

La escritura y la muerte

Jazmín Acosta

I

La filosofía se define desde el inicio como una cierta forma de relación con la escritura y con la muerte. La escritura misma está “atravesada” por la muerte, en tanto “la letra” y lo escrito se concibieron, con Platón, como “sepulcros” de las ideas y de la “viva voz”. La “vida” de la escritura entrañaría la “muerte” de la memoria; de allí que también haya sido posible pensar que lo que habita en el fondo de toda “representación” sea la muerte. Quizás por esta razón no haya tropos más visitados que los de “escritura” y “muerte”, y quizás estas líneas no sean sino un testimonio más de ese exceso, un nuevo intento por hacer frente al propio “ejército de fantasmas” —ese con el cual, o contra el cual (sostiene Derrida) escribimos. Escribir quizás no sea otra cosa que el acto de ratificar interminablemente una alianza (siempre agónica) entre espectros: con y contra los nuestros, con y contra los de los otros.¹ Escribir quizás sea el ejercicio de sobrevivir continuamente a los pormenores (siempre singulares) de semejante acoso.

A vivir y a morir... ¿Se aprende? Ésta es la cuestión que desde hace tiempo nos han legado —de Sócrates a Derrida— nuestros fantasmas más queridos. Abordar filosóficamente la cuestión de la vida-la muerte² implica entre otras cosas desentramar los hilos que atan la amistad con el saber,

¹ Cf. Derrida, J. *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995.

² Derrida hablará de “la vida-la muerte”, indicando quizás con ese guión la “impureza” que entraña el mismo concepto de “vida” (y/o de “muerte”). La vida estará siempre acechada por la muerte, así como “aprender a morir” equivale, también, a “aprender a vivir”.

con el amor y con una cierta *forma de la inmortalidad* (no necesariamente del “alma”) que es la *supervivencia*. En los últimos tiempos de la vida de Derrida, el motivo de la *supervivencia* reaparece con toda la fuerza de lo singular. Ya no puede ser leído sólo en perspectiva con la obra anterior del filósofo (pensemos por ejemplo en la figura del fantasma y en todos los fantasmas que recorren los *Espectros de Marx*, así como en el “trabajo de duelo”, tematizado pero además vivenciado a través de la escritura de los discursos fúnebres pronunciados ante la muerte de los amigos). La cuestión de la supervivencia habrá de ser leída, por así decirlo, prospectivamente, a la luz del horizonte cercano y cierto de su muerte: de la muerte propia, singular, del filósofo.³

Desde la perspectiva derrideana esto quizás sea una obviedad: toda escritura habría de leerse *de antemano* como testimonio o como *testamento*: como el testimonio de alguien que, en tanto que firma, *ya es* un sobreviviente —o un *fantasma*. Y si Sócrates hablaba, a través de Platón, acerca de la inmortalidad del alma, en esos tiempos cercanos al fin, Derrida planteó que la *supervivencia* podía ser entendida no sólo como “una estructura originaria del vivir”, sino como “la vida más intensa posible”. En esa *intensidad* que de pronto pareciera adquirir la vida cuando nos vol-

³ Ver en este sentido la entrevista de Jacques Derrida con Jean Birnbaum *Aprender por fin a vivir*; Amorrortu, Buenos Aires, 2007. Aquí repetirá Derrida la tesis (formulada ya en *Espectros de Marx*) según la cual, estrictamente hablando, no podemos “aprender a vivir” (o a morir); y que si existe algo así como un aprendizaje semejante, éste no se logra “por uno mismo de la vida o por la vida”, sino del otro y por obra de la muerte. Cf. Derrida, *Aprender por fin a vivir*; op. cit., p.15. Esta tesis, que pareciera ir en contra de la afirmación socrática según la cual la filosofía misma no consiste sino en el arte de aprender a morir (la filosofía como “thanatología”), puede leerse a la luz de la figura del espectro, de la “eficacia” que el espectro adquiere sobre la vida: si la frontera vida-muerte es indecible, nuestra condición es siempre “fantasmática”, y la “ley espectral” es “tal vez la ley de la vida misma”. Cf. Cragnolini, M. “*Adieu, adieu, remember me*”. Derrida, la escritura y la muerte”, en *Derrida, un pensador del resto*. La Cebra, Buenos Aires 2007, p. 43. Las “thanatografías” derrideanas, los textos escritos ante la muerte de colegas y amigos, pueden leerse en esta vía como “diálogos” interminables mantenidos con los muertos, con quienes siempre, afirma Derrida, “podremos contar”. Cf. “Contar con los muertos. Jacques Derrida y la política del duelo”, en *Cada vez única, el fin del mundo*. Pre-Textos, Barcelona 2005.

