

Post- Filosofía y “psicobiografías”: Rorty, Derrida y la escritura filosófica

Jazmín ANAHÍ ACOSTA

UNC-CONICET

acostajazmin@conicet.gov.ar

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

Siguiendo a Derrida, Rorty propone visualizar la práctica filosófica en la “era post-Filosófica” como una *praxis escrita* (Rorty, 1991). Según la formulación propuesta en “El progreso del pragmatista” (1992), ésta habrá de visualizarse como una *forma de la escritura autobiográfica*. A la luz del deconstruccionismo derrideano, y asumiendo la defensa rortyana de la “cultura post-Filosófica” como una “cultura literaria”, esta comunicación aborda los intrincados derroteros que, según Geoffrey Bennington (1996) imbrican filosofía, escritura y vida.

Palabras Clave: filosofía -escritura- autobiografía- deconstrucción-pragmatismo

Abstract:

Following Derrida’s steps, Rorty conceptualizes the philosophical practicing in the post-philosophical era as a *written praxis* (Rorty, 1991). According to Rorty (“The Pragmatist’s Progress”, 1992), this praxis should be understood as a kind of autobiographical writing. In the light of Derridian deconstruction and assuming the Rortyan defense of a “Post-

Philosophical Culture” as a “Literary Culture”, this paper deals with a series of complex issues which, from the point of view of Geoffrey Bennington (1996), link Philosophy, Writing and Life.

Keywords: philosophy- writing- autobiography-deconstruction-pragmatism

Esto no es una elegía (a modo de introducción o disculpa)

Este trabajo debería comenzar explicando cómo la redefinición rortyana de la praxis filosófica involucra la defensa de una “cultura literaria”, en donde las narraciones desplazan a las teorías en el intento de proporcionar imágenes “cada vez más útiles y mejores de nosotros mismos”; y en donde las novelas, y no los tratados morales, son las mejores fuentes para obrar la reinvencción moral del yo y de la autoimagen de nuestras comunidades¹. Guiado por un *pathos* antimetodolátrico, el pragmatismo eclectista rortyano redescrive las teorías de los filósofos de diferentes épocas y tradiciones valiéndose de un sencillo principio metafilosófico de carácter básico: el *instrumentalismo de las descripciones*². Semejante principio cristalizará en un “método” que nos instará, simplemente, a “escribir redescibiendo”³. Si la práctica filosófica consiste, en la cultura literaria de Rorty, en el ejercicio de diversas operaciones de (re)escritura, quizás sea posible redescibir también la posición que el propio filósofo ocupa dentro de su tradición de pertenencia (el pragmatismo). Habida cuenta del abandono del “método” pragmático en pos de la opción por la estrategia “textualista” – y “deconstruccionista” – mencionada, sugeriría visualizar a Richard Rorty como *un pensador post-pragmático*. O bien, como un pragmático “autoconsciente”, que sabe muy bien que pese a todos nuestros intentos por “superar” la tradición metafísica, lo único que podemos hacer con ella es “atravesarla”; esto es, “sobrellevarla amablemente” no *negándola*, sino *redescibéndola*⁴. Y esto porque, como sabemos, nuestra ineludible pertenencia a ella se funda en el hecho de que hemos llegado a ser quienes somos (es decir, también a escribir lo que nos estamos leyendo), gracias a nuestras lecturas de un cierto *canon* de autores a quienes llamamos, *por convención*, “filósofos”.

Debería haber sugerido también que el hecho de que Rorty planteara que la filosofía es susceptible de visualizarse como un *género de escritura* más, uno entre otros, puede haber sido al menos en parte una “ocurrencia” inspirada en su (dis)lectura de Derrida; ya que éste nos invita (según Rorty) a “hacer de la filosofía algo cada vez más escrito”⁵.

¹ Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989), Trad. Alfredo Sinnot, Paidós, Barcelona, 1998.

² El *instrumentalismo de las descripciones* consiste en concebir los léxicos proporcionados por las diferentes disciplinas, sus diferentes “juegos de lenguaje”, como *herramientas* alternativas destinadas a satisfacer propósitos *diversos*.

³ Rorty, R. “Pragmatismo sin método” y “La indagación intelectual como recontextualización: una explicación antidualista de la interpretación”, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos Filosóficos I*. Trad. Jorge V. Rubio, Paidós, Barcelona, 1996. Sobre la prescripción (anti)metodolátrica que insta a “escribir redescibiendo”, véanse Malachowsky, A., *Richard Rorty*. Princeton University Press, 2002; Calder, Gideon, *Rorty y la redescipción*. Trad. Ángel Rivero Rodríguez, Alianza, Madrid, 2005.

