con la red de conceptos o construcciones lingüísticas. Pienso que, si se formula correctamente, se trata de una intuición profunda (HP 55).

Desafortunadamente, esta verdad entrevista por Derrida se malogra por no saber formularla —según Rosen— correctamente:

Se formula correctamente, sin embargo, solo cuando se contrasta con la visión de las formas así como con la escucha del alma como hablante. Para atender solo al segundo caso: si doy palabras al mundo, no doy palabras al habla (HP 55).

El ímpetu constructivo u ontológico de la palabra es precisamente —observa Rosen— lo que hace la ontología imposible, o lo que la «descubre» como *poiesis* y *techné*. La palabra, que es la presencia de una inte-

ligencia viva, es capaz —aunque Derrida no lo vea— de guardar silencio: de intimar, o esforzarse por intimar, con las silenciosas ideas en el silencio de la *noesis* pura. La inteligencia viva desaparece de este modo cuando accede a la visión de las ideas: «se pierde a sí misma en el pensamiento». El silencio vence sobre la palabra con el consentimiento y la cooperación de la palabra, «iluminada» por la erótica locura divina. Pero precisamente por esta razón, la *parousia* no es ontología. De dónde: por una parte, contra toda tentación edificante de la epistemología moderna y contemporánea, lleva razón Derrida cuando sostiene que la empresa ontológica está condenada al fracaso; mas, por otra parte, lo que no ve Derrida es que precisamente esto mismo ya lo ha visto Platón.

Como ya hemos señalado, Derrida no tiene oído para el silencio de Platón. Platón, en sus diálogos, lo dice todo y no dice nada. La distinción misma entre habla y escritura se formula en un texto escrito por Platón, pero quien la defiende es el personaje Sócrates reinventado por Platón. Platón no aparece en escena pero es el creador de toda la escena con todos sus componentes lógicos y dramáticos. La deconstrucción derrideana del *Fedro* no es el *Fedro* lo que deconstruye, pues, al no percibir la distancia que separa a Platón de Sócrates, toma erróneamente una parte por el todo. Si conviene una reconstrucción de los diálogos platónicos, no es, entonces, para recomponer una estructura perdida, sino para restituir a los diálogos en su unidad orgánica de palabra y silencio.

9. RECONSTRUYENDO A PLATÓN. En esta restitución, la reconstrucción roseneana se distingue del trabajo habitual de la filología tradicional:

¿Qué puede decir la hermenéutica filológica o tradicional contra esta interpretación [i.e. la de Derrida]? Puede, por supuesto, rechazar lo que Derrida identifica con orgullo como un exceso hermenéutico, un método que desde el principio pretende o se esfuerza por “escapar de los modelos aceptados de comentario”.²² Desafortunadamente, sin algún exceso análogo la filología no tiene nada con que contener, ni mucho menos reemplazar, el exceso derrideano. En el ejercicio de su moderación llena de orgullo (cuyo honor, a decir verdad, suele ser defendido por sus partidarios desde la trinchera), la filología no puede hacer otra cosa que leer el texto en voz alta, procurando evitar incluso cualquier inflexión de la voz que pudiera “leer” algo en el texto; o como mucho podría definir la metáfora como metáfora —o lo que es lo mismo, caer en la tautología. O todavía, de un modo más seguro, puede guardar un digno silencio, lo que viene a ser la misma cosa: nada (HP 64).

La filología cobra sentido solo como la sirvienta de la filosofía. Puesto que Derrida se sitúa fuera de la filosofía, puesto que se coloca dentro de las exigencias de la *différance*, no logramos «refutarlo» cuando nos guiamos por la cuestión filosófica tratada en los diálogos platónicos, y en particular por la cuestión tratada en el *Fedro*: ¿cómo puede el ser humano llegar a ser un dios? La medida en la que seamos capaces de acomodar nuestro propio hipotético exceso a un mayor número de pasajes del corpus platónico que Derrida, o la medida en la que podamos dar una explicación más precisa de los textos que el mismo Derrida presenta como pruebas, será de interés para los filólogos, o al menos para los filólogos con sensibilidad filosófica, pero seguramente no para Derrida.