vemos conscientes el hecho de que nos hallamos, *siempre*, de cara al horizonte inevitable de su fin, en esa vida que entonces (afirma el filósofo) es “más que la vida”, se juega la cuestión de la experiencia: la de la vida, la de la escritura, y la (im)posible experiencia de la muerte propia, de la que nada podemos saber, y a la que sólo nos cabe, en consecuencia, *esperar*. Se dirá que la muerte (como la amistad y el amor) escapa, a fin de cuentas, a toda “cuenta”, a todo cálculo y a toda pre-visión, y que en cambio contamos, para escribir como para vivir, con una serie de “tácticas y recursos”, con una serie de “mecanismos” o “herramientas” que, usadas con habilidad y precisión, nos regalarían años de vida o páginas bien logradas que legaríamos a la posteridad, *sobreviviendo* así en la presencia de lo escrito, en el cuerpo imperecedero de unas páginas impresas, o en la también finita memoria de los otros, de los amigos, que pese a nuestra ausencia siempre estarán allí para continuar hablando “con” nosotros. Es necesario, pues, situar en ese guión que separa y que une la vida-la muerte, al espectro: al fantasma de nuestra ausencia, acechando el corazón del “presente vivo”. La “filosofía” enseña o conmina a aceptar la muerte como un *factum*, y no como un *fatum*: nos enseña a asumírnos, antes que como “mortales”, como *moribundos* (Levinas). Desliz: si la muerte anida en el corazón de todo presente vivo, y la ausencia duerme en el fondo de toda representación, es comprensible que Platón haya concebido a este mundo como un mundo de sombras —y *nada más*.

II

Escribir (d)el duelo —hacer el trabajo de duelo mediante el ejercicio de la escritura— es una forma de dejarse habitar por las memorias y por las voces de los que ya no están; una manera de lidiar con la(s) muerte(s) (plurales al tiempo que únicas) de los otros, pero también de evocar, en cierto sentido, esa memoria que ya no es memoria (*mneme*), sino *anamnesis*: esa memoria inmemorial de la muerte propia. La memoria de la muerte morando, habitando el fondo de la psique (como huella o fantasma) y ace-

chando, desde ese “lugar” imposible, los trazos, el *pulso* de la escritura, que se convierte así en un *tiempo*, en un ritmo que pretende marchar a contratiempo de la muerte, contrariando a la muerte, cuando no logra sino –acaso– conjurar pobremente su presencia, dilatándola y obrando la ilusión de un “rodeo” que la posterga. La supervivencia, escribió Derrida, “estructura cada instante en una especie de torsión irreductible, la de una anticipación retrospectiva que introduce el contratiempo y lo póstumo en lo más vivo del presente vivo, el retrovisor de un esperar-la-muerte en cada instante”.⁴ Escribir (se ha dicho tantas veces ya) es una forma de conjurar la muerte. Escribir es también, entonces, una forma de la supervivencia. Un ejercicio activo de la espera y un modo de co-responder con aquellos que, al igual que nosotros, algún día *ya no responderán*.

Hay que sostener, pues, la pregunta: a vivir, a morir... Nunca estaremos seguros de que sea posible enseñar (o aprender) tales cosas. A través de sus “thanato-grafías” Derrida nos enseña en cambio que al menos es posible “hacer el trabajo duelo” a través de la escritura, pero también que la escritura puede no ser un modo de la “apropiación”, sino de la desapropiación y de la exapropiación, de “no estar” (ya) en aquello que se escribe.⁵ *Escribir es colocarse en posición de fantasma*, es ya un modo de la *desaparición*: juego fantasmal (desaparecer, reaparecer) que signa ese ejercicio de celebración activa de la singularidad en que consiste el acto de escritura. A diferencia del duelo que hay que hacer por la muerte de los amigos, entendido por Derrida como una “interiorización” no-apropiadora del otro, la filosofía parece ser, justamente, ese ejercicio de interiorización de la muerte propia, de “autoenvolvimiento” con la propia muerte (autoapropiación, “posesión” de sí, “apropiación de mis posibilidades más propias”), lo que equivaldría también a la asunción de la propia singularidad.⁶ La filosofía como aprendizaje de la vida o del vivir equivale al