⁴ Esto propone Rorty en “El ser al que puede entenderse es lenguaje”, retomando la distinción de Gianni Vattimo entre *Überwindung* (que alude a la relación “cargada de poder” implicada en el intento de *superación* de la Tradición), y *Verwindung* (entendida como “la relación más amable del sobrellevar”). Rorty, *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002, pp.132, 133.

⁵ Sobre la caracterización rortyana de la filosofía como “algo cada vez más escrito”, *Cfr.* Rorty,

Según la lectura rortyana de Derrida, “hacer de la filosofía algo cada vez más escrito” significaría recuperar aquella materialidad significativa de la escritura que alejaría a la filosofía de la *phoné* –contra el razonamiento “fármaco-lógico” de Platón–, para acercarla a su otro-exterior (pero sin embargo constitutivo) que es la escritura: lo “otro reprimido” de la filosofía, la *graphé*. Lo que equivaldría a decir que la filosofía debería, después de todas las “muertes” que pueblan su historia, aprender a “contaminarse”⁶.

En efecto: Rorty propone a los filósofos dejar de lado el “ansia de pureza filosófica” y el manto del sacerdote ascético con el que otrora se envolvieran⁷ para “contaminar” a la filosofía, hibridándola con otros lenguajes. Con semejante “contaminación” lograríamos tejer nuevos tapices que nos muestren otras “imágenes” de *Sophia* (la sabiduría), pudiendo concebir también otras tantas maneras de “amarla”.

Podría haber desarrollado aquí, finalmente, los avatares del modo como Rorty concibe la *investigación filosófica* primero como *conversación* (1989) y luego como *recontextualización* (1991)⁸, para señalar cómo el filósofo propone, en el año 1992, la tesis de que todo lo que hacemos cuando leemos *cualquier* texto (incluidos los filosóficos), es aplicarles una “plantilla” que consiste, nada menos, que en un “relato *autobiográfico* del propio progreso”⁹. Se trataría éste de un relato capaz de narrar la serie de contingencias que conforman los hilos de la trama (*web*) de creencias y deseos que finalmente somos¹⁰. En el caso del filósofo que nos ocupa, será un relato “del progreso del pragmatista”: una narración capaz de contar la serie de contingencias a través de las cuales Rorty ha llegado, *qua* filósofo, a ser quien es; a construir su autoimagen o forjar su identidad (filosófica).

En fin. Quería hablar de cómo Rorty interpreta a Derrida y de la escritura filosófica, pero *además* de ello voy a hablarles de Geoffrey Bennington, de sus discurrir por las biografías y las autobiografías filosóficas. Pues el tema interesa a todos en la medida en que entrecruza, precisamente, nuestros sueños y aspiraciones más idiosincráticos y privados con aquello que creemos –que queremos– que debe o debería querer ser (o poder hacer) la filosofía.

“Deconstrucción y circunvencción”, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos, Escritos Filosóficos 2*, Trad. J. Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 134-137. Sobre la filosofía como *género de escritura*, ver esp. “El descenso de la verdad redentora y el surgimiento de la cultura literaria”. *Revista Ciencias de Gobierno*, Enero-Junio, año/vol.6, n°11. Maracaibo, 2002, pp.103 a123.

⁶ Podemos decir que tras la anunciada “muerte de Dios”, el fétetro de Nietzsche fue lo suficientemente grande como para que cupieran en él no sólo Dios –“el” valor y los valores– sino también la categoría de causalidad, la noción de sujeto (entre otras), y la imagen del filósofo como alguien que, “por naturaleza”, debe buscar la Realidad o las esencias. Por consiguiente, se produciría con él el primer intento “oficial” del entierro de la filosofía-como-metafísica.

⁷ Rorty, “Prefacio” a *Pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética* (1982). Trad. Joan Vergés Gifra, Ariel, Madrid, 2001.

⁸ Para ver la caracterización y evolución de la concepción neopragmatista de la “investigación filosófica” en Rorty, y una fundamentación del instrumentalismo de las descripciones como su principio metafilosófico distintivo, remito a mi trabajo “Escaleras descendentes y pasillos rodantes. Nuestros vínculos con la tradición desde la perspectiva de Richard Rorty”. En *Interpretación, objetividad e historia: perspectivas filosóficas*. Ed. de la FFYH, UNC, Córdoba, Argentina, 2006. Págs. 55 a 64.

