

Ambigüedad y existencia del desaparecido. Acerca de los cuerpos espectrales

Noelia Billi*

La figura del desaparecido parece plantear al pensamiento un obstáculo no que meramente lo problematiza, sino que *le impide pensar*. Desde la lógica moderna de Occidente (que impregna todo desarrollo político, estético o, en suma, ontológico), la ‘desaparición’ es una zona ciega, por cuanto la persona se genera a partir de un dispositivo que requiere la localización indubitable en el presente: si está viva, será necesario poder ubicarla, asignarle una identidad y una individualidad válida para todo tránsito que involucre la acción; si está muerta, no se pierden estos caracteres sino que tan sólo ellos dejan de variar y la ubicación asignada se vuelve definitiva (desde la parcela sepulcral hasta el proceso administrativo por el cual queda resguardada la identidad del muerto que será cremado en un horno gestionado por el estado). Así pues, la persona o el individuo sólo toleran dos modalidades: vivo o muerto. Como con cínica agudeza pudo vislumbrar el dictador Rafael Videla, el desaparecido escapa a estas modalidades, deteniendo al pensamiento con un abismo infranqueable a partir del cual nada resulta pensable.

Con el fin de elaborar la experiencia traumática argentina –que se da en esta zona ciega legada manifiestamente por el terrorismo de estado– se ha tendido, al menos en un principio, al uso de las herramientas ya existentes en el pensamiento político y occidental. Quizás es por eso que muchos de los discursos que quieren aproximarse a los desaparecidos lo hacen en nombre de una vida personal pasada e irrecuperable, o bien en nombre de la posibilidad de identificar en el presente sus restos óseos o su descendencia (estos últimos compartiendo la desdicha de haber sido escondidos por los asesinos a plena luz del día: en fosas comunes los unos, en ‘familias adoptivas’ los otros por medio de la usurpación de identidad).

Como se sabe, estas estrategias tienen una efectividad en el ámbito del derecho que no deja lugar a dudas de su importancia, de su valor y de la necesidad de continuar utilizándolas en los así llamados ‘juicios por la verdad y la memoria’. No en desmedro de ello ni intentando problematizar la aplicación de estas estrategias que podríamos llamar ‘identitarias’ o ‘personalistas’, sino con el fin de aportar otras herramientas, es que me parece relevante indagar en el estatuto ontopolítico de los desaparecidos. Especialmente en aquello que podría suponer una aproximación a los mismos que, en lugar de reconducirlos a alguna de las modalidades de la persona, los intentara pensar en tanto *cuerpos desaparecidos*, ni vivos ni muertos. Este abordaje, cuyo carácter tentativo no debe ser olvidado, implica una labor de desmantelamiento de la arquitectura conceptual en la cual lo humano, y especialmente el cuerpo humano, ha sido producido de una manera muy determinada. La misma que sostiene, la mayor parte de las veces, las estrategias que, como antes mencionábamos, se llevan adelante en el ámbito del derecho, y que de ningún modo estamos llamando a recusar. Antes bien, se trata de agregar dimensiones a la cuestión, de una complejización que haga justicia a algo tan ‘intratable’ como la desaparición forzada de personas.

El otro, lo incalculable

Hace ya varios años, J. Derrida escribía:

“Si me dispongo a hablar extensamente de fantasmas, de herencia y de generaciones, de generaciones de fantasmas, es decir, de ciertos *otros* que no están presentes, ni presentemente vivos, ni entre nosotros ni en nosotros ni fuera de nosotros, es en

* Licenciada en Filosofía. Jefa de Trabajos Prácticos de la cátedra de Antropología Filosófica (Dto. de Filosofía) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. En la misma casa de estudios lleva adelante su investigación doctoral sobre el pensamiento de Maurice Blanchot, con una beca del CONICET.