Lo que sí le podemos decir con toda legitimidad —afirma Rosen— es que, después de todo, sobre los principios de la deconstrucción no hay una sola interpretación verdadera de un texto filosófico. La lectura de Rosen puede entonces pretender ser mejor que la de Derrida, por el mero hecho que Platón resulta en verdad completamente superfluo para la empresa del francés. Derrida ni demuestra ni puede demostrar —sobre la base de su misma posición— que su interpretación sea sólida o que Platón haya sido deconstruido por la radical exigencia de la *différance*. En este punto Rosen hace lo que tantas veces hizo Sócrates con sus interlocutores: contrapone la interpretación derrideana del *Fedro* con la interpretación derrideana de la verdad, y muestra que sobre la base de la segunda la primera resulta del todo superflua, porque, si nada se mantiene con un sentido estable, en verdad carece de todo interés lo que hagamos decir al *Fedro*; o, para ser más exactos, si tiene algún interés, no es para aprender lo que en verdad dice el *Fedro*, sino solo para tratar de entender lo que en verdad dice Derrida.

²² ‘La pharmacie de Platon’, en *La dissémination*, p. 118 (en adelante P y número de página).

Una reconstrucción, ciertamente, va más allá del texto, pero lo hace porque el silencio de Platón nos exige ir más allá del texto. No para hacerle decir cualquier cosa, sino para intentar pensar desde la accesibilidad pretextual de las cuestiones tratadas aquello sobre lo que el texto mismo nos hace pensar. Por más que las exégesis de Rosen sean atrevidas, a veces incluso provocadoras, el filósofo americano siempre aporta pruebas de sus lecturas (incluidos los mismos pasajes utilizados por Derrida). Derrida, en cambio —señala Rosen—, no puede hacer tal cosa: no hay pruebas evidentes en Derrida, porque cada significante significa solo otro significante.

El rechazo derrideano de la metafísica de la presencia resulta ser, así pues, una espada de dos filos. *Écriture* es el nombre de la doble ausencia del significante y del referente:

Como tal, es la espada que corta la mano del escritor derrideano. Si el mundo es un texto escrito por la *différance*, no es otra cosa que un cuento contado por un idiota, por una subjetividad sin sujeto o un ilustrado idiota; un cuento, así pues, lleno de ruido y de furia que no significa nada. Como dice el mismo Derrida, el concepto es un significante. De modo que la escritura es la posibilidad para el significante de repetirse a sí mismo “sin que la verdad se presente para nada”. Una prueba evidente es una presencia, y en Derrida nada está nunca del todo presente, nada en su integridad excepto la ausencia (HP 66).

La remisión a la caída de Macbeth es pertinente: como en el caso del héroe shakespereano, es la propia determinación de Derrida hasta sus últimas consecuencias lo que lo lleva al absurdo. Si volvemos a su lectura del *Fedro*, podemos resumir lo dicho del modo siguiente. Derrida defiende dos tesis principales. La primera es que Platón prefiere la palabra hablada a la escritura. La segunda es que esta preferencia queda deconstruida por la necesidad de la *différance*.

Acabamos de ver cómo Rosen señala el carácter contradictorio de la posición de Derrida. Sin embargo, como ya dijimos citando a Hugh Mellor, seguramente Derrida no se siente demasiado impresionado por el principio de no contradicción. Y, a pesar de ello —comenta con cierta ironía Rosen—, «nosotros los filósofos» debemos hacer notar que la segunda tesis se ve contradicha por su misma aceptación del hecho que Platón no critica la escritura *toutcourt*, sino solo un cierto tipo de escritura, a saber, la que no se escribe en el alma (en palabras de Sócrates en el *Fedro*).