⁹ Rorty, “El progreso del pragmatista” (1992), *Interpretación y sobreinterpretación*, Humberto Eco (Comp.) Cambridge University Press, New York, 1995, pp.99, sub. mío

¹⁰ El *instrumentalismo radicalizado* lleva a Rorty a concebir la práctica hermenéutica *también* desde la perspectiva pragmática, y a visualizar la interpretación como *uso de los textos*, en donde usar significa “plegar [el texto] a nuestros propósitos presentes” (Ibíd, p. 116). La analogía entre “hacer” una cosa (o “interpretar un texto”) y “encontrar” una cosa (o “descubrir” el significado “preexistente” de un texto), se presenta en “Textos y terrones”, *Objetividad, relativismo...* La concepción antiesencialista de los seres humanos como trama o “red” (*web*) de creencias y deseos, en “La contingencia del yo”, *Contingencia...*

El artículo de Bennington “A life in philosophy”¹¹ resultará iluminador para pensar, junto con Rorty y Derrida, en un modo alternativo de ejercer la filosofía en una cultura post-Filosófica: no sólo como “conversación”, sino también como *praxis escrita* y, en esta medida, como una forma de la escritura “literaria” –más precisamente, como forma de escritura “autobiográfica”. Así, podremos ligar la afirmación rortyana de que la filosofía es una “tarea infinita” con la idea de Derrida de que la escritura es *interminable*, y preguntarnos con Bennington, después del funeral, si no nos encontramos ante las puertas de una nueva “época filosófica” que se anuncia bajo el predominio de la *graphé* –de la escritura, y no de la *phoné* (el habla o el *logos*, la “viva voz” filosófica). Si Oscar Wilde acierta en aquello de que “la única forma civilizada de crítica literaria es la autobiografía”, intentaremos explorar, entonces, en qué sentido la biografía, la autobiografía, y lo que Rorty denomina “psicobiografías” derrideanas convergen, en cuanto *géneros* (o estilos) *de escritura*, con la escritura filosófica, y qué pueden aportar para repensar los vínculos entre la Filosofía (con mayúsculas) y la *filosofía* (actividad que, según Rorty, se juega en la encrucijada entre lo público y lo privado, o entre nuestros deseos de comunidad y nuestros deseos de autoidentidad)¹².

A partir de allí, podríamos preguntarnos qué nuevos textos podría la filosofía escribir para sí misma. O en otro términos, ¿cómo podría *inscribir-se* la filosofía de ahora en más? ¿Qué características revestiría esa *práctica textual* en que consistiría la filosofía en la cultura post-filosófica, una vez “atravesada” la tradición Metafísica y su herencia logocentrista? Paralelamente, ¿qué aspecto tendría una autobiografía si, como sostiene Paul de Man, ésta es un momento constitutivo de todo texto? ¿Y si, como sugiere Derrida, abandonamos los compromisos *totalizadores* y *teleológicos* que habitan ambos géneros –el Filosófico y el autobiográfico– desde el comienzo?¹³

La vida está en otra parte

La filosofía debe poder irradiar no sólo luz, sino también calor
Wilhelm Von Humboldt

Dos problemas centrales que Rorty describe a propósito de las tareas de la filosofía se entrecruzan en las teorías de la autobiografía esbozadas por los críticos literarios. En primer lugar, el afán “totalizador” común a ambos géneros (la Filosofía y la autobiografía). Si la

¹¹ Bennington, G., “A life in philosophy”. Cambridge University Press. Paper escrito para *Thinking Lives: The Philosophy of Biography and the Biography of Philosophers*, New York University, Octubre de 1996. Todas las traducciones de las citas son nuestras; paginación correspondiente a la del paper.

¹² Sobre la filosofía como tarea de relevancia pública o privada, Cfr. Rorty, *Contingencia, ironía...* pp. 15 y 16, 100 y 101 y ss, y “Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía”, en *Filosofía y...* pp.118 y 119.

