

El fantasma y la máquina (de escribir). Escritura, identidad y representación¹

Jazmín Anahí Acosta
UNC-CONICET-SECYT

Abstract: A partir de un abordaje de las relaciones entre escritura, identidad y representación en clave deconstruccionista, mostraremos cómo la escritura *autobiográfica* se constituye en un poderoso “dispositivo maquínico” capaz de cuestionar el concepto general de *escritura como representación*, y en esta medida, la distinción entre “autobiografía” y otros géneros de escritura, como la escritura filosófica. Sostendremos esta hipótesis a partir de la conjunción de dos tesis: (a) las *figuraciones retóricas* predominantes en la escritura autobiográfica generan una *ilusión referencial* que produce al “yo-autor” del texto, su “vida narrada” y al “yo-lector” (De Man, 1984); (b) la concepción derrideana de la escritura que, redefiniendo el estatuto del signo escrito, disloca la distinción presencia/ausencia, autorizando así una concepción del *espacio textual* como *espacio fantasmal*. En esta vía, sugeriremos también que todo “yo” que narra –o que escribe– construye para sí mismo una “identidad” a través de un “juego” *maquinal* y *fantasmagórico* con el lenguaje. Paradójicamente, éste implica que, en el instante mismo en el que se pretende *forjar* una “identidad” con la escritura, el sujeto que escribe *la disipa*.

Keywords: escritura,autobiografía,deconstrucción, identidad

Saber usar el desliz. Es el desempeño de los cuerdos. Con la galantería de un donaire suelen salir del más intrincado laberinto. Húrtasele el cuerpo airosamente con un sorriso a la más dificultosa contienda. En esto fundaba el mayor de los grandes capitanes su valor. Cortés treta del negar, mudar el verbo; ni hay mayor atención que no darse por entendido.

Baltasar Gracián. *Oráculo manual y arte de prudencia*, §73.

La huella del escritor está sólo en la singularidad de su ausencia; a él le corresponde el papel del muerto en el juego de la escritura.

Michel Foucault. *¿Qué es un autor?*

Introducción

Incómodo ante la cámara que incansablemente sigue sus pasos, vemos a Jacques Derrida alegando, una y otra vez: “esta es una situación artificial”².

¿En qué estribaría la “artificialidad” de la situación? Quizás en el hecho de que el registro fílmico es una manera muy diferente de *escribir* (*enregistrer*) una “biografía”. La simultaneidad del registro visual, su presunta “inmediatez”, alimenta una ilusión profundamente enraizada en el “instinto lógico” occidental: la ilusión (platónico-cartesiano-husserliana) de que cualquier *imagen* “presente a la conciencia” es capaz de “hablar por sí misma”. Invocando aquel viejo “truco” según el cual conocer es un modo de ver (*theorein- teoría*), una biografía filmada y reproducida “en tiempo real” podría alimentar la creencia de que estamos siendo, de hecho, testigos privilegiados y *directos* de los avatares presuntamente “auténticos” de la vida de alguien. Creemos que esta clase de biografías nos permitirían *saber* o conocer *con certeza* quién es el sujeto en cuestión. Sin embargo, la “mera” escritura en papel de una biografía o de una autobiografía también implica el uso y despliegue de artefactos y de máquinas, y de otros tantos “dispositivos técnicos” (como veremos).

En todo relato (filmado o escrito) intervendrán siempre procesos de selección, recorte y edición, que tornan imposible lograr una “presencia eidética plena” en la conciencia del espectador o lector de la “identidad real” (concebida como una especie de *eidos*) del sujeto objeto de la biografía o de la autobiografía –si se me permite continuar abusando del juego de lenguaje fenomenológico.