nombre de la *justicia*. De la justicia ahí donde la justicia aún no está, aún no *ahí*, ahí donde ya no está, entendamos ahí donde ya no está *presente* y ahí donde nunca será, como tampoco lo será la ley, reductible al derecho. Hay que hablar *del* fantasma, incluso *al* fantasma y *con* él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni *justa*, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía *ahí, presentemente vivos*, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido. Ninguna justicia [...] parece posible o pensable sin un principio de *responsabilidad*, más allá de todo *presente vivo*, en aquello que desquicia el presente vivo [...]. Sin esta *no contemporaneidad a sí del presente vivo*, sin aquello que secretamente lo desajusta, sin esa responsabilidad ni ese respeto por la justicia para aquellos que *no están ahí*, aquellos que no están ya o no están todavía *presentes y vivos*, ¿qué sentido tendría plantear la pregunta “¿dónde?”, “¿dónde mañana?” (*whither?*)” (Derrida, 1998:13)

Introducir al espectro en el pensamiento político equivale a tomar como principio de dicho pensar al otro *en tanto* otro. El respeto irrestricto de la otredad como tal supone transformar los objetivos de la política tradicional que, animada por el sostenimiento de ‘lo mismo’, se entrega con desenfreno a la construcción de dispositivos de apropiación de lo otro a fin de neutralizarlo. Si hay que respetar a lo otro *como otro*, si ello es el criterio de justicia que ha de ser utilizado, entonces para la política se tratará de imaginar modos de habitar el mundo de lo extraño, donde *las relaciones no se dan afianzadas en lo identitario, la igualdad y lo recíproco* sino en la inminencia de la alteridad que de forma permanente irrumpe en el ámbito de lo propio evitando el cierre de lo mismo sobre sí mismo (cfr. Cragolini, 2005). El otro *como otro*, en tanto operador conceptual, funciona resistiendo a los dispositivos identitarios, eludiendo las tácticas que pretenden estabilizarlo bajo una identidad que permitiría asignarle un tiempo y un espacio determinados, propios. El otro, en este sentido, disloca la política tradicional y propone alterar los dualismos en los que ésta se funda, a partir de una noción de justicia que no tiene por objeto el cálculo que da un marco a las relaciones de simetría, sino más bien el resguardo de la alteridad de lo otro que, así, se mantiene siempre extraño, inapropiable, *ajeno* a toda reciprocidad y simetría. De allí que, al referirse a la justicia (en este sentido) sea posible remitirse a lo que excede el cálculo, a lo que perfora los horizontes (que siempre son de previsibilidad): lo justo, tanto como la alteridad del otro y el espectro, no se anuncian, su perfil no se dibuja lentamente en el horizonte; sólo pueden *acontecer, venir, aparecer, caer*¹.

Ahora bien, cuando la *otredad* está ligada paradigmáticamente al ‘espectro’, esta incalculabilidad se traduce como cierta dislocación de la temporalidad, lo cual conduce a la puesta en cuestión de la categoría de ‘efectualidad’² en la medida en que el fantasma parece ser lo que *no está ahí, presente o vivo*, y sin embargo (y desde un tiempo que no es contemporáneo respecto de sí mismo) tiene o conlleva ‘efectos de realidad’. La *presencia* es asediada por lo otro-no-presentemente-vivo, alterando así la homogeneidad (la mismidad) de lo que sucede, haciendo de lo presente o lo real un modo de abrirse a lo incalculable: sólo así permanece una estancia inaprensible, hospitalaria con el acontecimiento. De allí que el modo de *ser* del espectro se defina por su modo de *aparecer* (haciendo colapsar, en el camino, la distinción entre ser y aparecer): la irrupción incalculable, imprevisible, cuasi-invisible podría llamarse el *aparecer* (si se me permite el barbarismo signifiante) de lo otro espectral que no se adapta a los requerimientos de un programa.

¹ Sobre el acontecimiento –en el pensamiento derridiano– como ‘lo que cae’, sus consecuencias ontológicas y políticas, y la posibilidad de relacionarlo con el materialismo atomista, véase Vidarte, 2008.

² Clásicamente, las relaciones de causa y efecto se basan en: (a) la causa es anterior o simultánea al efecto, nunca posterior y (b) el estatuto ontológico de la causa se transmite al efecto: un efecto real debe tener una causa igualmente real, efectos imaginarios, causas imaginarias, y así sucesivamente.