¹³ Si Rorty define un “género literario” como la filosofía en términos de pertenencia a una cierta tradición textual, Paul de Man entiende que la autobiografía no es un “género” propiamente dicho, sino “una *figura de lectura* [...] que se da, hasta cierto punto, en todo texto” (De Man, “La autobiografía como desfiguración”, (1984), *Suplementos Anthropos*, Nº 29, 1996 p. 114). El “momento autobiográfico” constitutivo de todo texto es un momento especular implicado en el acto de lectura, en el cual los dos sujetos (el lector y el escritor) se determinan mutuamente. Esta vinculación se da a través de las figuraciones tropológicas que, como estructuras lingüísticas, generan una “ilusión referencial” que torna *indecidible* la distinción entre autobiografía y ficción. Si no hay referente, tenemos algo parecido a una ficción producida por el lenguaje: la ficción de un “yo” autor del texto. Es esta ficción la que adquiere a su vez cierto grado de *productividad referencial*, la cual puede traducirse en la siguiente pregunta: ¿es la vida la que produce la autobiografía o la autobiografía, el “proyecto autobiográfico” el que determina la vida?

primera intenta encontrar un vocabulario omniabarcante, último y definitivo en el que “describir el modo como las cosas realmente son”, las biografías son sus equivalentes a menor escala en el intento de reunir en una imagen coherente y única el decurso de una vida. Así, aquellas “pequeñas contingencias” que nos hacen ser quienes somos encontrarían su lugar en un relato coherente, sintetizador y ordenador capaz de otorgarles una apariencia de unicidad y necesidad (teleológica) que suscita en nosotros, cuando menos, una sensación de tranquilidad.

Rorty señala dos maneras posibles en que los “intelectuales ironistas” y los “filósofos metafísicos” pueden dar sentido a sus vidas filosóficas; maneras que ejemplifican también dos estilos de filosofar, o la *tensión* que existiría entre Filosofía y filosofía. Este contraste y esta tensión se formulan como el contraste existente entre la “búsqueda de la belleza” y el “anhelo de sublimidad”¹⁴.

Mientras que los ironistas sólo “buscan la belleza”, guiados por la convicción de lograr una narración y/o un auto-relato *bello* (que ordene lo finito en una imagen coherente, aunque contingente) del mundo o de sí mismos, los metafísicos aspiran a la *sublimidad*. Es decir, a encontrar algo “mas grande que ellos mismos” (Dios, el Ser, la Verdad), o bien una única “teoría verdadera” capaz de representar “el modo como las cosas *realmente* son”. De manera análoga, esperarían lograr un *único y último*, no-redescriptible relato acerca de sí mismos, una narración capaz de representar *fielmente* quiénes son. La *ilusión de la autopresencia* es en este sentido el elemento común a la empresa Filosófica y a la autobiográfica concebidas desde una perspectiva idealista y esencialista: si la primera busca ofrecer un relato “transparente” capaz de “decir el ser”, en la segunda el sujeto alcanzaría la “coincidencia consigo mismo” –su autorrepresentación fiel– en el autorrelato. Dicha ilusión es posible gracias a que *el lenguaje* –y por extensión, la escritura– se han concebido, tradicionalmente, como sistemas capaces de *representar* algo¹⁵.

Por otra parte, la concepción antiesencialista del sujeto que Rorty sostiene casa bastante bien, en términos generales, con las teorías contemporáneas (deconstruccionistas) de la autobiografía, ya que éstas presuponen que la identidad subjetiva no está dada de antemano, sino que es “construida narrativamente”. La *escritura autobiográfica* reuniría así la multiplicidad dispersa del yo en una narración que sin embargo *no representa a nadie*. Y éste es el punto problemático, pues surge entonces la pregunta en torno a *cuál sea*, finalmente, *el objeto* (o sujeto) de una biografía o de una autobiografía.

Desde la perspectiva de Paul de Man, por ejemplo, pensar en una autobiografía es pensar en la posibilidad de un “no estar ahí”, de desposeerse de y en la escritura para no mostrar allí (precisamente donde se supone que debería/n estar), nuestro/s rostro/s, sino sólo nuestras *máscaras*. El nombre de la figura por excelencia de la autobiografía, la

¹⁴ Rorty, “La belleza racional, lo sublime no discursivo y la comunidad de filósofas y filósofos”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, n°3, 2001. Trad. Dámaso López García, pp.50

¹⁵ Alberto Moreiras señala que en la autobiografía opera un mecanismo de *doble representación*: de escritura en vida y de vida en escritura: “[e]stá supuesto que la escritura como sistema de representación encuentra una analogía estructural del lado de la vida, que permite que esta se abra al registro autobiográfico. Se postula entonces una representabilidad generalizada de la vida, que se debe tomar como figura fundamental de la empresa autobiográfica. El tropo de la representabilidad deriva de la *representabilidad* como fundamento del tropo: el lenguaje representa porque tiene fuerza figural”. Moreiras, A. “Autografía: pensador firmado (Nietzsche y Derrida)”. *Suplementos Anthropos*, N°29, 1996, p. 129, sub. mío. El tropo de la *representabilidad* es uno de los tropos “más filosóficos” que hay (si se me permite la expresión). Bennington destacará también que la autobiografía (la filosófica en particular) tiene ella misma, por esta razón entre otras, una “estructura Filosófica”. Volveré sobre ello más adelante.

prosopopeya, deriva de *prosopon*, que en griego significa “máscara”. Rorty irá un paso más allá que De Man y no hablará siquiera de máscaras, sino de “caricaturas” de los filósofos, reconociendo la posibilidad, y aún la necesidad, o la deseabilidad, de la *distorsión*¹⁶. ¿Dónde queda, pues, el sujeto de la autobiografía?