Más problemático resulta el último caso –el de la *autobiografía*– pues, se dice, nadie sabe mejor acerca de uno mismo que uno mismo. Sin embargo, tal como ocurre con los sueños, las “imágenes” y los “cuadros” de toda película autobiográfica quizás encuentren una secuenciación “ordenada” segundos antes del *despertar*. Despertar que, paradójicamente, podemos identificar también con

el fin, con el final de una vida –es decir, *con la muerte*– entendida como el momento último, de su cierre o su clausura³. Esta “llegada”, que muchas veces se ha identificado también con una “meta” (con-fundiendo así, en cierto modo, los horizontes teológico y teleológico), no implica por cierto la clausura *del relato*, del “recuento” autobiográfico, pues siempre será posible que otro lo reescriba, *apropiándose* así de aquello que quisiera poder llamar “mi vida” y que, sin embargo, habrá dejado ya de ser mía, precisamente, por la escritura y por la muerte.

Así, entre el cine y el sueño, la biografía, la autobiografía y la ficción, la vida y la muerte, quizás haya sólo un borde móvil, una línea sutil e imprecisa; o en fin, sólo un trazo de la escritura que lucha consigo misma para “materializar” y “representar” eso que parece imposible hacer advenir material: la propia identidad. El “despertar” entonces, la muerte como posibilidad, aquél hallazgo de la vigilia que nos impulsa y *autoriza*, finalmente, a decir “Yo” y a firmar en consecuencia lo escrito como “mío”, deviene un imposible. Pues para tener el relato *completo* de mi vida, habré de incluir entre la serie de acontecimientos y experiencias que la conforman también el instante y la experiencia de mi muerte. Mi *firma* al pie del relato, la marca que me designa “propietario” de lo escrito y lo vivido, parece así no poder rubricar, definitivamente, el *pacto* (autobiográfico)⁴. La “alianza” o el “contrato” con los potenciales lectores será entonces siempre *parcial*, pues el autorrelato estará siempre *incompleto*: he aquí el *fatum* de toda autobiografía (desde el punto de vista de su autor).

Sin embargo ese horizonte de posibilidad imposible –el horizonte de muerte, de *mi* muerte, la experiencia “inexperienciable” de la muerte *propia*– se torna la condición de posibilidad misma tanto de la filosofía como de la autobiografía. Filosofía y vida se desenvuelven en los avatares y tensiones de esta paradoja que además parece ser constitutiva del *bios* específicamente filosófico. En las páginas que siguen, rondaremos pues algunas de las complicaciones que entrelazan filosofía y autobiografía: escritura, *bios*, *graphé*, sus máscaras y sus fantasmas.

Mi rostro (no) es mío: la autobiografía como *desfiguración*

Si la búsqueda de un rostro que podamos decir nuestro se complica, pensemos en la posibilidad de las máscaras. Artilugio tecnológico otrora empleado para *representar* aquello que *no* éramos, aquello que queríamos o que debíamos ser (en el teatro), la máscara se concibió hasta Nietzsche –poco más o menos– como un *artefacto* destinado a *ocultar* o a *sustituir* el “verdadero rostro” (este aspecto de la *sustitución* es esencial para poder hablar del *personaje*: aquél que pongo en mi lugar para que diga algo *a través* de mí, no *en mi nombre* sino, en todo caso, *por mi voz, a través de mi voz*)⁵.

Ese extrañamiento del sí-mismo en el *personaje* es quizás una estructura constitutiva de la *persona*: para Nietzsche, sólo hay máscaras tras la máscara, y toda “identidad última” es ilusoria. Dado esto, toda autobiografía habría de pensarse como *un relato acerca de la sucesión y el devenir de las máscaras (Ecce Homo, o Cómo se llega a ser el que se es)*, un relato acerca de las diferentes *transformaciones* cuyo juego constituye, en última instancia, nuestra “identidad”. La conclusión que podemos derivar de esto es que quizás deberíamos pensar en la “identidad” como un concepto que más bien define a “algo que *nunca* es igual a sí mismo”.

