

MÁS ALLÁ DE LA ESCRITURA

CATHERINE PICKSTOCK

MÁS ALLÁ DE LA ESCRITURA

La consumación litúrgica de la filosofía

Traducción: Víctor Abelardo Martínez de Lapera

Herder

Título original: After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy

Traducción: Víctor Abelardo Martínez de Lopera

Diseño de la cubierta: Claudio Bado y Mónica Bazán

© 1998, Catherine Pickstock

© 2005 Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 84-254-2177-2

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: Balmes

Depósito legal: B - 19.656 - 2005

Printed in Spain – Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

A mi madre, y a Olga y Lilian

¿Cómo cantaré la majestad
que los ángeles admiran?
Yazca el polvo en polvo y silencio.
Canta, canta, celeste coro.
Miles y miles rodean tu trono,
Oh Dios altísimo.
Sin cesar resuene tu loa.
Pero ¿quién soy yo?

Brille tu luz sobre ellos
Mientras yo tus huellas sigo.
De Dios me llega un sonido,
Mas ellos tu faz contemplan.
Cantan porque tú eres su sol.
Señor, envía un rayo sobre mí
Para que donde hay cielo
Haya aleluya.

Ilumina mi corazón con la luz de la fe,
Inflámalo con el fuego del amor;
Entonces cantaré
Con el coro celestial.
Temo estar oscuro y frío,
Con todo mi fuego y mi luz;
Pero si aceptas su oro,
Señor, atesora mi pizca.

Qué grande eres, Señor,
Que guardas todos los seres.
Tu conocimiento es la única cuerda
Para tañer profundidad tan vasta.
Océano eres sin costa,
Sol sin esfera.
Tu tiempo es ahora y siempre
Tu lugar está en todas partes

JOHN MASON, c.1645-94

ÍNDICE

<i>Agradecimientos</i>	15
<i>Prólogo</i>	17

Primera parte

LA POLÍTICA DE LA MUERTE

1. SÓCRATES SALE DE LA CIUDAD:	
ESCRITURA Y EXTERIORIDAD	27
1. Introducción	27
2. La trama de Fedro	29
3. El negocio de los sofistas	30
4. La escritura como capital	32
5. El contagio del bien	36
6. La suplementación de Platón frente a la de Derrida	47
7. El retorno de Platón al mito	51
8. <i>Erōs</i> y exterioridad	56
9. La mirada socrática	61
10. Las mediaciones de Egipto	63
11. Indicios de doxología	68
2. ESPACIALIZACIÓN:	
EL «MEDIO» DE LA MODERNIDAD	81
1. La nueva sofística	81
2. Peter Ramus	84
3. La ciudad cartesiana	93
4. Realidad sin profundidad	98
5. El sujeto escrito	109
6. La ciudad de los virtuosos	113

7. La ciudad teatral	123
8. El lenguaje de la modernidad	131
<i>Los sustantivos: una dureza de piedra tallada</i>	131
<i>Sintaxis: el contorno contra el vacío</i>	139
<i>La urdimbre del lenguaje</i>	143
3. SIGNOS DE MUERTE	147
1. La necrofilia de la modernidad	150
2. El gesto abismal	153
3. Indicaciones de nada	156
4. Parsimonia postmoderna	158
5. Un signo lúgubre	163

TRANSICIÓN

«Que yo coma, ¿puede saciar tu hambre?» Sobre el desalojo de la liturgia	173
1. DUNS ESCOTO Y LA PRIORIDAD DE LO POSIBLE	173
<i>La univocidad del ser</i>	174
<i>La distinción formal</i>	176
<i>Lo real-posible</i>	177
<i>Lo pensable</i>	183
<i>La Eucaristía y otros milagros posibles</i>	185
<i>El medio hechizado</i>	189
2. EL DECLIVE DEL ORDEN LITÚRGICO	190
<i>Excursus sobre la política escotista</i>	190
<i>Parentesco</i>	195
<i>La esfera económica</i>	199
<i>El reino cívico</i>	203
<i>La relación jurídica</i>	207
<i>Lo político</i>	210
<i>Vínculos eternos</i>	213
<i>La ruptura del poder y del amor</i>	216
3. EL CUERPO TEOLÓGICO	218