Para lo que nos interesa, Bennington señala que la biografía y la autobiografía en general deben distinguirse de las específicamente *filosóficas*. Su tesis es que estas últimas tienen también *una estructura filosófica*, ya que descansarían en una imagen característica, Filosófica, del filósofo y de su vida –o del *bios* filosófico. Así como Rorty diferencia entre “filósofo” y “profesor de filosofía” (1982), Bennington sugiere que la caracterización tradicional del filósofo como “amante de la sabiduría” otorga al sujeto filosofante una especie de cualidad “extra” añadida que lo distingue del resto de los mortales. *Ser* filósofo, en sentido fuerte, “ontológico”, involucra más que “meramente” hacer filosofía (cosa que cualquier “profesor” puede hacer). Acudiendo a la jerga derrideana, Bennington denomina a esta cualidad extraña “suplemento ontológico-autobiográfico”¹⁷.

Así, quien *es* filósofo estará comprometido de una manera muy particular con esa clase de actividad “teleológica” en que consiste escribir una biografía, pues de acuerdo con aquella cualidad ontológica peculiar (la de “*ser-filósofo*”), él es el único capaz de *llevar adelante una vida* que será “lo suficientemente filosófica como para marcar los pasos de la biografía que vendrá”¹⁸. Quien *es* filósofo puede (o más bien *debe*) convertirse en el digno objeto de una biografía no porque *pueda* escribirla (cualquier mortal, después de todo, puede escribir su propia autobiografía), sino porque su “proyecto autobiográfico” marcará el curso de su vida empírica (y según veremos, también el de su muerte). Pero entonces *la escritura misma*, la “operación textual” resulta completamente secundaria, pues importa *ser* filósofo, y no *hacer* filosofía, para ser el digno objeto (o sujeto) de una biografía *filosófica*.

Gracias al trabajo de este “suplemento ontológico-autobiográfico” desembocamos en varias paradojas relativas al modo de contar las vidas filosóficas que dejan al descubierto las imágenes previas que tenemos tanto de los filósofos como de la propia filosofía. En primer lugar, la idea implícita de que los filósofos son “seres especiales” ha llevado más de una vez a los biógrafos a describir cada acontecimiento de la vida de un filósofo como “instanciación” de esa “filosoficidad intrínseca” que le sería constitutiva¹⁹. En este sentido, Bennington señala que el “poder de la anécdota” para causar su efecto de admiración en nosotros depende, precisamente, del contraste (señalado a su manera por Rorty) entre la sublimidad asumida del filósofo y la cotidianidad banal de los hechos narrados de su vida. Esto ocasiona en la recepción del lector un doble efecto: por un lado, esas banalidades aproximan al lector a su personaje favorito (quien después de todo también come y duerme); por otro, “preservan al filósofo del presumido autismo de la mera filosofía, exponiéndolo al ridículo potencial de la idiotéz cotidiana”²⁰.

¹⁶ Para una defensa de la necesidad de “caricaturizar” el pasado filosófico, véase Rorty, “La contingencia de los problemas filosóficos”, *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*, Paidós, Barcelona, 2000, esp. pp. 306 a 312, y art. citado en nota 8.

¹⁷ Bennington, *Ibíd.*, p. 9

¹⁸ Bennington, *Ibíd.*, p.15

¹⁹ Bennington refiere el caso de un biógrafo de Wittgenstein que contaba cómo el filósofo habría “ayudado a definir el estilo de vestuario de su vecina” cortándole los botones de un saco. Para el biógrafo, ese hecho “en apariencia trivial”... ¡Ejemplificaba en realidad la “puesta en acto continua” de las concepciones filosóficas de Wittgenstein! (en este caso, el principio de economía conocido como “la navaja de Occam”).