Siguiendo el camino de las deconstrucciones derridianas, Paul de Man (1984) encuentra ese juego de máscaras en la estructura retórica misma de la escritura autobiográfica, dominada por la figura de la *prosopopeya*. Al mismo tiempo que construyen al personaje, estos juegos de figuración retórica disuelven la subjetividad en la escritura, revelando al *autor* y ocultando a la *persona*. Pero esto es así no sólo en el caso específico de la escritura autobiográfica. Para De Man, *cualquier tipo* de escritura (incluida la filosófica) echa a andar este “mecanismo” tropológico de construcción de la(s) máscara(s). Es por eso que, para él, la autobiografía no es un “género” de escritura propiamente dicho, sino *un momento constitutivo de todo texto*. Ese “momento autobiográfico” es un momento *especular* implicado en el *acto de lectura*, en el cual los dos sujetos (el lector y el escritor) se

*determinan mutuamente*⁶. Este “doble vínculo” 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. Pues si no hay referente, tenemos algo parecido a una ficción: la ficción de un “yo” autor del texto, producida por el lenguaje. Esta ficción adquiere a su vez cierto grado de *productividad referencial*: “inventa” un lector, “inventa” una vida. ¿Es entonces la vida la que produce y determina las condiciones del relato autobiográfico, o es por el contrario el “proyecto autobiográfico” el que determina la vida?

El combustible de la “máquina” de escritura que se pone en funcionamiento cada vez que escribimos es entonces aquella savia invisible del “yo” que quiere decirse, ser y representar-se en la escritura. Pero en realidad, el yo no puede ser otra cosa que *la escritura misma*: no puede ser sino esa –ésta– marca, o conjunto de marcas inscritas en el papel. La “inscripción autobiográfica” domina así el escenario de la escritura, de toda escritura: en la co-implicación de *graphé* y *bios* discurren todas las producciones culturales, y *la máquina crea, entonces, la vida*.

Siguiendo a Deleuze, podemos en efecto visualizar la escritura como un “dispositivo maquínico” que opera (entre otras cosas) en base a la *producción* de la marca, siempre iterable y reproducible. Por otro lado, si es cierto lo que propone De Man, son los *mecanismos retóricos del lenguaje* los que configuran textos e identidades, generando no sólo la “ilusión referencial” según la cual se supone un “yo” productor de la escritura, sino también otras múltiples “ilusiones” que el lenguaje hace posible. Reuniendo ambas perspectivas, podemos decir que la máscara y el artificio, posibles gracias al lenguaje-máquina, “sostienen” en definitiva, “estructuran” un yo, y *producen* “identidades”. Son entonces la escritura en general, y la escritura autobiográfica en particular, los *dispositivos maquínicos* que “trabajan” *produciendo, figurando* y con-figurando una vida (*bios*), dándole forma, finalidad y sentido (*telos*).

Jane Doe, o los mecanismos de la ausencia

En *Espolones. Los estilos de Nietzsche* (1978), Derrida sugiere que la escritura (por consiguiente también la escritura filosófico-autobiográfica) no intentaría en realidad *forjar una identidad*, sino todo lo contrario: la escritura aforística nietzscheana se constituiría más bien como un juego de *disipación* de la identidad (en la escritura). La elipsis, el asíndeton y el anacoluto como figuras retóricas predominantes en los textos nietzscheanos conformarían una suerte de “lógica del silencio” que dice sin decir, que dice a medias o que, simplemente, no dice (y calla). Desde esta perspectiva, la *finalidad de la filosofía* no sería ya la búsqueda de la claridad o de la unidad del discurso (*logos*) en la verdad y su consiguiente *revelación*. Su finalidad sería, más bien, la de “hacer patente el juego de la propia desaparición”. En esta vía, la elipsis puede interpretarse como

“[u]na figura del tiempo, como *interrupción* y como *espera*, como eclipse del lenguaje y como una *negación sin signos*, irresuelta: transfiguración del acto del lenguaje en una congregación de silencios...La elipsis suspende la inferencia, quebranta la lógica, abre la vía a la pendiente conjetural...[e]s también la huella de *la postergación*, del confinamiento deliberado del texto en ese lugar para el que no existe ya el esclarecimiento y que transforma la conjugación de metáfora y silencio en un régimen inagotable de la alegoría” (Mier, 2008:190. Sub. mío).