⁴ Derrida, J. *Aporías. Morir –esperarse (en) los “límites de la verdad”*, Paidós, Barcelona, 1998, p.102.

⁵ Remito para ver este punto, que involucra un análisis del uso de los tropos y de ciertos mecanismos retóricos (como la elipsis y el asíndeton) en la escritura de Nietzsche y de Derrida en *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, al texto de Alberto Moreiras “Autografía: pensador firmado. Nietzsche/Derrida”, en *Suplementos Anthropos*, n° 29, Barcelona, 1996.

⁶ Derrida, J. *Dar la muerte*. Paidós, Barcelona, 2006, p. 23.

ejercicio de “interiorización” de la muerte, a un “entrenamiento” y conocimiento de y para la muerte: a un saber (del) morir, que es al mismo tiempo saber (del) vivir. La escritura puede devenir entonces una forma de *hacer el trabajo de duelo* por la muerte del otro, y de ir tramitando, *al mismo tiempo*, el duelo anticipado por la muerte propia.

Hélène Cixous parece decir lo contrario cuando afirma que “escribir es siempre primero una manera de *no* lograr hacer el duelo de la muerte”.⁷ El “duelo” es para la autora *la lucha* entre la vida y la muerte, de la vida *contra* la muerte: la *agonía*. Esta *agonía* es la condición de todo superviviente, el que resiste (desde el lado de la vida, afirmándola y afirmándose) contra esa amenaza que la vida misma le lanza desde lo más profundo de sí. La escritura es la ceniza que nace de esos combates, de esos “gritos que la muerte y la vida arrojan al combatirse”, la “materia” que eventualmente hará posible el surgimiento de ese Fénix que, para la autora, parece ser nuestro “yo”.

La vida se vuelve más intensa *porque se lucha*. La intensidad del vivir es posible porque se está en lucha contra la muerte. Es en la tensión irreductible entre eros y thanatos, entre las pulsiones eróticas y thanáticas, en (tre) los sutiles ejercicios, juegos y “movimientos” de semejante economía pulsional, en donde discurre, finalmente, la *verdadera vida*. Podríamos agregar que, más allá de esta “agonía” perpetua, quizás la *verdadera* agonía consista, tanto para Platón como para Cixous –y también para Freud en *Más allá del principio del placer*– en luchar para vencer “la nostalgia por la muerte”.⁸

⁷ Cixous, H., *La llegada a la escritura*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 61-62, sub. mío.

⁸ Podemos preguntarnos por ejemplo si, en Platón, la *nostalgia* que asalta al filósofo cuando debe retornar al mundo de sombras del que proviene luego de haber contemplado la idea del Bien, podría analogarse a un cierto deseo de muerte, o a la pulsión de muerte propiamente dicha en el sentido freudiano. Pues (según una lectura corriente de la alegoría de la caverna en *República*) el alma *se fusionaría* con el Bien: la *inmortalidad* se alcanzaría a condición de –o al precio de– la pérdida de su individualidad, de su singularidad, quedando así ligada a una visión de la inmortalidad afín a la de los cultos místéricos, en donde la inmortalidad era visualizada más bien como una fusión con el “origen”. Pero veremos a continuación una lectura diferente.