Segunda parte

LA POLIS SAGRADA

4. ME ACERCARÉ AL ALTAR DE DIOS:	
LA LITURGIA IMPOSIBLE	233
1. Introducción	233
2. La espacialización y la liturgia	234
3. La imposibilidad de la liturgia	242
<i>Un resumen del rito romano medieval</i>	244
<i>El nombre del viaje</i>	246
<i>El altar problemático</i>	249
<i>Tiempo de purificación</i>	252
<i>La otra ofrenda</i>	258
4. La voz apostrofal	260
5. La permutabilidad de la identidad	268
<i>Identificaciones divinas</i>	273
<i>Nombres prestados</i>	279
6. Sátira litúrgica	284
7. La liturgia como texto y como voz	287
5. VOCES SERÁFICAS:	
EL ESPACIO DE LA DOXOLOGÍA	293
1. Introducción	293
2. « <i>Vesper in Ambiguo Est</i> »: el tiempo de la liturgia	294
3. Asíndeton crístico	297
4. Espacio litúrgico	303
5. « <i>Dona Nobis Pacem</i> »: el cronotopo litúrgico	309
6. El don de la ciudadanía	315
<i>El carácter de don</i>	317
<i>Donar el don imposible</i>	318
<i>La compensación imposible</i>	324
<i>El don de ser</i>	325
6. LA RESURRECCIÓN DEL SIGNO	333
1. Transustanciación: más allá de la presencia y de la ausencia	337
2. Escepticismo eucarístico	340

3. La transustanciación en Tomás de Aquino: una defensa . .	340
4. La transustanciación como condición de posibilidad para cualquier significado	343
5. El Logos eucarístico	345
<i>Conclusión</i>	351
<i>Bibliografía</i>	359
<i>Índice analítico</i>	377

AGRADECIMIENTOS

El profesor Gillian Rose, el profesor John Clayton, el Dr. Paul Connerton, el señor Don Cupitt, el Dr. Eamon Duffy, el señor Timothy Jenkins, el Dr. Gerard Loughlin, el profesor Nicholas Lash, el Dr. Alison Milbank, el Dr. Aidan Nichols O.P., el Dr. Robert Smith, la Dr. Janet Martín Soskice y el Dr. Graham Ward han leído partes de este ensayo. A todos ellos les agradezco profundamente sus numerosas aportaciones. Deseo expresar un agradecimiento especial al profesor Rowan Williams y al profesor David Ford, que examinaron este ensayo en su formato de tesis doctoral. Ellos me apoyaron en mi trabajo y me regalaron consejos muy útiles. También quiero dejar constancia agradecida de la amistad, amor y sabiduría de mi madre, de mis amigos Catherine y Edward Boland, de Daphne Llewelyn, del Dr. Richard Buxton, de Janette Gray R.S.M., de Anne Dillon y del Dr. Alex Walsham. Agradezco a mi padre el debate teológico mantenido a lo largo de muchos años; y, más recientemente, las discusiones sobre los méritos del monotipo Bembo. Por la valiosa asistencia en la lectura de las pruebas doy las gracias a Edward Boland y al Dr. Andrew Lenox-Conyngham. Sobre todo, doy las gracias al director de mi tesis doctoral, Dr. John Milbank, por su generosidad intelectual y por su aliento incesante.

Desearía agradecer a las siguientes personas que me hayan permitido reproducir el material utilizado en este ensayo: a Fergus Kerr, O.P., por una versión del capítulo 4, sección 2, publicada originariamente con el título «Breve ensayo sobre la reforma de la liturgia» en *New Blackfriars* (febrero 1997), 56-65; a Paul Piccone, por una redacción anterior del capítulo 1, publicada con el título «Cómo Platón deconstruye a Derrida», en *Telos* (1996), 9-44; y a los editores de *Modern Theology*, Gregory Jones y James Buckley, por haberme permitido reimprimir en los capítulos 3 y 6 secciones de mis artículos «Necrofilia: el centro de la modernidad» (1996), y «Asíndeton: sintaxis y demencia» (10. 4, Octubre 1994).

Deseo manifestar mi reconocimiento a diversas fuentes de ayuda económica: a Clothworkers' Guild (Mary Datchelor Trust), a Mercers'

Company, a Burney Studentship (facultad de Dogmática), y a la Scholarship Fund de St. Deiniol's Library. Gracias, sobre todo, a los maestros y compañeros del Emmanuel College por haberme elegido para formar parte de un Research Fellowship.