El anacoluto –elipsis que deja una palabra o giro sin su debida concordancia con las frases–introduce una ruptura que provoca una discontinuidad; el asíndeton, en tanto, suprime las conjunciones para dar mayor rapidez a una frase. Estos juegos de “aceleración” y “desaceleración” de (con) la escritura pueden leerse como el juego de “las velocidades del pensamiento”, como la *transcripción* de un estado anímico o de un cierto *pathos*, como efectos de una *pulsión* de escritura. Pero esta visión *expresionista* del aforismo como una suerte de “vehículo” para la “develación de la verdad de sí” presupone aquella concepción de la filosofía y de la escritura filosófica que Nietzsche rechaza.

Pues la elipsis no es sólo una figura del tiempo, sino también *de la ausencia*. Significa también la elisión de un yo, *una retirada*: “hurtar el cuerpo” del *corpus*

textual, un juego quizás de presencia y ausencia de ese yo que, en cierto modo, juega a las escondidas y se dice a medias, no “revelándose”, sino entrevelándose. La elipsis como figura del silencio y de la ausencia se inscribe así en el discurso filosófico, en la trama textual de la filosofía y (por qué no) en su horizonte de sentido, que deviene en consecuencia un horizonte también plagado de fantasmas. Contra la certeza de las “presencias reales”, las virtualidades esquivas, la incompletitud, la *apertura* de sentidos –o también, sus *negaciones*. Pero en esas negaciones y en esas huídas Nietzsche pareciera encontrar la claridad afirmativa de un “sí” (¿podemos decir, también, de un “sí mismo”?)⁷.

El “sí” aparece en Nietzsche sugerido en la figura del *eterno retorno*. En la escritura de Derrida, la forma de la repetición se inscribe en la sentencia que constituye el “objeto de análisis” privilegiado del libro: la frase de Nietzsche “he perdido mi paraguas”. La repetición de esta frase, una y otra vez, a lo largo de las páginas de *Espolones* instaura el mismo juego de deslices textuales que la escritura aforística nietzscheana. La repetición de lo mismo puede ser la alegría de la afirmación o, por el contrario, la tortura de la eternidad. La eternidad por la repetición es el esquema que obliga a la afirmación del instante (el “así lo he querido”). Pero en otro sentido puede resultar la tortura eterna de *la mismidad*: la cancelación de la posibilidad de dar lugar a *lo nuevo*, de *abrir el horizonte*. La repetición en Derrida refuerza el juego de los deslices textuales de Nietzsche en la medida en que es escritura (comentario) que se inscribe sobre (*entre*) la obra que es leída: el *comentario filosófico* escribiéndose *entre* las líneas de Nietzsche (repetidas, no citadas; *usadas* en el texto, y no “mencionadas”). La elección de aquella frase, por lo demás, indica tanto en Nietzsche como en Derrida una voluntad de rescate de lo irrisorio, indica la irrupción en el discurso filosófico de la nimiedad y de la insignificancia. Así, la filosofía estaría hecha no sólo de aquellas intervenciones ocasionales de la nimiedad y de la insignificancia, sino también de olvidos y de silencios, de elipsis y de “intersticios” textuales que rompen la cabeza y la paciencia de la crítica, ávida de conclusividad y certeza.

Se trata entonces de pensar en la escritura filosófica como un subcaso de la escritura autobiográfica, y en la “estructura autobiográfica” de cualquier clase de escritura. Y en la imposibilidad de la *revelación del yo* –de “revelación” y de “yo”– que sugieren estos juegos nietzscheano-derrideanos. Ellos nos invitan a pensar en la escritura filosófica como una forma de escritura autobiográfica, y en una escritura auto-bio-gráfica que, paradójicamente, no “representa un yo” ni “forja una identidad”. Por el contrario, la escritura deviene un modo de *dispersarla*, de diluir la identidad *entre* los deslices textuales. Se trata nuevamente de hurtar el cuerpo en (y del) corpus escrito: convertirse en un fantasma, presencia que no tiene cuerpo, espectro que se muestra como teniendo un cuerpo (corpus) que en realidad *ya no tiene*, que abandona a la deriva en el mismo acto de firmar ese texto al que dice suyo. La *máquina de escribir* ha producido entonces un *cuerpo espectral* (corpus-textum) cuya “naturaleza” es *indecible* (indecidibilidad entre el *qué* y el *quién* –el texto, y su autor). Más arriba sugerimos que el “yo” no podía ser sino la propia escritura, la marca, la inscripción. En esta vía, la escritura es quizás una “primera encarnación” en ese “proceso de fantasmaticación” que Derrida plantea en *Spectres de Marx*, aquello que da al “espíritu” (lo inteligible-invisible), un cuerpo protético, artefactual, no “natural”.