III

En *Dar la muerte* Derrida analiza los pasajes del *Fedón* en los que Sócrates afirma la inmortalidad del alma individual, y en los que describe la “tarea” del filósofo, o su saber más propio, como el de “aprender a morir”. En el marco de una “historia de la responsabilidad en Occidente”, la *incorporación*⁹ mediante la cual la *responsabilidad* platónica triunfa sobre el misterio orgiástico es “el movimiento por el que se afirma la inmortalidad del alma”. En este “movimiento” (interiorización) el alma se repliega sobre sí misma, se envuelve consigo misma en una tarea de *individualización* o subjetivación¹⁰. De acuerdo con Patocka, “[e]l *nuevo misterio del alma* que es la búsqueda de Bien se desarrolla bajo la forma de un *diálogo interior del alma*. La inmortalidad que está indisolublemente unida a este diálogo difiere, pues, de la inmortalidad de los misterios. Es, *por primera vez en la historia, una inmortalidad individual por ser interior*; ya que está vinculada inseparablemente con su realización”.¹¹

El movimiento de repliegue del alma sobre sí misma es una especie de “interiorización subjetivante”, un “recogimiento” y también una *huida*: del cuerpo hacia el interior de sí misma para estar [el alma] “junto a sí misma”. Se huye del cuerpo para “conservarse”, en un gesto de “recons-

⁹ “Incorporación”, “represión”, son términos psicoanalíticos empleados por Patocka, retomados y puestos a prueba por Derrida para examinar la “historia de la responsabilidad en Occidente” en relación con la cuestión del secreto. La “represión”, apunta Derrida, es una operación topológica (“oculta” algo por desplazamiento, no lo “destruye”). La “incorporación” es una integración “que asimila y conserva en sí aquello que desborda, sobrepasa o releva”. La “incorporación” en el caso del platonismo y en relación con esa “historia de la responsabilidad”, “está relacionada con la conservación del misterio orgiástico que subordina, disciplina y somete”; y la “represión”, en el caso del cristianismo, en el hecho de que “sofoca” y “conserva” en sí el misterio platónico. El platonismo *incorpora* el misterio orgiástico; y el misterio cristianismo *reprime* al misterio platónico. La “incorporación” está relacionada con el trabajo de duelo, con la interiorización y las figuras de la muerte que se asocian al secreto “absoluto”; la represión es según Derrida el “proceso privilegiado de todos los *efectos* de secreto”. Ver en Derrida, *J. Dar la muerte*, op. cit., p. 20-22; en la última cita, sub. mio.

¹⁰ Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., p. 24.

¹¹ *Ibid.*, sub. de Derrida.

titución” (este movimiento, indica Derrida, de reagrupamiento y “concentración” en sí “anuncia la conciencia”, y la conciencia representativa), y es también, según Levinas, el momento en el que el yo se *identifica* en su relación con la muerte.¹² La huida del cuerpo involucrada en ese movimiento de “incorporación” y de interiorización implica además un disciplinamiento y “represión” del Eros, que ya no debe ser entendido como amor corporal, sino como medio de ascensión hacia el Bien, como “*disciplina* rigurosa”, subraya Derrida. Se “encripta” o se reprime el pathos del eros corporal y mundano, “manteniendo el misterio orgiástico bajo control” y “haciendo trabajar el secreto demoníaco de Eros” al servicio de otro: del ejercicio, o del entrenamiento en la “meditación” (podríamos decir) sobre la muerte, sobre la *mortalidad* que (le) es necesario aprender [al alma]. Pues la única muerte que concierne al hombre es la propia, y lo que ha de aprender para afirmar su alma en la inmortalidad, es precisamente, su carácter “mortal”, su finitud. Más aún, no habría alma previa, no habría “psyché” anterior a esta experiencia de *recogimiento* consistente en el cuidado del morir. *El alma no es otra cosa que este cuidado del morir*.¹³

La filosofía es entonces “la [disciplina] del ejercicio que enseña a morir para acceder a la nueva inmortalidad: *melete thanatou*, el cuidado que se tiene *de* la muerte, el ejercicio de la muerte, el “ejercitarse para la muerte” del que habla Sócrates en el *Fedón*”. La filosofía es “la anticipación cuidadosa de la muerte, el cuidado que hay que aportar al morir, la *vigilia* de la muerte posible y de la muerte posible como imposibilidad” (*velar* que equivale, según Derrida, a un *vigilar*; a un *cuidado* (*Sorge*)).¹⁴ Aprender a vivir es así aprender a morir: ese aprendizaje que debe hacer el alma se asemeja a un estar-de duelo, “conserva[ndo] en sí aquello cuya muerte se padece”. El “entrenamiento para la muerte” en que consiste la *vida*, o la vida *filosófica*, envuelve un disciplinamiento del eros corporal en pos de la conformación de una nueva experiencia de la *responsabilidad*

¹² *Ibid.*, p. 25-26.