²⁰ Bennington, *Idem.*

Pero lo que resulta más peligroso tanto para los biógrafos como para el desprevenido lector de vidas de filósofos, es no advertir que semejante “suplemento” parece ser *constitutivo* del concepto “Filosófico” de filosofía:

Lo natural es suponer que esta estructura [la del suplemento ontológico] y los lugares que ella asigna son, ellos mismos, estrictamente *invenciones filosóficas*, y así como la biografía en cuanto género descansa sobre esta estructura, así *ella misma es también un género filosófico*, sobre todo cuando la biografía en cuestión es una biografía filosófica. (Bennington, *Ibíd.*, p.17, sub. mío)

Una biografía *filosófica* es, pues, otra invención Filosófica más. La imagen implícita que domina y subyace al “suplemento ontológico-autobiográfico” es la del filósofo como una especie de superhéroe (por eso nos resulta simpático descubrir sus “pequeñas cosillas ocultas”): el superhéroe que en la *República* de Platón gobernaría el mundo, de las apariencias y las esencias, el supremamente virtuoso gobernante de la polis y de su alma. Conocer los detalles de la vida de este superhéroe sería relevante, y hasta indispensable, para conocer y entender su filosofía, y *la Filosofía*, porque semejante vida se desenvolvería conforme a la cualidad esencial de “ser-un-filósofo” –cualidad que lo hace “biografizable” en primer lugar. El estudio de las biografías filosóficas sería imprescindible, entonces, para ser “un buen filósofo” o, cuando menos, un buen estudiante o profesor de filosofía...

El potencial “des-sublimador” del “poder de la anécdota” subraya sin embargo un aspecto interesante: el hecho de que sin las anécdotas triviales y “no filosóficas” de aquellos personajes (considerados por nosotros nada triviales) no sería posible, en general, *ninguna* biografía. Una paradoja adicional que me permito añadir (o más bien, una trivialidad): sin aquellas trivialidades –esto es, sin la posibilidad de la nimiedad, de la irrelevancia o aún de la estupidez– no habría tampoco *vida*, ni filosófica ni no filosófica, que valga la pena de ser vivida.

3. Vivir, hablar, filosofar y morir: sobre tumbas y epitafios

El descubrimiento real es el único que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero – el único que da paz a la filosofía...

Ludwig Wittgenstein; Investigaciones Filosóficas, §133(de nuestra traducción).

En un mismo movimiento, la biografía encumbra y socava al personaje filosófico, lo enaltece y lo “enviece”. ¿Qué decir entonces de las *autobiografías*, de su posibilidad y su imposibilidad y, además, del fin de la vida (filosófica o no), finales inevitables y necesarios, en algún sentido, para hacer completo y asequible *algún sentido*?

Según Bennington, la autobiografía es la “vía tramposa” del filósofo para lidiar con la muerte: escribiendo mi autobiografía pretendo haber reunido mi vida en una totalidad, “redondeándola” y *preparándome* para la muerte. Pero con el mero hecho de escribirla estoy añadiendo un nuevo evento a mi vida...Evento que será el más importante de todos, pues al devenir el *narrador* de mi propia vida estoy activando la fantasía de la inmortalidad (“después de todo –apunta Bennington– los narradores no pueden morir”). Mientras que la biografía espera la muerte de su sujeto, la *autobiografía* alimenta en su narrador otra ilusión (que puede ser puesta en perspectiva con las consideraciones rortyanas formuladas más arriba): la de que tengo el *control* completo de mi vida, pues he sido yo –y quién más

autorizado para hacerlo— el que ha proporcionado un relato consistente de mí mismo, la última descripción, la “no-redescribable” (*yo, como autor, detento la autoridad*). El temor del filósofo metafísico (la “fobia hegeliana” suscitada ante la posibilidad de que una redescrípción ulterior de cómo son las cosas sea aún posible) puede acechar incluso al ironista más liberalizado. Y en los hechos, es imposible de conjurar: *siempre* serán posibles (hoy o mañana, cuando yo ya no esté) múltiples “versiones de mí”.

La relación de la filosofía con la muerte se remonta a los inicios del canon, cuando Sócrates decía que se filosofa no para vivir bien, sino para aprender a morir. El filósofo sería desde su perspectiva alguien que está “a medio camino” entre la vida y la muerte, porque para lograr la ansiada sabiduría debe prescindir del cuerpo, el obstáculo necesario que lo separa del verdadero mundo y de la verdadera vida, y que hace en definitiva que sus virtudes (morales e intelectuales) tengan sentido²¹. Pero —apunta Bennington— el alma no puede ser purificada del cuerpo hasta la muerte, es decir, *hasta después de la filosofía*, que se convierte entonces en el compromiso con su propia *contaminación*. La muerte, entonces,

[...] deviene *el único sujeto de la filosofía*, por el cual ésta conoce el futuro y puede permitir a los filósofos ser morales. *La piedra filosófica es una lápida inscrita, preparada para, y anunciando la, biografía por venir* (Bennington, 1996, Ídem, sub. mío).