Nomen nescio

Interceptando en clave derrideana la metáfora platónico-cartesiana del “fantasma en la máquina” podemos pensar entonces en el “yo” como en el *fantasma* de la escritura autobiográfica. Para Descartes, el cuerpo era una máquina “habitada” y comandada por un fantasma: el alma, que reside en él “como el capitán en su navío” (según Platón). Retomamos ahora esta metáfora para pensar la relación entre “alguien” que escribe y lo escrito. Y reemplazamos el concepto de “alma” y el marco de referencia conceptual que supone –la “metafísica de la subjetividad”–, por el concepto derrideano de “fantasma” (*revenant*), entendido como aquella entidad que no está “ni presente ni ausente”, como metáfora o figura – y *forma trópica*– que condensa un “entre” dos mundos (visible-invisible), y que por lo tanto no pertenece ya al régimen de la presencia.

En relación con el fantasma, Santos Guerrero afirma que

“El fantasma no es designable como tal, no tiene una “sustancia”, toma todas las formas porque no tiene forma, no es un ente, no tiene ser, no tiene cualidades esenciales, y toma todas a la vez, *puede serlo todo*. El fantasma *conjuga el inacabamiento de lo real, es una “nada singular que toma cuerpo”* (Santos Guerrero, 2003: 138,139, sub. mío).

El fantasma “puede serlo todo”; es decir, el fantasma es *nadie*. Una “nada singular” cuyo aspecto distintivo, esencial para lo que nos interesa, es su cualidad “acechante” (“eso acecha”: *ça hante*). Podemos pensar así en el “yo” como en esa presencia no-presente en la escritura que sin embargo “ronda” todo texto acechándolo, acosándolo⁸.

El “resto” que queda entre una presencia y su ausencia, entre una marca iterable y otra marca a la que la primera remite en virtud de la “huella”, puede pensarse como una sombra, espectro o fantasma, una *imagen* de la presencia del autor que “ocupa el puesto de un muerto”, dirá Foucault. *Imagen* de *mi* presencia en el texto que escribo, el “texto” devendría entonces mi primera “encarnación”, mi “cuerpo fantasmal” que no puede ser para Derrida sino “simulacro de cuerpo”, “figurado maquinalmente” además –y según vimos– en virtud de los mecanismos tropológicos del lenguaje. Pero también la letra (la marca escrita) aparece como una *fantasmagoría* necesaria para hacer posible, al mismo tiempo, mi ausencia. La letra como lugar, *locus*, que *convoca* de manera simultánea mi presencia y mi ausencia; las figuraciones retóricas como *maquinaciones* entre cuyos engranajes se desliza sin ruido mi “yo”, como un *numen* que juega, intempestivamente, a esconderse y a aparecer. El “momento especular” implicado en el acto de lectura al que refería De Man quizás sea el momento y el acontecimiento *de la convocación del fantasma que soy*, ese a quien el otro – el lector– dará acogida, o a quien se opondrá, también, con el auxilio de su propio ejército de fantasmas.

Para Derrida, en efecto, cada vez que decimos “yo” o escribimos, somos asediados por fantasmas:

“[m]i “tesis”, mi hipótesis o mi hipóstasis, precisamente, es que no podemos evitar esa precipitación, pues cada cual lee, piensa, actúa, escribe con sus fantasmas, incluso cuando la emprende contra los fantasmas del otro (Derrida, 1993: 157).