¹³ *Ibid.*, p. 26.

¹⁴ *Ibid.*, p. 24, 25.

individual. La *psyché* se individualiza en este “velar” o cuidado del morir. En otras palabras: el “alma”, como “vida”, *nace de la (anticipación de) la muerte*:

Y filosofa desde el comienzo, no llegándole la filosofía por accidente, ya que no es más que esta vigilia de la muerte que vela a la muerte y sobre ella, como sobre la vida misma del alma. La *psyché* como vida, soplo de la vida, *pneuma*, no aparece sino desde esa anticipación cuidadosa del morir. La anticipación de esta vigilia se asemeja ya a un duelo provisional, a una velada, a una *wake*.¹⁵

IV

La experiencia de “llegada a la escritura” que describe Cixous en su libro¹⁶, introduciría en el “texto” de la filosofía nuevas “líneas”, irrupciones y disrupciones “suplementarias”. La escritura *femenina* se plantea en esa obra desde coordenadas opuestas a las de Platón: no es el logos ni la voz la “fuente” de la escritura¹⁷; no es ésta tampoco una mera “copia” degradada de aquéllos; no está del lado de la representación y de la muerte. Por el contrario, nace desde lo *pulsional*, y se afirma como fuerza creadora (erótica), como “nacimiento” y como “maternidad”: es posible procrear en la lengua con la escritura¹⁸. La escritura es para Cixous la expe-

¹⁵ *Ibid.*, p. 27.

¹⁶ Cixous, H., *La llegada a la escritura*, op. cit. Nos detendremos especialmente en el último apartado del libro, titulado “¡Y sin embargo, ella escribe!”.

¹⁷ Así, leemos en la p. 60: “Mi escritura tiene varias fuentes, varios los soplos la animan y la arrastran”. Las “fuentes” de esa escritura son múltiples y diversas; no se trata de una “fuente interior”, la fuente “es dada”. En última instancia la “Fuente”, escribe Cixous, no es el Ser sino “siempre *el destello* de Ser que me da el ahí”. Cf. Cixous, *La llegada a la escritura*, op. cit., p. 69, sub. mío.

¹⁸ Ver en este sentido las metáforas de la escritura como “leche y alimento” (Cixous, op. cit. p.:77). La escritura sería, como la leche materna, el “alimento fuerte” que las mujeres (se) dan. La escritura es también “la leche del amor”. La “maternidad” tiene que ver con la capacidad creadora propiamente femenina y se liga fundamentalmente con esta capacidad “alimentadora”, “nutricia”. La “maternidad” como tal aparece también en el contexto de una crítica a los *nombres*, que fundan jerarquías (familiares y sociales) y asignan roles inamovibles. Ver Cixous, H., *La llegada a la escritura*, op. cit., p.77-78.

riencia por la cual se logra o se alcanza la *singularidad* —y la singularidad de una feminidad siempre plural y diferente. El Amor y la vida hechos cuerpo —“carne”— en la escritura, aparecen como “fuerzas” que hacen del Yo algo siempre “revuelto y *numeroso*”. Inversamente a lo que propone el *Fedón* respecto del alma “ensimismada”, la invocación o la invitación, la llamada de Cixous, es a estar siempre “fuera de un sí”.

Ese “itinerario” de llegada a la escritura se parece un poco a esta experiencia de anábasis y katábasis del alma descrita por Platón. Sólo que aquí la Muerte es el punto de partida, la *condición* para poder escribir.¹⁹ Podemos leer el pasaje que sigue teniendo en mente la descripción platónica de esa experiencia cuasi mística en que consiste la contemplación “intelectual” de la Idea del Bien, con la “ceguera” y una cierta “resistencia” que causa en quien la contempla, y con la “nostalgia” que despierta en el filósofo que no quiere apartarse de ella:

Y de la época de la muerte se conserva el miedo más grande y el más grande bien: el deseo de estar siempre muy junto a Ella, la muerte, nuestra madre más poderosa, la que nos aporta nuestro más violento empuje de deseo, de pasar, de saltar, pues no es posible *quedarse cerca* de ella, ella aspira y da aspiración, y este deseo está hendido, es al mismo tiempo su opuesto, deseo, al acercársele hasta morir, casi, de mantenerse lo más lejos posible.²⁰

¹⁹ “Sin ella, mi muerte, yo no habría escrito”, Cixous, H., *La llegada a la escritura*, op. cit., p. 60. “Y digo: hay que haber sido amada por la muerte para nacer y pasar a la escritura. La condición por la que comenzar a escribir se vuelve necesaria —(y)— posible: *perder todo*, haber una vez perdido todo. Y esta no es una “condición” pensable. Tú no puedes *querer* perder: si quieres, entonces hay *tú* y hay *querer*, hay no-perdido. Escribir —comienza sin ti, sin yo, sin ley, sin saber, sin luz, sin esperanza, sin lazo, sin nadie cerca *de* ti, pues aunque la historia mundial continúa, tú no eres ahí, tu eres “en” “infierno” y el infierno es el sitio donde yo no soy sino donde lo que me es, mientras yo soy sin lugar, se siente remorir a través de los tiempos, donde no-yo arrastra a yo cada vez más lejos de mí, y donde lo que queda de mí no es más que sufrimiento sin yo-misma, sufrimiento jamás circunscripto por mí misma, pues yo, abierto, no cesa de sentir fluir el sentido, el alma, las sustancias espirituales del yo, yo se vacía, y sin embargo, cada vez más pesada, te hundes, te abismas en el abismo de la no-relación”. Cixous, H., *La llegada a la escritura*, op. cit., p. 62, sub. en el original.

²⁰ Cixous, H., *La llegada a la escritura*, op. cit., p. 60,61.

Podría decirse que el escritor y el filósofo son los hijos de la muerte: escriben y piensan como (re)venidos de algún “más allá”, como *supervivientes*. Para decirlo de otro modo: el filósofo de Platón debe recorrer, no sin vencer obstáculos y dificultades, el camino ascendente hacia el Bien para comprender cuál es, qué es y cómo es “la verdadera vida”; y allí debe casi-morir para regresar al mundo de sombras que es este mundo. También el/la escritor/a de Cixous es aquél o aquella que “está de vuelta” de una experiencia tortuosa y sufriente, pero se trata la suya por el contrario de una experiencia de des-subjetivación o de pérdida, de “pérdida del yo en el no-yo”. Es quien *llega a ser* a través de la escritura.²¹

Al igual que el “alma” o la psyché, la escritura no *acontece* (y no *se da*) sino a condición de haber operado un *pasaje* por la muerte: *nace* de ella y, en esta medida, también *se debe* a ella —como la filosofía.

Nada-nadie *antes* de escribir, antes del comienzo de la escritura. Como “condición” inicial para la escritura: la muerte, la nada, “la pérdida”, la *dispersión* o el “fluir” de un “yo” abierto. Para que haya un “yo” (que quiera, que desee) es necesaria esa pérdida inicial o ese “vacío”, como si el acto de escritura fuese —al igual que la vigilia por la muerte— el *acontecimiento* a partir del cual, y sólo a partir del cual, adviniera y fuera posible la llegada de un “tú”, de un “yo”, es decir, de *alguien*, de la “identidad”, de la *singularidad* propia de cualquier “ahí” del Ser... No hay escritura sin muerte y no hay “yo” sin escritura, como no hay *psyché* sin ese auto repliegue o “movimiento” interiorizante que consiste en cuidar, en velar la muerte. Dicho de otro modo: la escritura, y no la “filosofía”, es el acto fundante del yo, la posibilidad de “reunir” y “concentrar” (*syn*), de “reconstituir” una individualidad, de *recuperar* a un “yo” perdido o roto que, *antes* de la escritura, o *sin* la escritura, pareciera ser (sólo) *sufriamiento* des-subjetivado.