De manera que tomar como principio (de lo) político al otro –que es el espectro–, supone el desplazamiento de la política de las lindes de lo programático, lo calculable, los sucesos previsibles a los cuales Occidente la ha confinado. La política tradicional (la política ‘con fundamento’, al decir de M. Cacciari³), se ampara en una versión teleológica (cuando no escatológica) de la historia que captura todo acontecer en la dinámica apropiatoria del ‘espíritu’ de dicha historia (ya sea el espíritu del pueblo, de la nación o de la raza); al concebir la historia como el despliegue de un ‘espíritu’ (o una ‘Idea’) y en tanto tal como con *un* único sentido pre-determinado, el espacio concedido a la acción o el pensamiento políticos es el del cálculo. Así pues, la política se resumiría en la puesta en obra de la razón calculante que opera con la garantía de una ‘filosofía de la historia’: al ponerse como ‘fin’ al ‘espíritu’, al operar con los medios sin cuestionar nunca el ‘fin’, en política *nada acontece*. En un ámbito así concebido, el acontecimiento es lo imposible: todo suceso (real, simbólico, imaginario, virtual, efectivo, no importa) es subsumido y subordinado a aquel espíritu que guía, regula, articula o da sentido. El acontecer (como tal, insensato) es lo que no le puede ocurrir a la Historia, porque esta política es incapaz no ya de generarlo sino tan siquiera de retirarse de un espacio en donde aquel pueda *advenir*: su tiempo es el de la lineal sucesión de presentes que habrán sido futuros y ya son pasados⁴. A las derivas de esta tendencia es a lo que se ha llamado *idealismo*⁵, en la medida en que se disponen como sistemas de re-apropiación del ‘acontecer’. No obstante, la ‘otredad’ resiste la idealización, resta incalculable e imprevisible.

Cuerpos espectrales

En este marco clásico, cuando la política tiene que vérsela con los cuerpos los concibe como ítems que pueden y deben ser sacrificados en el altar del espíritu (de la historia, de la especie, de la raza o incluso del ‘individuo’), toda vez que aprehende lo real desde una grilla dicotómica que jerarquiza a ese espíritu volviendo insignificante *en sí mismo* lo no-espiritual. Esta vía sacrificial también funciona, para la perspectiva que llamo ‘tradicional’, porque *reduce la multiplicidad de los cuerpos a lo Uno del espíritu*⁶. Y esto puede pensarse en los diversos campos a los que los cuerpos se asignan: la multiplicidad de los cuerpos extendiéndose en el mundo ‘explicados’, ‘justificados’ y finalmente ‘sacrificados’ por un Espíritu de la historia o el pueblo, pero también la corporalidad así llamada ‘individual’ cuya multiplicidad es domeñada y organizada por el alma/espíritu ‘personal’. Así pues, los cuerpos en su multiplicidad constitutiva son relegados a lo in- o a-significante y su existencia es confinada al espacio de los subrogados mundanos de un espíritu trascendente: es decir, los cuerpos son *idealizados*, lo cual permite también *desmaterializarlos* (toda vez que la materialidad supone en principio a *más de uno*, su yuxtaposición, su lado a lado, su frente a frente).

Si ha de exigirse el cese del sacrificio de los cuerpos, una de las primeras tareas a encarar es la reconceptualización de la corporalidad, y una vía posible es la desestabilización de la clásica oposición espíritu-cuerpo –sus términos y las relaciones en que se sostienen–. Si se toma la noción clásica de cuerpo (definida por su modo de relacionarse con su opuesto) sin problematizarla, no se ve cómo podría extraérsela de los diversos dispositivos de *reapropiación sacrificante*, puesto que lo que conduce al sacrificio *como tal* (ya sea del cuerpo, pero también la inversa es posible: del espíritu en función de una supuesta ‘positividad’ igualmente

³ Acerca de la relación entre la política y el fundamento, que Cacciari examina rigurosamente en muchas partes de su obra, véase Cacciari, 1994: 61-79. Remito sobre todo a este texto por cuanto creo que mediante él se hacen claros los nexos entre el pensamiento nietzscheano y un modo de plantear lo político que difiere del tradicional, ligazón que permite que Derrida y Cacciari por momentos se crucen.

⁴ De aquí que se apele a lo ‘im-político’ como línea de fuga y puesta en abismo de esta política: en lugar de cuestionar la política así definida se plantea una sublevación contra ella que se lleva a cabo en la retirada o el desasimiento respecto de sus marcos de acción y de aprehensión del mundo.