PRÓLOGO

Este ensayo completa y supera a la filosofía, pero no en la línea del nihilismo, sino en la de la doxología. En él se muestra que, en contra de lo que se ha pensado, la filosofía en su versión platónica no asumió una primacía de la presencia metafísica, sino más bien una primacía de la teoría y la praxis de la liturgia. En el cristianismo medieval, esta preeminencia de la liturgia adquirió mayor consistencia. Sin embargo, tal y como intentaré demostrar en estas páginas, fue durante este mismo período cuando se produjo, desde el interior mismo del orden litúrgico, la destrucción de una ciudad litúrgica y doxológica. Finalmente, desde los inicios de la Edad Moderna en adelante, esta destrucción culminó con la restauración de aquellas posiciones sofistas, típicamente griegas, que la filosofía litúrgica platónica había rechazado en un principio. A través de una lectura detallada del *Fedro* de Platón y del rito romano medieval, y de una discusión de la teología de la Eucaristía, este ensayo señala las directrices para la restauración del orden litúrgico.

Este trabajo se enmarca en el nuevo imperativo teológico de la «ortodoxia radical», que coincide con una mayor presencia de la teología en el campo del debate público. La razón de esta presencia renovada es que, por un lado, el postmodernismo parece haber excluido la posibilidad de un humanismo racionalista, universal y benigno al tiempo que, por otro lado, no parece capaz de refutar la impresión de ser irremediablemente nihilista. La ortodoxia radical ha ofrecido una tercera alternativa: al tiempo que concede, con el postmodernismo, la indeterminación de todo nuestro conocimiento y experiencia de la mismidad, interpreta este flujo cambiante como un signo de nuestra dependencia de una fuente trascendente que «da» toda realidad como un misterio, en vez de aducir que estamos suspendidos sobre el vacío.

Esta teología nueva, más difundida, insiste en que el postmodernismo laico es la consecuencia lógica del racionalismo de la modernidad, y en absoluto su inversión. Y mientras que el postmodernismo se entre-

ga a la «juguetona» recuperación de la herencia cultural premoderna, la ortodoxia radical redescubre que determinados temas premodernos vuelven a ser viables, y muestra que no estuvieron tan limitados por una «metafísica» dogmática como han tendido a suponer los modernistas y los postmodernistas.

El presente ensayo trata de contribuir al desarrollo de esta empresa. El terreno que ha elegido es el lenguaje y lo ha hecho por dos razones. La primera, que un argumento crucial de la postmodernidad es, sin duda, la pretensión de que «todo es lenguaje» –en sus diversas elaboraciones. La segunda, que es posible detectar una contradicción en las aproximaciones modernas al lenguaje que hace posible, después de todo, una intervención teológica.

Esta contradicción se pone de manifiesto al confrontar las interpretaciones de Derrida con las de Michel Foucault y Michel de Certeau. Para Derrida es la escritura, y no el habla, la que más revela el lenguaje como tal y la que apunta a la temporalidad, la indeterminación y el dominio del lenguaje sobre el sujeto humano. Por el contrario, Foucault y De Certeau hacen hincapié en el crecimiento que ha experimentado, desde el siglo XI en adelante, el proyecto siniestro de *mathēsis* o conocimiento «especializador»; es decir, el proyecto de encerrar todo el conocimiento en una rejilla manipulable. El principal instrumento de la *mathēsis* es la escritura del tipo más celebrado por Derrida. Pero a pesar de su continuidad con lo moderno, los pensadores postmodernos parecen ensalzar a menudo la llegada de una cultura de la «información» en la que la escritura computerizada fluye hacia un exceso orgiástico que transtorna los anclajes de nuestra subjetividad y los lugares encarnados. Cabría preguntar si esa cultura no es en fin más que una extensión nihilista de la *mathēsis* moderna, basada en el lenguaje como instrumento de control por parte de un distante yo humano «espiritualizado». ¿No se limita esta cultura a consumir la abolición del tiempo por el espacio?

Ante esta contradicción, trato de demostrar –primero, contra Derrida– que el sujeto interior «metafísico» moderno está, en realidad, más ligado a la escritura que a la oralidad. En segundo lugar, también pretendo superar el lamento melancólico de Foucault sobre el dominio de la *mathēsis* para mostrar así a partir de qué principios es posible desafiarla realmente.