Quisiera destacar que el “fantasma” es también una “forma trópica”: un *tropo* que domina la filosofía derrideana. Si podemos leer esta filosofía –esto es, si podemos leer a la *deconstrucción*– como una filosofía del “entre”, “de los márgenes”, esta *tropología fantasmal* le otorga, en tanto discurso o dispositivo discursivo, y en tanto que filosofía, también un carácter espectral. Estamos afirmando, pues, *el carácter “espectral” de la deconstrucción*, forjada entre otras cosas, con (o como) una “trópica” fantasmagórica, esto es, esbozando una “metafórica” construida en torno a la noción de “fantasma” y/o a alguna de sus connotaciones (el propio concepto de la “différance” se emplaza en este discurso para aludir a una “presencia siempre diferida”, por ejemplo). Podríamos arriesgar que la “metaforología filosófica de la deconstrucción” se erige en torno a este “centro”, así como Derrida afirmó en *La mitología blanca* (1972) que la metafórica filosófica de la metafísica se construyó en torno a ciertas imágenes distintivas, como la del sol-uno platónico, que dio lugar a la metáfora “helio-trópica”.

Pero volvamos a las autobiografías. Contra el temor de que alguien pueda, eventualmente, reescribir mi vida en otra *biografía*, quedará el consuelo de que, cada vez que alguien lea *mi autobiografía*, al abrir las tapas del libro me convocará como fantasma. Se convocará a mi fantasma cada vez que se lea mi vida escrita por mí, pues el libro será la *máquina que me aloja, me encubre y me pro-duce*; por lo tanto será también *la máquina capaz de re-producirme*. Cada vez de manera singular, y según quién “active sus mecanismos”. El acto de escribir nuestra autobiografía equivale quizás al acto de engendramiento de nuestro propio “fantasma”: representa el intento, *antes de la muerte*, de conjurar la muerte pero dejando a su vez allí nuestras vidas. Dejar una “presencia” tras de sí antes del final en el intento (quizás fútil) de querer conjurar la muerte con la escritura. Se escribe quizás como una forma de buscar consuelo, pero no sólo de cara al

horizonte ineludible de la muerte, sino también ante las repeticiones incesantes de los avatares de la vida. Y si la vida filosófica es, como dijo Sócrates, ese “mediovivir que es, ya, la vida de la muerte” (Bennington, 1996: 7), eso significa, entonces, que habitamos cada texto nuestro, *aún antes del fin*, bajo una condición espectral. Así, quien es “filósofo” escribirá su autobiografía con la misma preclara alegría con la que el guerrero heleno partía hacia la guerra: sin pena, sabiendo que allí lo esperarían la muerte y la gloria⁹.

Epílogo –epitafio

Dadas las consideraciones precedentes, vería la escritura de mi propia “autobiografía” como un acto viciado sino de futilidad, al menos de redundancia. Primero, porque *ya* estoy escribiendo mi propia autobiografía, en tanto y en cuanto escribo aquí, como en otros lugares, como cada vez (pasada, presente y futura) con mi muerte contra la muerte, convirtiéndome *cada vez* en un fantasma. Y en segundo lugar, porque si estamos y no estamos, y hoy estamos pero mañana no sabemos, serán los demás los encargados de escribir el *epitafio*, que al igual que un *nombre*, sella y clausura (o pretende hacerlo) nuestra historia, nuestra vida – nuestra muerte. Como si fueran las últimas palabras dichas en nuestro nombre, con nuestro nombre pero ya sin la posibilidad de nuestra voz, el epitafio, el *réquiem* o el *treno*, serán palabras escritas o dichas *para* el muerto: para el muerto que *ya no* estará pero, finalmente, para el muerto que (también) habremos sido. Una vez más, *graphé* y *phoné* se interponen entre *bios* y *thánatos*, como signos que celebran o señalan un paso, el tras-paso de un límite o frontera, pretendiendo forjar una especie de umbral que no está ni tan “allá”, pero tampoco del todo aquí¹⁰. Ni siquiera el desesperado intento de escribir nuestro propio epitafio –el ansia de tener siempre “la última palabra” sobre nosotros mismos– nos liberará de la posibilidad de la redescipción y de la reescritura de nuestras vidas, de la posibilidad de la “mentira” y del equívoco o, por qué no también, de la “ficcionalización” y el enaltecimiento post-mortem, de la glorificación de los muertos que se vuelven héroes.