En efecto, es el mismo Derrida quien hace notar que Platón piensa el habla en términos de escritura: lo escrito en el alma —viene a decir el Sócrates del *Fedro*— alumbra la verdad, mientras que los textos escritos la oscurecen. Según Derrida, en su intento de desautorizar la escritura, Platón en verdad solo desautoriza un cierto tipo de escritura. Para Derrida, esto convierte a Platón en un cínico, pues defiende una ontología que él mismo sabe que solo puede acabar en fracaso. Para Rosen, es precisamente porque el habla es identificada explícitamente como escritura, que la comprensión derrideana de la distinción entre habla y escritura en el *Fedro* resulta del todo errónea. Como resultado, entendemos que Derrida no ha podido deconstruir en absoluto la preferencia platónica del habla sobre la escritura, por el simple hecho que no ha entendido cuál es según Platón la diferencia entre ambas.

Por ello mismo, aunque lleva razón en la defensa de la primera tesis —que Platón prefiere el habla a la escritura—, no ha entendido en absoluto su significado. La reconstrucción de los pasajes que Derrida cree haber deconstruido nos permitirán llevar nuestro escrito a su conclusión.

De acuerdo con la primera tesis —escribe Rosen—, la escritura, el hijo favorito de la *différance*, «es la mano de Esaú con el pelaje de Jacob». En los términos del mismo Derrida, para Platón la palabra hablada es preferible a la escritura porque está llena de vida, nutrida por el sol ontológico y, por tanto, presente ante la verdad como presencia, como *eidos* o forma visible. Por otro lado, los diálogos muestran que «la presencia absoluta, la plena presencia de lo que es [...] es imposible». Más aún, el *Sofista* defiende la conclusión que «si la verdad es la presencia del *eidos*, entonces debe siempre acordarse, bajo pena de sufrir una ceguera mortal producida por los fuegos del sol, con la relación, la no-presencia y la no-verdad» (P 192). Dicho con la máxima concisión, Derrida sostiene que el lenguaje encierra o diluye la presencia en la ausencia. Los diálogos platónicos, a causa de «la invisibilidad absoluta del origen de lo visible», resultan ser «una estructura de reemplazos en cuyo seno todas las presencias vienen a ser suplementos que ocupan el lugar del origen ausente» (P 193).

Como hemos visto, las dos tesis de Derrida hunden sus raíces en la hipótesis anterior que hace de Platón un ontologista fracasado. Podemos mostrar que se trata de una hipótesis vacía. La interpretación que ofrece Derrida de la metáfora del sol en Platón se basa en la fusión de dos malentendidos. En efecto, del uso de la metáfora del sol que Platón hace en el *Fedón* y en la *República*, Derrida infiere que el origen del Ser (una expresión que encontramos ya en Heidegger) es invisible. En realidad, la situación tal como se muestra en estos dos diálogos es otra. En el *Fedón*, Sócrates nos cuenta que giró su mirada, no del origen del Ser (o del ser), o del ser como presencia, sino de las cosas naturales, de la física, hacia el logos (99 d-e). En la *República*, Sócrates no dice que el origen del ser sea invisible (si lo fuera, difícilmente podría haberlo comparado con el sol), sino que declina discutir este extremo con Glaucón de un modo directo (506 d6-e5).

Hay aquí —comenta Rosen— dos soles distintos y el mensaje que transmite su conjunción no es derrideano. El desplazamiento desde la física al logos no se puede cumplir por un desplazamiento determinado por el anterior desde la «fisiología» (estudio de las cosas naturales) a la «ontología» (un logos sobre el origen de los seres), porque «el origen del ser no es invisible; es inefable y no solo cuando hablamos con Glaucón» (HP 68). «No se trata —comenta irónicamente Rosen— de una alusión a una doctrina secreta, por la sencilla razón que en los diálogos no es ningún secreto que no hay doctrina ontológica.» Al contrario, la filosofía en su sentido más restringido es en todas partes una visión silenciosa de los seres, ya sean las «cosas más allá del cielo» del *Fedro* 247 c3 o las «formas superiores» del *Sofista* 254 d4. Estas formas se pueden ver y nombrar, pero tan pronto como tratamos de fijar en una definición sus relaciones y propiedades, caemos en la contradicción.