Para alcanzar el primer objetivo, abordo el que es tal vez el compromiso más crucial de Derrida: el que tiene con el *Fedro* de Platón. De su lectura se desprende, para Derrida, que la sospecha de Platón respecto

de la escritura establece en la filosofía la «presencia del yo» metafísica y logocéntrica. Yo trato de demostrar que, por el contrario, Platón es partidario de la oralidad debido a su temporalidad, a su apertura y a su vínculo con la encarnación física. Esta lectura ofrece un ejemplo de la completa refundación de lo premoderno a la que me he referido antes.

En relación con el segundo objetivo, explico en este ensayo que, por diversas razones, Platón consideró que la oralidad implicaba no sólo un reconocimiento de nuestra temporalidad, sino también la asunción del carácter esencialmente *doxológico* del lenguaje. Esto equivale a decir que el lenguaje existe ante todo como alabanza de lo divino y que, en definitiva, sólo tiene sentido como alabanza de lo divino. Lo que pretendo demostrar es que esta referencia a lo trascendente es la que *por sí sola* permite mantener el espacio y el tiempo en una interrelación equilibrada, evitando que lo espacial degenere en presencia dominada o que lo temporal desemboque en un flujo sin pausa y, por tanto, sin encarnación real. (Aunque también intentaré mostrar que lo segundo es un momento extremo de lo primero).

Mi discusión contra Derrida prosigue con una interpretación del programa moderno de *mathēsis* como la consumación de la ambición de los sofistas, y no –tal y como insinúa Derrida– de la «metafísica platónica». En cuanto al debate que mantengo con Foucault, sostengo que éste omitió explicar que la espacialización se produjo fundamentalmente a través de la pérdida de la primacía de lo doxológico y de lo litúrgico que tuvo lugar en el interior de cada campo de la cultura a finales de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna. No se trata simplemente de que el espacio viniera a erradicar el tiempo, sino más bien que esto resultó necesario porque el espacio *tenía que sustituir* a la eternidad. Así, la espacialización constituye un género singular de ritual inmanentista, o de «anti-ritual», sin ninguna justificación última salvo su subordinación al Estado. Tan pronto como los sujetos y los objetos quedan localizados dentro de un espacio imperecedero, también quedan paradójicamente privados de vida y de cualquier contenido corporal genuino. Desde el comienzo, la *mathēsis* fue un ordenamiento arbitrario de la nada, un proyecto nihilista interesado sólo en el control mismo. En un primer momento, este control fue explícito y funcionó a través de la política, del teatro y de la ciencia en la época barroca. Más adelante se hizo implícito y operó a través del autocontrol del sujeto individual y del lenguaje ordinario, cuya gramática, como muestro en detalle, resultó gradualmente invadida por supuestos espa-

cializadores. De ahí que, en los siglos XIX y XX, el lenguaje haya pasado a ser la antítesis de la liturgia; aunque en mi interpretación esto significa que el lenguaje deja entonces de tener sentido.

Como consecuencia de esta degeneración, la misma espacialización lleva a desligar la vida de la muerte, y a un intento de apuntalar la vida frente a la muerte que desemboca paradójicamente en un sacrificio universal a la muerte. Creo que este mismo gesto metafísico se perpetúa en el pensamiento postmoderno, y que una dualidad inmanen-tista de vida y muerte domina la teoría derridiana del signo en *La voz y el fenómeno*.

Lo apuntado hasta aquí ocupa la primera parte del ensayo, titulada «La política de la muerte». A continuación, y antes de pasar a articular la alternativa litúrgica, dedico la sección titulada «Transición» a exponer que el cambio que se produce en los inicios de la modernidad y que conduce al dominio del espacio, la escritura, la subjetividad vacía y la necrofilia fue posible debido a las transformaciones que se produjeron en la teología tardo-medieval, en la práctica social y eclesial misma, y más concretamente, en su interpretación y su práctica de la liturgia y de la Eucaristía. Para que pudiera retornar el dominio de la escritura sofista, fue preciso que la ciudad litúrgica se tergiversara y se olvidara de sí misma. Nuestros planteamientos respecto de lo litúrgico están aún tan afectados por este desastre que hay que volver a narrarlo si se pretende satisfacer plenamente el imperativo litúrgico.