⁵ O al menos a lo que llamo aquí idealismo siguiendo a Derrida (1986) y a Althusser (1982: 31-71).

⁶ Sobre la necesidad que la tradición occidental ha tenido de recurrir a lo Uno en un intento por reducir lo múltiple de lo existente, véase Blanchot, 1980: 203 y ss.

‘metafísica’) es la estructura oposicional misma, la cual puede trazar infinitas dicotomías en las que ineludiblemente, uno de los dos términos está condenado.

Por eso, en el contexto de una meditación acerca de los cuerpos desaparecidos, me parece interesante abordar la cuestión de la reconceptualización no sacrificial de los cuerpos, y de hacerlo bajo la forma que habilita la irrupción del fantasma: como *cuerpos espectrales*. Si bien esto parece un contrasentido (que el cuerpo, el término que siempre se ha enarbolado como bandera *material* de resistencia ante los poderes idealizantes, sea *espectral* y, en tanto tal, no tan ‘material’), se comprende su importancia al tener en cuenta cómo el espectro opera dislocando y arruinando la oposición espíritu-cuerpo, ideal-material⁷.

Si, como señala Derrida, “el espectro es el devenir-cuerpo del espíritu”, ello fuerza la composición de una zona de difracción en la cual las oposiciones se dislocan: la ‘vez’, el tiempo en el cual el espíritu deviene cuerpo, es un tiempo que Occidente ignora, excluye antes de que advenga, hace advenir sólo para negar su posibilidad. El espectro es la fenomenalidad del espíritu, sólo que éste –por definición– no es fenómeno, no aparece. Y cuando en esta zona enrarecida el espíritu se hace ‘fenómeno’, no sucede como en el mundo hegeliano, en donde el espíritu en alguna instancia se vuelve mundano y en tanto tal ‘anima’ uno o varios cuerpos. Porque aquí justamente, se quiere ir contra esos ‘cuerpos’ inertes que sólo el espíritu puede ‘animar’, ‘dar vida’, contra esos cuerpos metafísicamente carentes que sólo hallan una justificación en el espíritu que los subsume. Es cuando el espíritu adquiere carne que deviene espectros, es decir: abre la dimensión enigmática y paradójica en la cual sin dejar de ser ‘espíritu’ es también cuerpos, y porque es ambas cosas (cuerpos y espíritus) en el mismo sentido (en el de *aparecer*), no *es* ni uno ni lo otro. Cuando lo que *es* aparece, y lo que aparece *es* tal como *es*, lo que ‘hay’ es *espectros*. Recordemos que, según insiste la tradición, *los cuerpos aparecen* (son mundanos, fenoménicos, históricos) *pero no son* (sólo tiene dignidad ontológica el espíritu que los anima); *el espíritu es* (con todas las propiedades metafísicas que el ‘ser’ supone: inmutabilidad, identidad a sí, unidad, eternidad), *pero no aparece* (siempre tendrá súbditos, subrogados, emisarios, cuerpos que sacrifica al tiempo del mundo). Por eso, con un poco de torpeza, indico que el espectro se caracteriza por *aparecer*: genera, en el interior de los dispositivos metafísicos una zona borrosa donde los mundos de *lo que es* y de *lo que aparece* ya no pueden corresponderse biunívocamente, donde la fenomenalidad no halla sustento en un noúmeno, donde, en fin, no hay ‘retroceso’ lógico posible desde lo fundamentado al fundamento: cuerpos y espíritu son asediados por los espectros que arruinan la lógica impuesta por una temporalidad lineal y sucesiva, delimitada o delimitable por un *telos* extratemporal. Súbitamente, el espíritu *aparece* y los cuerpos son su *devenir-cuerpo*. Los espectros parecieran ser la impaciencia del espíritu, que harto de esperar en su limbo, incómodo consigo mismo, se lanza al mundo, lo sumerge en la paradoja y gesta la ruina del tiempo. El espíritu/espectros retorna, reaparece, el desaparecido (re)aparece, y siempre como *más de uno*.