Para mostrarlo, Rosen pone de ejemplo el *Sofista*. En este diálogo, las formas puras *ser* y *mismidad* se dice que son distintas; ahora bien, no podemos pensar o hablar del ser como distinto si no lo pensamos como el *ser en sí mismo*, y por consiguiente como siendo lo *mismo* que si mismo. La imposibilidad de pensar o de hablar del ser independientemente de la mismidad no queda corregida por la «abstracción» de la *mismidad* respecto del ser. La necesidad de la abstracción ya es una señal del hecho que en realidad (o como diría el Extranjero de Elea, en su *dynamis*) no podemos concebirlos de un modo independiente.

Según Rosen, este pequeño ejemplo es suficiente para indicar lo que pasa cuando insistimos en desarrollar una ontología. O bien producimos «abstracciones», artefactos conceptuales, o bien tejemos todas juntas estas abstracciones en una dialéctica de tipo hegeliano, no analítica sino sintética o especulativa, en la que cada elemento formal es un momento del Concepto. En ambos casos, estaremos explorando construcciones del pensamiento, no del Ser.

Como ya hemos señalado más arriba, este hecho da en parte la razón a Derrida ante sus enemigos analíticos. Y, sin embargo —ahora contra Derrida—, Rosen señala de un modo enfático que, dentro de su propio dominio, el discurso analítico es completamente adecuado a su tarea. Derrida, comenta Rosen, no reconoce en ningún sitio este punto, porque para él la palabra y la escritura como tal está continuamente deconstruyéndose o diferenciándose de sí misma. La concepción de Derrida viene a ser de este modo una especie de hegelianismo invertido. Los conceptos, en vez de reunirse en una totalidad, están constantemente disgregándose en una multiplicidad. Pero esto es absurdo. Si las tomamos como disciplinas distintas —sigue comentando Rosen—, la geometría, el álgebra, la lógica o la teoría de conjuntos no se deconstruyen a sí mismas:

Tanto bajo los supuestos platónicos como bajo los supuestos postmodernos post-Gödelianos, la prueba de la incompletud de todo sistema formal que contenga la aritmética de los números naturales es una prueba formal. Las matemáticas formales no pueden, por definición, separarse de su forma (HP 69).

Inmediatamente, sin embargo, Rosen se pone en guardia contra el exceso de toda concepción analítica de la filosofía:

Si los objetos matemáticos son o no de hecho conceptos, esta es ya toda otra cuestión. El punto es que las matemáticas, o los discursos analíticos en general, se equivocan cuando intentan dar una síntesis comprehensiva. Se equivocan cuando intentan reemplazar, o hacer suya, la visión sinóptica (HP 69).

Puesto todo junto, he aquí la conclusión:

La *dianoia* [pensamiento analítico, discursivo] no puede producir ontología por dos razones. Primero, los elementos de la discursividad analítica, y así tanto el comienzo como el final de todo análisis, no son ellos mismos accesibles a la discursividad analítica, excepto en el sentido en que nombrar sea “analizar” sobre la base de una percepción o de una visión precedente. Segundo, los resultados de la discursividad analítica son en ellos mismos radicalmente incompletos. No encajan en un solo relato que dé cuenta de todo de un modo coherente. El ejemplo más destacado es este, que no hay discurso analítico sobre el alma personal. Por esta razón, los discursos analíticos tienen que ser completados por la poesía (HP 69-70).

Que la *dianoia* o pensamiento discursivo no se basta a sí mismo, y que, por tanto, tiene que venir a ser completado por la poesía, constituye la tesis fuerte de Rosen y se puede formular también como una defensa de la *noesis*. En su defensa de la razón, Rosen encuentra que los defensores analíticos de la razón corren el peligro de acabar dando la razón a los deconstructores defensores de la sinrazón. Puesto que, tal como la entiende Rosen, la filosofía de Platón no es una estructura o un sistema — ni siquiera el intento fracasado de dar cuenta de una estructura o de un sistema—, sino que exige siempre interpretación, no se puede decir que Rosen sea platónico sin más. De lo que en todo caso no hay ninguna duda, es que Rosen pensó siempre en compañía de Platón.