En la segunda parte del ensayo, titulada «La polis sagrada», explico cómo funcionó el lenguaje litúrgico en la Alta Edad Media, en un período en el que la cristiandad había extendido y perfeccionado la explicación doxológica platónica del significado. Para ello, llevo a cabo una lectura detallada del rito romano. A lo largo de todo el análisis fijo mi atención en cuatro dicotomías que habrán emergido ya en la primera parte. Son: (1) el lenguaje considerado ante todo como escrito, frente al lenguaje considerado en primer lugar como hablado; (2) la prelación del espacio sobre el tiempo, frente a un cronotopo que resuelve la oposición entre espacio y tiempo; (3) una construcción de lo real como dado, frente a su construcción como don, y (4) la plasmación de un sujeto esencialmente vacío (ya sea autoidéntico o discontinuo a la manera postmoderna), frente a un sujeto litúrgico absolutamente no-irónico, que es coherente pero no está clausurado. Al desarrollar estas dicotomías, sugiero que, aunque la liturgia es ante todo un fenómeno oral, el rito romano alcanza un equilibrio entre lo oral y lo escrito que

supera esta dicotomía de una mejor manera para que la eternidad tenga un eco en el espacio y en el tiempo. Del mismo modo, expongo que la forma de superar la dicotomía espacio-tiempo es contemplar ambos como un don; más concretamente, como el don de la paz. Por último, demuestro que el sujeto litúrgico, aunque constituido a través del aplazamiento y la suplementación, es sin embargo un sujeto coherente y analógicamente repetido, a diferencia de lo que sucede con el sujeto de la modernidad y de la postmodernidad.

Todas esas características de la doxología, según sostengo, permiten una coprimacía del signo y del cuerpo, mientras que la teoría de Derrida acerca del signo se basa, precisamente, en la evacuación del cuerpo. Sin embargo, donde más manifiesta se hace esta coincidencia de signo y cuerpo es en el evento de la Eucaristía. Más aun, este evento, al ofrecer la muerte como vida, supera también la oposición de la muerte y la vida, que es un rasgo distintivo de la modernidad y de la postmodernidad.

Pero no invoco la Eucaristía sólo como ejemplo de la coincidencia de signo y cuerpo, de muerte y vida. Además, sostengo que sólo una concepción realista del evento de la Eucaristía permite fundamentar una visión del lenguaje que no evacúe el cuerpo ni conduzca a la necrofilia. Dado que la concepción evacuadora y necrofílica del lenguaje abunda en la pretensión de que el significado es indeterminado y abismal, mi interpretación de la Eucaristía también implica que ésta es el fundamento del lenguaje cargado de sentido como tal. De hecho, a lo largo de todo el ensayo sugiero que el lenguaje litúrgico es el único lenguaje que tiene realmente sentido. Este ensayo concluye que el evento de la transustanciación en la Eucaristía es la condición que hace posible todo significado humano.

PRIMERA PARTE

LA POLÍTICA DE LA MUERTE

En la lucha por el tiempo, el Estado y el arte deben destruirse el uno al otro, pues el Estado desea detener el flujo del tiempo, mientras que el arte se mueve sin rumbo en él.

FRANZ ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*

Capítulo primero

SÓCRATES SALE DE LA CIUDAD: ESCRITURA Y EXTERIORIDAD

1. INTRODUCCIÓN

En la primera parte de este ensayo rastreo la emergencia del mundo no litúrgico y los lineamentos de su lucha por sofocar la angustia provocada por la obsolescencia y el deseo, que pueden observarse en el consuelo lateral que ofrecen las fortalezas universalizadas, las ciudades en las que los ciudadanos son regulados, ya sea de manera visible a través de la fuerza militar o de contratos escritos o, de manera invisible, mediante la diseminación de supuestos incuestionados sobre la naturaleza de la realidad y del sujeto humano. En tales ciudades inmanentistas, la trayectoria ideal entraña erradicar lo desconocido, coreografiar la «espontaneidad» y anticipar cualquier eventualidad a través del cálculo textual de lo «real». Estas ciudades profanas, que dicen cimentarse sobre la claridad y el conocimiento, ocultan una faceta nihilista que es la consecuencia inevitable de separar la ontología de la teología.