Ahora bien, si desde el punto de vista del espíritu *aparecer* supone su paradójica incorporación⁸, entonces habría que inclinarse por formulaciones del tipo “*Se da* cuerpo(s) al espíritu”: el espíritu ya no es espíritu, no coincide consigo mismo; su tiempo, su identidad a sí, su mismidad, han sido dislocados. Los espectros lo asedian, y la forma de este asedio es la de un cuerpo muy especial. Cuando el espectro *aparece* (cuando el espíritu paradójicamente se encarna) no lo hace al modo en que podría significarse desde la metafísica de la presencia, es

⁷ Si damos por válida la interpretación derridiana: “[E]l espectro es una incorporación paradójica, el devenir-cuerpo, cierta forma fenoménica y carnal del espíritu. El espectro se convierte más bien en cierta ‘cosa’ difícil de nombrar: ni alma, ni cuerpo, y una y otro. Pues son la carne y la fenomenalidad las que dan al espíritu su aparición espectral, aunque desaparecen inmediatamente en la aparición, en la venida misma del (re)aparecido o en el retorno del espectro” (Derrida, 1998: 20)

⁸ Podría decirse que los cuerpos parasitan al espíritu, lo enloquecen o lo sumen en el delirio mundano del cual siempre, se nos decía, se había mantenido inmune, habida cuenta que se hallaba en una trascendencia desde la cual *determinaba* a esos cuerpos.

decir, como presencia absoluta, plena, homogénea, en contacto directo consigo. Desde el punto de vista del pensamiento de la corporalidad, todo lo que se ha dicho hasta ahora confluye en la puesta en abismo de la 'positividad' y la 'interioridad' atribuidas a los cuerpos, atributos adquiridos en tanto y en cuanto se mantenga a los cuerpos en el interior de una oposición binaria con el espíritu. De acuerdo a esta última concepción, los cuerpos se asocian a la *materialidad inerte*, que no genera saber por sí sino en relación a aquello que es inmaterial y que la dignifica 'desde adentro': alguna clase de alma o espíritu. Los cuerpos: aquello que, desde el punto de vista que de lo sensorial sostiene el idealismo, parece inmediato (para la ingenuidad de los sentidos) pero que, a la vez, exige ser 'mediado' (a fin de darle alguna racionalidad).

Apareser del desaparecido

Las notas que caracterizan al espectro, tal como lo ha caracterizado Derrida siguiendo muy de cerca las formulaciones blanchotianas, son las de ser un sensible-insensible, un cuerpo no presente pero con cierta materialidad, una materialidad no sustancial. Comentando el tratamiento de la 'mesa de madera' por parte de Marx, Derrida apunta las nociones de "autonomía automática", "libertad mecánica" y "vida técnica" (Derrida, 1998: 172). Todas ellas figuran la indecibilidad propia de los espectros, el modo en que arruinan los criterios de demarcación que Occidente precisa para capitalizarse⁹. En la 'contradicción en los términos' que estas nociones suponen creo hallar una manera de describir la esencia (claramente inesencial) de los fantasmas que nos exigen un pensamiento hoy en día: los cuerpos (de los desaparecidos).

El cruce que estas nociones paradójicas propician entre términos tradicionalmente ligados a la vida del espíritu y el modo de existencia de los objetos, colabora en la aprehensión de una noción de cuerpo deconstruida de acuerdo a dos rasgos principalmente: **(i)** si la autonomía, la libertad y la vida ya no pueden ser asignados meramente al espíritu indiferentemente a su localización en los cuerpos, ello tiende a hacer borrosa la delimitación entre los cuerpos humanos y los cuerpos que no lo son. A la vez, caído el imperio del espíritu sobre el cuerpo, cae el principio unificador y organizador del cuerpo del humano, con lo cual se abre la posibilidad de pensar la corporalidad desde un paradigma plural, no ligado por lazos de necesidad ni a la 'persona', ni a la 'identidad' ni a la 'individualidad' (si bien estas notas pueden eventualmente arraigar allí). **(ii)** La atribución de los automatismos, la mecánica y la técnica no ya al mero cuerpo (o a la materia inerte) sino a la existencia espectral (modalidad que arruina la diferencia entre cuerpo y espíritu típica de la conceptualización dualista de lo humano), habilita la concepción de una temporalidad de la existencia que elude la asociación a la intuición inmanente de la conciencia (individual, personal, etc.), siempre fijada al modo del presente. Desligada de la homogeneidad que una conciencia puede imponer a la existencia, ésta ya no queda limitada al reducto de lo presente (tanto en su modalidad de presente pasado como de presente por venir): antes bien, la existencia es un modo de *presencia sin presente*, lo que Blanchot ha nombrado como lo ambiguo que permite designar lo que *hay* no más allá o más acá de la vida y de la muerte, sino en un estrato que no resiste tal distinción (entre lo vivo y lo muerto). De tal manera, puede pensarse que muertos y vivos coexisten y hacen cuerpos: los desaparecidos aparesen (con 's', porque *son* en ese apareser) en los cuerpos vocales cada vez