Habítamos cada texto nuestro bajo una condición espectral: escribimos con la vida y con la muerte; escribimos también repitiendo las voces de otros (como Eco); escamoteamos de la escritura el cuerpo propio (como Nietzsche) precisamente para estar ahí y poder decir, sabiendo en fin, con Derrida, que pese a la exigencias del logos, el silencio es también un modo del decir y de decirse; sabiendo incluso que, quizás, haya cosas que nunca puedan ser dichas.

Notas

¹ Registro de Propiedad Intelectual N° 840507

² Se trata del film documental *Derrida. The father of deconstruction* (2000), producido por Jane Doe Films, dirigido por Kirby Dick y Amy Ziening Kofman.

³ La “necesidad autobiográfica” –la “necesidad” de escribir una autobiografía, o la “inquietud” autobiográfica– se percibe con mayor frecuencia entre personas que se encuentran ya “en el ocaso de sus vidas”, cuando el horizonte de los posibles va reduciéndose por el paso irrecusable del tiempo. Dicho en términos heideggerianos, cuando el *Dasein* ha ido “agotando” sus múltiples “posibilidades de ser-ahí”. Pero también se escriben autobiografías (o “memorias”) ante acontecimientos especiales, significativos, que transcurren durante un lapso determinado de tiempo en la vida de alguien, como la “Circunfesión” de Derrida (1994), escrita en torno a los avatares de la enfermedad y muerte de su madre, y que además parodia, en cierto modo, las “Confesiones” de Agustín.

⁴ Lejeune, Phillipe, *Le pacte autobiographique*, París, Éditions du Seuil, 1996, pp. 15-35.

⁵ Consideremos ese movimiento derrideano consistente en *dislocar* la jerarquía graphema/phonema y en otorgar cierta primacía a la escritura por sobre la voz. En algún sentido, todos somos hablados también por las voces que nos habitan: las voces de la cultura, del medio donde hemos sido educados, del entorno (cultural, social, familiar) pero, también, por aquellas múltiples voces de lo(s) que somo(s) y de lo(s) que hemos sido. En este sentido, en el film citado, Derrida ve en las figuras de Narciso y Eco las intrincaciones y los juegos entre *imagen* y *voz*. Narciso sólo puede *ver la imagen propia*; Eco “habla en nombre propio”, aunque siempre *repetiendo las palabras de otro*. Quizás la mejor manera de concebir al “yo” sea empleando la metáfora rortyana: como un tejido urdido por distintas “hebras”, retejidas una y otra vez a lo largo de nuestras vidas. Como Penélope, tejemos, destejemos y retejemos en espera de la llegada de aquella Viajera cuya presencia *fantasmal* se insinúa en todos y cada uno de nuestros quehaceres vitales, y a la cual secreta y silenciosamente esperamos conjurar. Así, se piensa por ejemplo que “el arte conjura la muerte”, o que “hacemos arte” (escribimos) para conjurar la muerte. Yo preferiría decir, más bien, que “escribir *contra* la muerte” es, ya y siempre, escribir *con* la muerte. Esta “sentencia” (*sentencia de muerte*) es la que guiaba también a Sócrates, que nos enseñó que se filosofa no tanto para vivir bien, sino para aprender a morir (la “filosofía” como “thanatología”).

⁶ De Man, Paul, “La autobiografía como desfiguración”, en *Suplementos Anthropos*, N°20, España, 1996, pp. 114.

⁷ Así, no sólo el “yo” o el “sí mismo”, sino también *el discurso filosófico* aparecería en Nietzsche como “una *constelación de máscaras*” (Mier, 2008:189).