En este capítulo inicial demostraré que Platón, en la descripción que hace en *Fedro* (un diálogo de madurez) de las artimañas de la sofística, identifica críticamente las estructuras incipientes de la ciudad inmanentista y muestra que estas estructuras tienen consecuencias siniestras para la concepción del lenguaje y del sujeto. En particular, sostendré que los protocolos sofistas de división y manipulación inauguran una realidad espacial que carece de profundidad, en la que una construcción contractual de la subjetividad sustituye a la vida civil genuina, esto es, la vida que está basada en promulgaciones litúrgicas y públicas de ciudadanía. Para Platón la crítica se centra en las implicaciones nihilistas que, para la epistemología y la ontología, tiene la instrumentaliza-

ción sofista del lenguaje, tanto en su concepción de la retórica como en su denigración de los modos orales de discurso.

Esta lectura de las acusaciones que Platón vierte sobre la sofística es opuesta a la interpretación de Derrida. Para él, tal y como lo sostiene en «La farmacia de Platón», la crítica que Sócrates lanza sobre la escritura en *Fedro* aboga de modo implícito por la supresión de la temporalidad, de la suplementariedad y de la diferencia, en favor de la auto-presencia, de la ausencia de órgano y de la tranquilidad interior.¹ Según Derrida, una vez deconstruida esta supresión, toda la tesis de Platón cae por tierra y revela una sofística aún más radical. Sin embargo, tal y como intentaré demostrar, la preferencia de Sócrates por el lenguaje hablado más que por el lenguaje escrito no es una defensa de la «presencia metafísica», sino *lo contrario*, un ataque a la presencia. Su crítica de la escritura y de la retórica no presupone una preferencia por un logos filosófico supra-lingüístico, independiente del tiempo y del espacio, sino que, por el contrario, Sócrates asocia precisamente esta preferencia con una visión *sofista* de la realidad como algo puramente comercial. Heredera de esta visión, la insistencia de Derrida en la *condición escrita* trascendental del lenguaje se revela, después de todo, como un gesto racionalista que suprime la encarnación y la temporalidad. ¿Es Derrida, a fin de cuentas, un metafísico que no logra una explicación genuina de la *différance*?

En lugar de la idea de que la oralidad es una máscara de la «presencia», mostraremos que la oralidad está ligada, ante todo, a una comprensión del sujeto como doxológico. En efecto, en *Fedro* y en otros diálogos platónicos se indica claramente que la medida de la buena práctica ética está determinada por su orientación hacia la alabanza litúrgica de lo divino, tanto o más que por el ideal de la contemplación racio-

1. Jacques Derrida, «Plato's Pharmacy», en Id., *Dissemination*, Athlone Press, Londres 1981, 93-261. Las citas literales de *Fedro* están tomadas de: Platón, *Fedón, Fedro*, introducción, traducción y notas de Luis Gil Fernández, Alianza Editorial, segunda reimpression, Madrid 2000. La explicación detallada del contexto histórico y de la relación cronológica entre el *Fedro* y otros diálogos de Platón está recogida en la edición que C. J. Rowe ha hecho de *Fedro*, Arris & Philips Ltd., Warminster 1986, 11-15; cf. también Thomas M. Robinson, «The Relative Dating of the *Timaeus* and *Phaedrus*», en Livio Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus: Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992, volumen I, 23-30. [En la bibliografía final, el lector encontrará las referencias bibliográficas completas en su edición original y traducción castellana cuando existe. N. de la E.].

nal. Prestando atención a estas indicaciones, se puede demostrar, contra Derrida, que para Platón la trascendencia no se sostiene a través de la noción de una verdad inequívocamente «presente».