⁹ Capitalizarse mienta apropiarse de sí mismo, pero también auto-producirse como capital y como movimiento de capitalización del todo. De allí que, y de acuerdo con los aun vigentes análisis marxianos, el sistema capitalista de producción se diferencia de los anteriores por poder prescindir de ámbitos distintos a sí mismo (el religioso, el mítico) para extraer plus-valía. Esto es, precisamente, lo que hace necesaria e inextirpable, la ideología y el fetichismo: al encontrarse los así llamados 'objetos' con los 'sujetos' todos en un único y mismo nivel (de ser), las formas de aprehenderlos y de auto-aprehenderse (en el caso de los sujetos) en última instancia terminan siendo las mismas. En este modo de producción, estas formas están plegadas a las exigencias hegemónicas del Mercado, a partir del cual las relaciones entre objetos y las relaciones entre sujetos deben ser pensadas según los mismos parámetros.

que un canto exige justicia y demanda memoria; en los cuerpos colectivos que activan cada vez que se marcha; en la escritura que desanda los caminos de la memoria, los dolores o las luchas; en los cuerpos plásticos de las artes que espacian tales memorias, dolores y luchas.

A partir de esto mismo, sería posible entonces comprender cómo la desaparición forzada de personas no acabó con esos cuerpos sino que estos permanecen y se juegan bajo la modalidad espectral que asedia el presente, componiéndolo y descomponiéndolo por igual. Cuando pensamos el reclamo de justicia cada vez reiterado, solemos pensarlo como un enunciado emitido por una persona viva, presente en carne y hueso, que ‘recuerda’ a la persona viva que ha sido desaparecida en el pasado. Sin embargo, también podríamos concebir el mismo reclamo como el acontecer de cuerpos espectrales ventrilocuando el presente, componiéndose en un flujo de fuerzas actuales que sobreviven a las delimitaciones entre lo vivo y lo muerto.

La lógica “presentista” que parte del “principio superfenomenológico de la presencia en carne y hueso” para pensar las corporalidades, obliga a realizar toda suerte de piruetas conceptuales para justificar la ‘presencia’ de los desaparecidos: acaso debamos pensar que no tan sólo se ‘recuerda’ su presencia en el pasado, sus tormentos corporales, sino que los desaparecidos existen hoy, que su materialidad asedia los cuerpos actuales, generando este efecto de espectralidad que no podríamos localizar ni en el pasado ni en el presente: el *aparecer* del espectro, así pues, no es el ‘mero’ recuerdo del desaparecido (muerto) por parte del viviente, sino que es la existencia –irreductible a lo personal y a lo vivo– ambigua, incompatible, loca, de la multiplicidad de los cuerpos. Así también podemos intentar aproximarnos a las búsquedas por la identidad de niños y niñas nacidos en cautiverio: dichas identidades exceden a todas luces la individualidad personal, y muestra con cegadora evidencia cómo las singularidades son el producto de la torsión inextricable de fuerzas sociales, políticas y estéticas (baste recordar aquí cómo cada caso en que la identidad de un hijo de desaparecidos es asignada, involucra una parte de la historia política y social de la historia de nuestro país, develando muchas veces desde complicidades entre civiles y militares hasta la violencia ejercida en el interior de las familias de los militares y/o policías adoptantes, violencia que replica la practicada sistemáticamente en el marco de sus funciones en los centros clandestinos de detención).