10. EN COMPAÑÍA DE PLATÓN. No es el lugar de dar cuenta de la filosofía de Rosen en su conjunto. Limitémonos a esbozar uno de sus puntos clave. Lo primero que salta a la vista, es que la filosofía de Rosen no es, ni pretende ser, una ontología. Rosen lo formula así a propósito de la lectura derrideana de Platón:

La ontología, igual que la post-ontología, es una ocupación adecuada para profesores. Los dioses hablan —y por tanto escriben— de maneras distintas para mortales distintos. Sus palabras más importantes son revelaciones que conceden a sus profetas. Es sin duda algo para mí muy parecido a la ira anti-teológica propia de la Ilustración, la razón por la que Derrida trivializa la profecía y desatiende así la importancia que tiene el escuchar en los diálogos. Sea por esta razón o por cualquier otra, no hay duda que Derrida no tiene nada que decir sobre la locura divina: se trata de una laguna muy destacada de su lectura del *Fedro*. En suma, una atención excesiva al *eidos* estropea la lectura que Derrida hace de la doctrina platónica del alma (HP 74).

Advierta el lector que no hay términos técnicos en Rosen, como no los hay en Platón. Su escritura, como la de Platón, hace un uso filosófico de la poesía, esto es, de aquel modo de decir que, llevando al límite las posibilidades expresivas de la palabra, pretende *hacer ver* al lector algo que *hasta cierto punto* es inefable. Con la expresión «hasta cierto punto» señalo ya el punto clave que trataré de exponer en esta recta final del presente escrito. Para empezar a verlo con la cita que acabo de apuntar, notemos que si Rosen habla de teología o de profecía, no es porque la referencia a la teología o la profecía esté presente de un modo habitual en sus obras, sino, simplemente, porque en esta ocasión trata de comprender a Platón y a Derrida, y a la distancia que los separa, en los mismos términos en los que —sobre el comentario de la crítica socrática de la escritura en el *Fedro* a través de un mito de dioses egipcios— Derrida la formula. La referencia a la ira anti-teológica ilustrada como clave de la posición anti-ilustrada de Derrida confirma que Rosen comparte la lúcida afirmación de Grimaldi al respecto. Sin embargo, como el lenguaje teológico de este pasaje puede despistar, probemos de aclarar la posición de Rosen remitiendo a su lectura de otros pasajes de la letra de Platón.

Hemos visto que para Derrida no hay copias y originales sino solo fantasmas, imágenes que no son imagen de nada. También en Platón los fantasmas juegan un papel importante en su interpretación de la inteligibilidad del mundo.

En el *Sofista* (235 c8), el Extranjero de Elea señala una distinción entre dos tipos de representaciones o imágenes, los iconos y los fantasmas. Los iconos son imágenes que duplican correctamente las medidas y proporciones de sus originales; los fantasmas alteran las medidas y proporciones de los originales de acuerdo con la perspectiva humana. Se plantea entonces un caso extraño —observa Rosen— cuando los iconos producen percepciones inexactas, mientras que los fantasmas, a pesar de su inexactitud intrínseca, producen percepciones exactas. Ello ocurre cuando aquello que se trata de representar carece de estructura y, por lo tanto, no es susceptible de ser representado con imágenes que mantengan sus proporciones (¿cómo se podría representar de un modo proporcionado lo que no tiene proporción alguna?).

Lo que, sobre la letra del *Fedro*, Rosen califica de profecía, no es otra cosa —visto ahora desde las distinciones propuestas por el *Sofista*— que una imagen adquirida en virtud de una visión silenciosa (la «locura divina» del *Fedro*), pero no un icono, sino un fantasma de una totalidad compleja sin una estructura formal determinada.

Ya hemos visto que el discurso analítico es el adecuado cuando se trata de analizar estructuras atendiendo a sus partes y a su composición. Los límites del análisis están, así pues, definidos por el campo de los objetos dotados de estructura. Hay, sin embargo, realidades que no son susceptibles de análisis en ese sentido. Los tres ejemplos principales de tales totalidades en los diálogos platónicos son el cosmos, la *polis* y el alma personal.