2. LA TRAMA DE *FEDRO*

Sócrates y Fedro, los interlocutores en *Fedro*, pasean fuera de las murallas de la ciudad, a lo largo del río Iliso. Fedro guía a su compañero hasta un árbol umbroso, bajo el que lee en alta voz el escrito de un discurso, compuesto por Lisias, que aboga por contractualizar la pareja erótica a fin de evitar las dificultades —especialmente la transitoriedad— que suelen experimentar las relaciones convencionales. A continuación, Fedro convence a Sócrates, contra su voluntad (y sus opiniones reales), para que pronuncie un discurso rival, anti-erótico. En este discurso, Sócrates opone el placer hedonista al bien y explica que hay un paralelismo entre éstos y otros dos principios que están en conflicto en el interior del alma: uno, el deseo natural de placer, y el otro (*doxa*), el ansia de lo mejor (237d-e). El «no amante» del discurso de Sócrates no intenta en absoluto reconciliar estos dos principios, argumentando que el placer nos tienta a escoger lo que no está en consonancia con nuestros mejores intereses. De esta manera, a través de la máscara del no amante, Sócrates evoca un «amor» de dominación que reduce al amado a la condición de objeto. Aunque esta condición está ideada como una protección para evitar el sufrimiento del no amante, inevitablemente provocaría *un gran sufrimiento* al amado (objetivado). En este momento, Sócrates interrumpe abruptamente su discurso, horrorizado por su propio ataque al *erōs* superior, y pronuncia una palinodia o himno mítico al Amor, en el que asevera que la vida filosófica está enraizada en la demencia «divina» de *erōs*, como opuesta a los modos puramente «mortales» y parsimoniosos del auto-control (256e). Sócrates enumera ejemplos de demencia profética y religiosa, y sustenta luego su argumentación con la narración de un mito del alma y una descripción teórica del amor filosófico. En el mito, compara las almas de los hombres y de los dioses con una carroza alada tirada por dos caballos y conducida por un cochero (246a). En las almas divinas, ambos caballos se comportan bien, pero en el alma humana uno es bueno y el otro

lujurioso (246a-b). La intención que mueve a Sócrates a narrar el mito es la de reconciliar la pasión erótica con la búsqueda filosófica del bien. Al concluir el discurso, describe de modo ejemplar a los amantes filosóficos y los beneficios que la belleza erótica concede recíprocamente al amante y al amado. Ambos amantes, sostiene Sócrates, consiguen un bien mayor del que puede obtenerse ya sea a través de la moderación humana o de la demencia divina (256b).

A continuación, Sócrates ofrece una crítica sostenida de los métodos de la «sofística» en todas sus formas, incluyendo la teoría y la práctica de los rétores que no piensan en el alma de su interlocutor ni persiguen la verdad. También vitupera las prácticas de los desmitificadores y de otros ejecutantes que se interesan sólo por cuestiones superficiales y no por contenidos sustantivos. Además, ofrece un mito para ilustrar los peligros de desplazar el discurso mediante la escritura, que es algo que considera enemigo del ejercicio filosófico de la memoria del bien y de la praxis de la dialéctica. Esta crítica de la escritura está, pues, estrechamente ligada a un ataque a los sofistas, especialmente a las implicaciones que tiene para la epistemología y la ontología la manipulación sofista del lenguaje por medio de la retórica manipuladora y la denigración de la palabra hablada.²

3. EL NEGOCIO DE LOS SOFISTAS

Derrida sostiene que la crítica de Sócrates contra la palabra escrita en *Fedro* aboga implícitamente por la supresión metafísica de la temporalidad, de la suplementariedad y de la diferencia, a favor de la auto-presencia, de la ausencia de órgano y de la tranquilidad interior, que para Derrida están asociadas con el capital y con el rey, para excluir todas las formas de ilegitimidad o de secundariedad. Sin embargo, lo que Sócrates ataca, precisamente, es la supresión de la diferencia genuina a causa de intereses comerciales y manipuladores que llevan a cabo los sofistas —a través de la instrumentalización del lenguaje—, ya que los considera enemigos de la práctica de la diferenciación dialéctica. Tanto

2. Cf. Deborah Tarn Steiner, *The Tyrant's Writ: Myths and Images of Writing in Ancient Greece*, Princeton University Press, Princeton 1994, 212-16.

la retórica como la escritura se pueden caracterizar por su capacidad para acomodarse a cualquier causa y por su utilidad en cualquier situación: un género de saturación de la diferencia que, según Sócrates, reduce a la finalización de la diferencia o a la plena indiferencia.³ Por lo tanto, es a la sofística, y no a Sócrates, a la que hay que asociar con el capital y con la supresión de la diferencia.