⁸ En el análisis de la “conjuración de los fantasmas de Stirner” emprendida por Marx (en *Spectres de Marx*), Derrida pondría en evidencia que “ese componente fantasmal del Yo o del sentido *exige la inclusión de un disfraz, de un escamoteo de la propiedad ya en el mí-mismo*” (Santos Guerrero, 2003: 138,139, sub. mío). A propósito del “cuerpo fantasmal”, Guerrero agregará que “[e]l cuerpo del fantasma es un *simulacro de cuerpo*. Pero, y esto es una de las conclusiones a sacar del texto de Derrida, *no hay cuerpo sin simulacro, no hay cuerpo sin ser cuerpo fantasmático. El fantasma no es sino la formalización, la “casi” forma, la “como” forma, la forma trópica de un paso anterior al espíritu y al cuerpo, una operación o un “trabajo” de la différance, como*

venir a ser diferencia que se repite eternamente [...] Una articulación en el origen, un diferimiento del origen, un *simulacro de origen*". (Santos Guerrero, 2003:139). Todos los subrayados son míos.

⁹ Para Sócrates, el filósofo es 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 sentido. Pero el alma –aclara Bennington– no puede ser purificada del cuerpo hasta la muerte, es decir, *hasta después de la filosofía*, que se convierte entonces en el compromiso con la *contaminación* (la contaminación del logos-palabra con la *graphé*) – y la de "la vida" con la muerte.

¹⁰ Este sería el caso del *epicedio*, poema de la lírica griega antigua que lamentaba el fallecimiento de una persona *en presencia de la misma*. El *treno* era una composición muy parecida, pero que se cantaba *en ausencia*. Si el epicedio se escribía luego en la lápida, era llamado *epitafio*.

Referencias

Agamben, Giorgio (2005). *Profanaciones*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Bennington, G. (1996). "A life in philosophy". *Thinking Lives: The Philosophy of Biography and the Biography of Philosophers*, Cambridge University Press, New York University, Octubre de 1996.

De Man, Paul (1984) "La autobiografía como desfiguración", *Suplementos Anthropos*, N° 29, España: 1996.

Derrida, J. (1972) "*La mitología blanca*", *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1998

Derrida, J. (1978) *Espolones, los estilos de Nietzsche*, Pre-Textos, Valencia: Pre-Textos, 1981. Trad.de M. Arranz Lázaro.

Derrida, J. (1981) "Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas". Trad.de G. Aranzueque en *Cuaderno Gris* n°3, Madrid, 1998, pp.49-64.

Derrida, J. (1984) *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y las políticas del nombre propio*, Trad. Horacio Pons, Bs. As: Amorrortu, 2009.

Derrida, J. (1993) *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti Madrid: Trotta, 1995.

Derrida, J. (1994). "Circunfesión". En *Jacques Derrida*. Bennington, G., y Derrida, Jacques, Madrid: Cátedra.

Derrida, J. (2001) *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid:Trotta, 2003.

-
- Lejeune Phillipe (1996) *Le pacte autobiographique*. París: Éditions du Seuil.
- Mier, Raymundo (2008) "Derrida y Nietzsche. Vertientes de escritura". En Mónica Cragolini (et al.) (eds.) *Por amor a Derrida*, Buenos Aires: La Cebra.
- Moreiras, Alberto (1996) "Autografía: pensador firmado (Nietzsche y Derrida)", *Suplementos Anthropos*, N °29, Madrid, 1996.
- Negrón, Mara (2008) "Para no escamotear el cuerpo propio". En Mónica Cragolini (et al.) (eds.) *Por amor a Derrida*, Buenos Aires: La Cebra.
- Panesi, Jorge (2008) "Variaciones sobre la literatura. La inscripción autobiográfica". En Mónica Cragolini (et al.) (eds.) *Por amor a Derrida*, Buenos Aires: La Cebra.
- Rorty, R. (1994) "El progreso del pragmatista". En Eco, U. *Interpretación y sobreinterpretación*, New York: Cambridge University Press, 1995.
- Santos Guerrero, Julián (2003) "La anunciación. Escenas de espectros de Marx". En *Espectrografías (Desde Marx y Derrida)*. En De Peretti, Cristina (eds.), Madrid: Trotta.