Es este *horizonte de muerte* el que define a los filósofos como tales y el que hace a la filosofía “Filosófica” en primer lugar. Paradójicamente la filosofía, sostiene Bennington, “no puede lograr nunca la muerte”; mas (y ésta es su “tragedia”, su “sino”), *“la muerte libera al filósofo de la práctica filosófica como una práctica pura, como una sabiduría que en consecuencia sería infinita y sin sentido o inútil”*²².

This is (not) the end...

La idea de hacer de la filosofía “algo cada vez más escrito”, el proyecto común a Rorty y a Derrida, deja de lado ese ansia de pureza y de “purificación” filosófica (o *thanatología* socrática) pues la escritura es, en sí misma, ese “elemento impuro” del que se vale la filosofía para ser lo que es. En otras palabras la filosofía, *para ser quien es*, ha estado desde siempre, desde el principio, en la impureza y en la contaminación, pues la escritura es el cuerpo, el *corpus* de la filosofía.

Rorty insiste en que el libro *Jacques Derrida*, escrito por Bennington y Derrida²³, ejemplifica este afán de entrecruzar géneros como uno de los modos posibles de obrar la “contaminación”. Rorty denomina a este texto “psicobiografía”²⁴ entre otras cosas porque los pequeños hechos que narra hablan por ejemplo de carne y de sangre, elementos demasiado “impuros” como para formar parte de cualquier relato filosófico (o incluso, como hemos visto, de cualquier biografía *filosófica*). Dicha “contaminación” —la copresencia, en una misma página del libro, de los discursos filosófico y autobiográfico—, es también una contaminación “entre lo filosófico y lo idiosincrásico”, entre lo

²¹ “Aquellos que se han purificado a sí mismos suficientemente por la filosofía, viven en consecuencia enteramente sin cuerpos”, sostiene Sócrates en *Fedón*, 114c.

²² Bennington, *Ibíd.*, p.7 sub. mío

²³ *Jacques Derrida* (1991), escrito por Derrida y Bennington, Trad. M. Luisa Rodríguez Tapia, Cátedra, Madrid, 1994. La peculiaridad de esta obra conjunta reside en que por la parte superior de las páginas que componen el libro, se desliza “Derridabase”, texto en el que Bennington ofrece una “sistematización” del pensamiento derridiano. Por la parte inferior, discurre “Circunfesión”, una suerte de “autobiografía” donde Derrida relata entre otras “memorias” el episodio de la muerte de su madre.

²⁴ Rorty, “Derrida y la tradición filosófica”, *Verdad y progreso*, p.388, 389.

trascendental y lo empírico, pero no en el sentido en que las categorías derrideanas estarían, como sostiene Bennington, “a medio camino” entre una cosa y la otra (lo que Rorty denomina “contrabando trascendental”). Sino porque el discurso del fin de la metafísica, de su superación, no es sostenible según Rorty en ninguna “razón kantiana trascendental” o Filosófica, sino en la “necesidad *psicológica*, freudiana y *empírica*” de separarnos de nuestros padres²⁵.

Si hay algo de verdad en el apotegma de Wilde que mencionamos al principio, y si la filosofía es, según Rorty, una especie de *crítica literaria*, las “psicobiografías” derrideanas ejemplificarían un nuevo tipo de praxis filosófica ejercida desde los márgenes (no desde fuera) de la tradición del Logos. La escritura filosófica como escritura “impura”: la versión invertida del logos que sin embargo no deja de situarse, según una aporética no dialectizable, en las sutiles fronteras que separan la vida y la muerte de la filosofía, en un “entre”.

La idea de que la filosofía encontrará alguna vez el ansiado “meta-vocabulario maestro”, último y definitivo (lo que Rorty llama “cierre filosófico”) se opone a la “apertura literaria” –la noción derrideana según la cual siempre hay algo que queda “fuera” del vocabulario filosófico, “un suplemento, un margen, un espacio en que se escribe el texto de la filosofía, un espacio que forma las condiciones de posibilidad o de inteligibilidad de la filosofía misma”²⁶. En este sentido, la conclusión es evidente y trivial: es la vida (siempre fue la vida) la “condición no filosófica de posibilidad” de la filosofía. Bogar nuevamente por la “impureza” de la filosofía equivaldría, desde una perspectiva rortyana, a “hibridar” la escritura filosófica con otros múltiples lenguajes (el literario o el poético, por ejemplo) y con diferentes clases de “registros”, como el registro autobiográfico.