Es a partir de este panorama que intentamos esbozar que podría pensarse que el presente es asediado, trabajado fantasmalmente por los espectros, asaltado en su tranquilidad por los reclamos de justicia que vienen del pasado y del por venir. El desaparecido es ese *cuerpo* cuya libertad es mecánica y cuya autonomía es automática, dado que no dependen de la conciencia *viva* de una persona ‘de carne y hueso’; por esta razón, las redes en las que se entrama van más allá de lo personal (hacia la impersonalidad comunitaria), más allá de lo ideal (hacia la materialidad no sustancial), y más allá de lo vivo (entre la vida la muerte). De aquí que la desaparición (de los detenidos y asesinados por el terrorismo de estado) pueda ser concebida no ya como una ausencia absoluta (lo cual impediría la memoria, borraría sus huellas, barrería sus restos, esfumaría sus cenizas) sino como un no (paso) más allá hacia el *sobrevivir* donde la materia (de la ontología) deviene inmaterial (en el sentido de que en lugar de ser la materia inerte clásica, pasa a constituir una dimensión refractaria a la distinción materia/forma) pero no por eso cesa de existir. Antes bien, es la patentización de un modo de existencia *extático* que ya no está sujeto a la temporalidad lineal ni a los espacios homogéneos del cálculo del sujeto moderno. Así también, es ese mismo ‘ser fuera’ constitutivo lo que impide reducir los cuerpos desaparecidos al solipsismo de lo personal o individual: ellos no pueden sino darse bajo el modo de la *relación*, por cuanto son emergentes de intrincadas relaciones (sociales, históricas, culturales, de lo humano con lo no-humano, de lo espiritual con lo material) sin las cuales ni siquiera son pensables. De allí que los desaparecidos, como los espectros, nunca estén solos: (re)aparecen en banda, en manada, en relación, conectándose y habilitando conexiones entre elementos aparentemente heterogéneos. Así, los desaparecidos (re)aparecen, forman parte de las voces y cuerpos políticos del presente y en el presente; pero entonces, este resulta un

tiempo trastocado cuyos ámbitos público y privado están plagados de espectros que suponen un alto grado de implicación de la memoria, el presente y el por venir en la conformación de lo actual. Nadie puede escapar de ellos, ni en el fuero interno ni en el *oikos* nos libramos de los fantasmas o de su reclamo de justicia. Los desaparecidos hacen política, hacen cuerpos e impiden el olvido: son los cuerpos de un archivo delirante que guarda y al mismo tiempo disemina huellas sin origen¹⁰.

Bibliografía

- Althusser, Louis 2002 (1982) Para un materialismo aleatorio (Madrid: Arena).
- Blanchot, Maurice 1980 L'écriture du désastre (París: Gallimard).
- Cacciari, Massimo 1994 Desde Nietzsche, tiempo, arte, política Buenos Aires: Biblos).
- Cragolini, Mónica B. 2005 "Nietzsche hospitalario y comunitario: una apuesta extraña" en Cragolini, Mónica B. (comp.) Modos de lo extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento posnietzscheano (Buenos Aires: Santiago Arcos).
- Derrida, Jacques 1998 (1995) Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional (Madrid: Trotta).
- Derrida, Jacques 1997 (1995) Mal de archivo. Una impresión freudiana (Madrid: Trotta).
- Derrida, Jacques 1986 "Del materialismo no dialéctico (entrevista con Kadhim Jihad)" en Culturas N° 69, 3 de agosto.
- Vidarte, Paco 2008 "De una cierta cadencia en deconstrucción" en Cragolini, Mónica B. (comp.) Por amor a Derrida (Buenos Aires: La Cebra).

¹⁰ Sobre la temática del archivo –absolutamente pertinente con las problemáticas que generan las desapariciones forzadas que Argentina ha vivido– véase Derrida (1997). Las palabras finales –“huellas sin origen”– quiero remitirlas al pensamiento de Mónica Cragolini, a quien deseo agradecer por medio de este modestísimo texto la generosidad incesante de su tarea docente en la Universidad de Buenos Aires, a través de la cual muchos hemos accedido por primera vez al pensamiento de Nietzsche, Derrida, Blanchot, etc., en estrecha relación con las problemáticas más inquietantes de nuestro presente.