Esta alianza, no obstante, forma parte de un dualismo sutil y a menudo ambiguo, que juega con la facilidad con la que los componentes de una categoría pueden confundirse con los de otra, y subraya la relación caricaturesca que existe entre la sofística y la verdadera dialéctica. Por ejemplo, prestemos atención a Fedro –un personaje al que asociamos con las lealtades fluctuantes del mercado– cuando elige el árbol frondoso a orillas del río Iliso, le pide a su interlocutor que preste atención a su *pneuma metrion* y al césped mullido, y especula con las resonancias míticas del lugar. Su aparente apreciación de las diferenciaciones míticas y espaciales concretas no es, después de todo, más que el reconocimiento de una oportunidad comercial. Su intención es solicitar a Sócrates la mayor cantidad de discurso, y cuando sus sutiles manipulaciones de las circunstancias ideales no consiguen inducir a su compañero a producir la mercancía lingüística, Fedro no duda en recurrir al chantaje explícito y a las amenazas de violencia (237a). Su interés comercial instrumentaliza del mismo modo la compañía y el intercambio lingüístico. Así también, su entusiasmo por el discurso de Lisias no está provocado por el hecho de que lo que Lisias dice mereciera ser dicho, sino porque nadie podría decir sobre el asunto *más* de lo dicho por él (234e-235b). Este entusiasmo es similar al que Fedro siente de inmediato por Sócrates cuando éste promete pronunciar un discurso que contenga, no mejores, sino *más* argumentos que el de Lisias (235d-236b).⁴

En consecuencia, la conciencia sofista se sitúa en relación con el objeto como capital, del que no percibe más que variaciones infinitas de una medida equivalente. Esta «visión» instrumental se presenta como

3. Pierre Rodrigo señala que la capacidad de adaptación del retórico a cualquier causa («*nomadisme*») es inseparable de un tipo de «*immobilisme*», en Id., «Dialectique Autochtone et Rhetorique Nomade dans le *Phèdre* de Platon», en Rossetti, *o. c.*, *Understanding the Phaedrus*, 269-74.

4. Acerca del papel de Fedro como «*impresario*» y de su mercantilización de las relaciones personales, cf. G. R. F. Ferrari, *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, 4-9 y *passim*.

una versión burlesca de la mirada filosófica, que se compara con la mirada del poeta poseído que ve los acontecimientos del pasado como si estuvieran presentes en el momento mismo de su acontecer, y también con la mirada del amante que, al ver a su amado, reconoce en su belleza un parpadeo del bien. Mientras la evaluación sofista está ligada a las oscilaciones del valor y de la opinión, y permanece completamente ajena al objeto, la mirada filosófica, en su ejercicio de la *mnēmē* (memoria viva y conocimiento), constituye un reconocimiento esencial y penetrante que vincula a quien ve con lo visto, sin abolir la distancia que media entre el «objeto» y el «sujeto». De este modo, el «objeto» socrático adquiere una cualidad trascendente ante la que el filósofo se inclina. Al preservar de esta manera la «distancia» doxológica, se supera la relación totalizante del sujeto sofista con el objeto.

4. LA ESCRITURA COMO CAPITAL

Vista la asociación explícita de la sofística con los valores del mercado en *Fedro*, sorprende que Derrida haya coligado con tanta insistencia la oralidad socrática con el *capital* y con una metafísica de la presencia.⁵ En su ensayo, Derrida hace mucho hincapié en la metáfora del *tokos* (el interés), utilizada por Sócrates en la *República* para describir el *ekgonos* (la prole) en vez de hablar directamente del bien en sí mismo. Derrida asocia esta metáfora filial con el capital financiero y con el bien o los bienes, a pesar de que en *Fedro* la asociación de escritura y «capital» es constante. Al conectar la noción de capital con el bien, Derrida está obligado a subrayar la naturaleza del bien como fuente original y como ausencia permanente. Y aunque Platón *no* interpreta el bien como una ausencia radical innegociable (como veremos), ¿no es la escritura misma

5. Ronna Burger detecta en *Fedro* una conexión entre el amor al dinero y el acto de escribir. Sin embargo, yo cuestionaría el paralelismo que ella establece entre esta conexión y una conexión de la oralidad con un intercambio ideal equivalente dentro del alma. Más adelante sostengo que la preferencia de Sócrates por la oralidad sobre la escritura es parte de una crítica global del utilitarismo. Cf. R. Burger, *Plato's Phaedrus. A Defense of a Philosophic Art of Writing*, Alabama University Press, Alabama 1980, 28-30.