No seré la primera en decirlo: escribir es un modo de conjurar la muerte. También para la (post)filosofía. Pero ya lo dijo Bennington, y antes Derrida, y antes Platón y antes Sócrates: la “sustancia” de la filosofía es el veneno, que cura en la medida en que mata. Y es así éste, nuestro morir inevitable, la inagotable *agonía* –la lucha– el luchar con la vida y con la muerte contra la muerte, lo que nos justifica para seguir escribiendo. Quizás no es la muerte ni es la vida, sino *ésta* “agonía” la savia del filosofar. ¿Sobre “el fin de la filosofía”? Pues: no está muerto quien pelea.

²⁵ Rorty, *Íbid*, 387,388, sub. mío. En este sentido, Rorty sostiene que “[n]adie ha logrado jamás desimbricar su filosofía de su autobiografía salvo aceptando la profesionalización, es decir, subordinando su imaginación al consenso de quienes ha elegido como iguales, lanzándose a la ‘filosofía como ciencia estricta’” (*Íbid*, p. 388). Vale decir que, para desligarse de la concepción y de la práctica de la Filosofía (con mayúsculas), deberíamos echar mano siempre de aquella “plantilla” de lectura a la que hacíamos referencia en la primera parte de este trabajo: el “relato *autobiográfico* del propio progreso”, concebido como herramienta fundamental, distintiva, del filósofo post-metafísico. Semejante “método” de lectura (y de escritura) aleja de una concepción de la filosofía como “práctica pura”, pues implica observar, siempre, las múltiples *contingencias* que nos hacen ser quienes somos. En este sentido la “psicobiografía” derrideana sería un modo de lidiar no sólo con la muerte de su propia madre, sino con la de su “otra” madre: la Tradición Filosófica. Un canto de duelo (escrito) por la muerte de la metafísica; un modo, pues, de “atravesar” esos “dolores”...

²⁶ Rorty, “Deconstrucción y circunvención”, p.134.

Bibliografía

- Bennington, G., Derrida, Jacques (1994) *Jacques Derrida*. Cátedra. Madrid. 1994.
- Bennington, G. (1996). “A life in philosophy”. Cambridge University Press. (Paper escrito para *Thinking Lives: The Philosophy of Biography and the Biography of Philosophers*, New York University, Octubre de 1996). Todas las traducciones son nuestras.
- Calder, Gideon. *Rorty y la redescipción*. Trad. Ángel Rivero Rodríguez, Alianza, Madrid, 2005.
- De Man, Paul (1996). “La autobiografía como desfiguración”, en *Suplementos Anthropos*, N° 29.
- Derrida, J. (1996) *El monolingüismo del otro*. Manantial, Bs. As., 1997.
- Malachowsky, A., *Richard Rorty*. Princeton University Press, 2002,
- Moreiras, Alberto (1996). “Autografía: pensador firmado (Nietzche y Derrida)”. En AAVV *Suplementos Anthropos* N°29. 1996.
- Rorty, R. (1982) *Consecuencias del pragmatismo*. Tecnos. Madrid. 1993.
- Rorty, R. (1989) *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós. Barcelona. 1996.
- Rorty, R. (1991). “*Objetividad, Relativismo y Verdad. Escritos Filosóficos 1*”. Paidós. Barcelona, 1996.
- Rorty, Richard (1991b). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos Filosóficos 2*. Paidós. Barcelona, 1993.
- Rorty, R. (1992) “El progreso del pragmatista”. En Eco, U. *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge University Press. New York. 1995.
- Rorty, R (1998). *Escritos Filosóficos 3: Verdad y Progreso*. Paidós. Barcelona, 2000.
- Rorty, R. *Pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Ariel. Madrid. 2000.
- Rorty, R. *Filosofía y Futuro*. Trad. Javier Calvo y Ángela Ackermann. Gedisa. Barcelona. 2002.
- Rorty, R. “La belleza no racional, lo sublime no discursivo y la comunidad de filósofos y filósofos”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, n°3, 2001. Trad. Dámaso López García.
- Rorty, R. “El descenso de la verdad redentora y el surgimiento de la cultura literaria”. *Revista Ciencias de Gobierno*, Enero-Junio, año/vol.6, n°11. Maracaibo, Venezuela, 2002, pp.103 a123.