En estos casos, los fantasmas son imprescindibles si hay que decir alguna verdad, porque no hay ninguna medida ni proporción que quepa derivar de los originales. Una representación icónica o correcta de una ausencia de medida o proporción definida, o de una presencia de medidas y proporciones que cambian continuamente, es una contradicción en los términos. «En otras palabras —concluye Rosen—, una imagen exacta de lo inexacto debe ser ella misma inexacta.»

Platón lo afirma de un modo explícito en muchas ocasiones. Así, en el *Fedro* (246 a3 y ss.), hace decir a Sócrates que describir la Idea de alma personal requeriría un discurso extenso y completamente divino; y añade: «Pero decir a lo que se parece, eso es una empresa humana y más pequeña». De este modo, la semejanza del alma contenida en el corazón del mito elaborado por Estesicoro resulta ser un fantasma, una acomodación a la perspectiva humana y, por lo tanto, un juego.²³ Al mismo tiempo, también se puede mostrar fácilmente que no hay iconos (imágenes exactas) de las ideas. Ni siquiera en el *Fedro* hay una percepción completa de las ideas. Solo las mejores de entre las almas humanas, después de muchos esfuerzos (sin palabras), consiguen por fin elevar sus cabezas por encima del techo del cosmos y contemplar los seres hiperuránicos. Contemplan estos seres con dificultad, a causa de la agitación desordenada de los caballos bajo la superficie (248 a1-b5). Podemos todavía añadir que la revolución del mundo de la génesis emborrona y dispersa en múltiples perspectivas la visión que el alma tiene de los seres que permanecen fijos por encima de la cabeza.

¿Cómo leer, entonces, a Platón? De nuestras interpretaciones de los diálogos platónicos, hay que decir exactamente —dice Rosen— lo mismo que del alma y de las ideas: «Ver las ideas es como contemplar las estrellas, no como hacer astronomía». O todavía con otras palabras: «La interpretación de los diálogos es talmúdica y no filológica». La razón es que,

aunque los seres hiperuránicos [las ideas] se hacen visibles solo como recuerdos extraídos del cambio de la historicidad, ellos mismos no son históricos ni son tampoco proyecciones de la protosubjetividad. Y esta es la diferencia entre el silencio y el discurso; el silencio es la respuesta adecuada ante la eternidad, mientras que el discurso genera la historia. Formulado de otro modo, el intento de describir las ideas produce artefactos poéticos o analíticos, y estos artefactos son los “sustitutos” del Ser como presencia a los que se refiere Derrida (HP 76).

Así pues, en el interior de los diálogos considerados como escritos, la *parousia* de la visión es anunciada, pero también sustituida, por la función del escuchar. No hay «deducción transcendental» de las ideas platónicas, porque todos los análisis discursivos se fundamentan en visiones silenciosas. Incluso en el *Sofista*, uno de los diálogos más analíticos de Platón, los géneros mayores de las formas puras del ser —el reposo, el cambio, la identidad y la alteridad— no son presentados con definiciones conceptuales, sino que son señalados como obvios, como algo que se da por supuesto. En Platón —concluye Rosen— la función de la palabra no es fundamentar una filosofía del análisis lingüístico sino descartarla: somos conducidos a escuchar en calidad de testigos de lo obvio, como testigos del ver.²⁴

De modo que los diálogos platónicos de hecho son «textos», es decir, una red de palabra y silencio, pero como palabras, son fantasmas artificiales de la verdad producidos en la completa seriedad de un juego divino,

²³ *Fedro* 265 c1. Sócrates también dice que su explicación del logos en este diálogo es lúdica (278 b7).