Acudiendo a la terminología platónica, podríamos decir que “la llegada a la escritura” es un movimiento de caída, de *katábasis* desde lo alto y

²¹ El trayecto que describe todo el libro comienza con el relato de las vivencias de infancia de Cixous en relación con el Libro y los libros, sus vivencias con la lengua materna y con el exilio (geográfico y lingüístico), al modo de las descripciones de Derrida en *El monolingüismo del otro, o la prótesis del origen*, Manantial, Buenos Aires, 1997.

lo profundo de la muerte, un “regreso de ultratumba”, un volver desde el “más allá” de la vida hacia la Vida, un “viaje de vuelta” o de “retorno” del que por cierto tampoco se sale indemne. Ese eros se despliega en escritura y *como* escritura, y parece ir más allá de cualquier “disciplinamiento”.

V

“Al principio —escribe Cixous— hay un fin. No temas: es tu muerte la que muere. Después: todos los principios”.²² Escribir deviene el acto de dar muerte a la muerte. Se trata de una especie de “salida del infierno” del no-yo para hacer vivir al “yo”²³; un *arriesgarse* fuera de la muerte, arrojándose a la “terrible fuerza de invención” que es la vida.²⁴

Escribir es para Cixous, como la risa, un gesto, y un gesto de amor. Escribir es “hacer el amor al Amor”, un *trabajo* (de amor), sin reapropiación y sin cálculo. No una operación de “sublimación” que implicaría en todo caso una reapropiación en el goce con lo escrito. El amor, como todos los “objetos de sueño”, no tiene equivalentes mercantiles, no se trueca, supera cualquier “economía”.²⁵ El amor (todo Amor) es *incalculable*, y el *texto* parece devenir entonces el *cuero* no-mercancía en donde

²² Cixous, H., *La llegada a la escritura*, op. cit., p. 66.

²³ *Ibid.*, p. 62. El infierno griego, el Tártaro, es “el mundo de las tinieblas”. Según fuentes órficas, también es lo “ilimitado” de donde nacieron luego el Cosmos y la Luz. Es también la morada de los muertos, y en el judaísmo es la Gehena: el “purgatorio” o lugar del juicio. En la prosa de Cixous, pareciera designar el estado previo a la llegada a la escritura: el momento en el que también padece de variados “juicios” (por ser entre otras cosas mujer y judía).

²⁴ Cixous, H., *La llegada a la escritura*, op. cit., p. 66. Morir es “el abismo” y “la primera risa”. Cixous sostiene que de la muerte no se sale sino (también) con una carcajada, con “otra” carcajada. Reír: gesto de im-propiedad. De la no-propiedad y la no-pertenencia, de sí a sí, ni de sí a ningún otro: esta risa es pura *afirmación de la vida* en la que (por fin) se ha decidido lanzarse, arrojarse, caminando como por sobre los bordes de un abismo. Pero la risa es también *lo más propio*, el gesto de la propiedad absoluta —y cabría quizás invocar aquí toda la reflexión nietzscheana acerca de la risa de quien “está de vuelta”, condensada en esta frase de Cixous: “Cuando has tocado el fin, sólo el Principio puede advenirte”. Cixous, H., *La llegada a la escritura*, op. cit., p. 66.

²⁵ Cixous, H., *La llegada a la escritura*, op. cit., p. 67, 68.

se teje y se atraviesa ese amor (el amor “se busca *literalmente*, carnalmente”, p.68, sub. mío). Ese amor que ríe, que inventa, que *se da* (como la muerte) sin esperar nada a cambio, que se pone por el contrario “a merced del Otro”, despojándose de sí y desposeyéndose, siendo, haciéndose, “pura pérdida”, desposesión y (auto)despojo, evoca ciertamente *lo orgiástico*. Como si la escritura pudiera liberar ese Eros demoníaco que en el alma “filosofante” permanece incorporado, “reprimido”, disciplinado. Lo mismo ocurre a la escritura en la filosofía: es su “otro-reprimido”, el *suplemento* “exterior”, pero a la vez íntimo y constitutivo, el *phármakon*: lo que da muerte, pero al mismo tiempo “salva”, “cura” y es la vida de la filosofía. Para Cixous (como para la poesía), la escritura representa lo más vivo del presente vivo; para la concepción platónica, en la letra escrita habita el secreto reprimido del amor, el mismo que la amenaza de muerte.