²⁴ Considérese 249 d6 y ss.: para rectificar el logos sobre *tò ón*, Teeteto debe «mirar más de cerca» (*skópei dès aphésteron*) lo que dice, i.e. el que dé por hecho la presencia (no la «existencia») de los *mégista géne*.

y requieren una «corrección» por parte del lector a través de las leyes de la perspectiva psíquica o, en otras palabras, a través de una hermenéutica erótica.²⁵

La reconstrucción roseneana de Platón es, entonces, un ejercicio talmúdico de interpretación de la Tora filosófica que Platón, jugando a ser un dios, ofrece a sus lectores. Sin embargo, puesto que esta Tora no crea el mundo sino que se limita a proporcionar una interpretación del mundo «cotidiano» o «pre-teórico» (y de este modo reconstituye el cosmos inteligible), no hay Talmud posible sobre los diálogos de Platón si no es, a su vez, sobre la base de la accesibilidad preteórica del mundo cotidiano, a pesar de que tal mundo —en eso Rosen está con Platón— no se dé nunca como una estructura susceptible de análisis o de deconstrucción.

Quizás el parentesco con Platón puede permitirnos acabar con una observación acerca de los textos de Rosen. Para mi gusto, el genio de este filósofo americano comparece de un modo especial en sus ensayos, más que en sus comentarios extensos dedicados a una sola obra (tanto si se trata del *Banquete* como si se trata del *Así habló Zaratustra* nietzscheano).

Sus textos son siempre difíciles, muy difíciles, porque la mayor parte de las veces no consisten en el despliegue de un solo argumento que se desarrolla de principio a fin, sino que vienen siempre repletos de saltos, de hiatos, de cortes que hacen que el lector tenga a menudo la impresión que pierde el hilo o que se pierde él mismo. Su estilo es brillante, plagado de frases que bien pudieran constar por sí solas en un libro de aforismos, con un dominio exquisito de la paradoja y con un sentido del humor que jamás suena resentido. Sin embargo, las flechas de lucidez que te alcanzan aquí y allá después de unos párrafos de preparación antes de su lanzamiento, a menudo parece que no sirvan para recoger la verdad revelada como punto de apoyo para seguir con un solo argumento. Al revés, los cambios dramáticos, o los cambios de perspectiva, abundan en todos y cada uno de sus artículos.

Alasdair MacIntyre, en la cita con la que empezábamos, da fe del desconcierto —y a menudo del rechazo— que esta forma de articular su propio pensamiento produce entre buena parte de sus lectores. Sin embargo, si hemos conseguido explicar con un mínimo de claridad cuál es la novedad roseneana —más que de novedad, se trata de una renovación o desedimentación platónica—, entonces se entenderá por qué la escritura de Rosen tiene el carácter descrito.

Como compañero de Platón, Rosen no cree que la verdad pueda contenerse toda ella en un escrito. Sus escritos no dan, porque no la quieren dar, la impresión que lo que se quiere decir esté todo completo en lo dicho. El empeño en enfocar la mirada del lector, en *hacerle mirar*, en exigirle ir siempre más allá del texto para recomponer el sentido de lo que se quiere decir, no es otra cosa que la estrategia de Rosen para dar, él también, una Tora filosófica a la consideración de la interpretación talmúdica del lector.

Rosen, como los filósofos paganos, o al menos como los filósofos paganos de filiación socrática y platónica, jugó a ser dios. En este juego, no dudó en rechazar los lugares comunes de todas las conversaciones filosóficas de la academia de su tiempo, y no dudó en escribir con plena conciencia del carácter incompleto de su propia escritura. Contra la acusación clitofónica que lo haría un Sócrates que nada tiene que ofrecer una vez ha mostrado la inconsistencia de sus contrincantes, Rosen tuvo una voz propia, como la tuvo Platón. Sin embargo, en Rosen como en Platón, solo estamos preparados para escuchar esa voz si tenemos oído, también, para el silencio.

²⁵ Según Rosen, Derrida se equivoca en su afirmación de que «a diferencia de la pintura, la escritura no crea un fantasma» (P 159). Cf. *Sofista* 232 a1 y ss. y *Fedro* 264 b3 y ss., 270 b4 y ss. y 271 c10 y ss.