VI

La experiencia de la escritura comienza con la Muerte para volverse Amor: un amor no exento de dolor, de fascinación y de preguntas —*como si de un misterio orgiástico se tratase*:

“Primero reí, grité, un dolor me gritó mis primeras letras de infierno. Me tallé nuevos oídos para el futuro y oí los gritos del mundo, los furoros y las llamas de los pueblos, los cantos de los cuerpos, la música de los suplicios y la música de los éxtasis. Escucho. Pero si el espacio sin límite no me hubiera sido dado entonces, no habría escrito lo que oigo. Porque yo escribo para, escribo desde, escribo a partir; del Amor. Escribo de Amor. Escribir es un gesto del amor. *El Gesto*”.²⁶

Ese Gesto del Amor es el que permite, precisamente, habitar el mundo y abrirse al Ser de las cosas. Ese Amor como Gesto evoca al amor orgiástico y “misterioso” por las cosas del mundo y de la vida que (ahora sí) se ve orientado en ese retorno hacia la búsqueda de un saber que (parece)

²⁶ *Ibid.*, p. 67.

siempre es en primer lugar “saber de sí”.²⁷ El Bien o el Amor son (sólo) de este mundo, pareciera sugerir Cixous (en contra del *pathos* filosófico, platónico, de la trans-mundinidad). Amor extendido en escritura y *como* escritura, inscripción (celebratoria podríamos decir, casi “festiva”) del yo en(tre) el Ser de las cosas, cuerpo orgiástico expandido en escritura que lo multiplica: “en la Escritura el Amor abre el cuerpo sin el cual la Escritura se marchita. En el amor la letra se hace carne amada leída, multiplicada en todos los cuerpos y textos que el amor porta y espera del amor. Texto: no el rodeo sino la carne en trabajo de amor”.²⁸

Dijimos al comienzo que escribir era un “rodeo” para dilatar o “llenar” el tiempo de espera de la muerte. Quizás el aire “mortífero” y oscuro de esas palabras resulte iluminado ahora. Escribir es hacer el (trabajo del) amor. Si a la escritura se llega “matando a la muerte”, al *texto* (carne, cuerpo) se nace desde el amor, en el amor y para el amor. La escritura es alimento, es (como el amor) “el don sin retorno”.²⁹ He aquí nuestro “retorno”: el texto de la filosofía, firmado por Platón, condena la escritura por ser el simulacro del simulacro, la muerte de la voz, el sepulcro de la idea. Y sin embargo, advierte Derrida, *sin* el texto, sin el “cuerpo” (in)mortal del texto escrito, la filosofía no habría podido ser (lo que es ni como es).

Platón escribe: y es que en el texto de la filosofía el amor sigue bullendo, trabajando en secreto, y trabajando el secreto de su amor.

Podemos sin embargo contraponer la visión Filosófica, platónica, del camino de ascenso hacia el Bien y de aquello en que consiste el aprendizaje propio del alma, ése por el que ésta deviene lo que es (el “autoenvolvimiento”, su “aprender a morir”), a la visión “demoníaca” u “orgiástica” que propondría Cixous, a la luz de el papel no-subordinado que juega el eros en relación con la escritura para la autora. La escritura y la mujer son figuras de lo reprimido por el falocentrismo. Ese lugar concedido al eros (no reprimido, no *incorporado* sino *dado*, derrochado, *liberado*) autorizaría en todo caso otra visión de la “filosofía” y otra “misión” a quien recorrer esos caminos —¿u *otra cosa que* la filosofía?

²⁷ *Ibid.*, p. 68.

²⁸ *Ibid.*, p. 67.

²⁹ *Ibid.*, p. 77.

Pero también para Derrida la escritura es un don (como la muerte, como la vida). Quizás por eso celebró con Cixous los dones de la amistad. Por eso continuó celebrándolos aún con los amigos ausentes, y aún desde el lugar extraño e impropio desde el cual le fuera posible hacerles sus envíos (aquí es cuando el amor se hace, también, *responsabilidad*). La intensidad del vivir se manifiesta entonces (quizá y entre otras cosas) en este exceso: en escribir para hacernos amigos de todos incluso de los muertos. Porque no es posible aquietar nunca la agonía, acallar los gritos que la vida y la muerte se arrojan entre sí. Porque no es posible olvidar (y éste es nuestro más profundo secreto) que también somos fantasmas.