

Espolones

Los estilos
de Nietzsche



Jacques
Derrida

Espolones

Los estilos de Nietzsche

Jacques Derrida

Traducido por M. Arranz Lázaro
Pre-textos, Valencia, 1981

Título de la edición original:
Éperons (Les styles de Nietzsches)
Flammarion, París, 1978

Los números entre corchetes corresponden
a la paginación de la edición impresa.
Se han eliminado las páginas en blanco

Retra e

[5]

NOTA A LA TRADUCCIÓN:

Para las citas de Nietzsche hemos utilizado la excelente traducción de Andrés Sánchez Pascual, en las obras *Más allá del bien y del mal*, *Crepúsculo de los ídolos* y *Ecce homo*, todas ellas publicadas en Alianza Editorial. En cuanto al resto, y particularmente en lo que se refiere a *La Gaya Ciencia*, se han traducido a partir del texto francés (trad. de Pierre Klossowski) teniendo en cuenta la relevancia que Derrida otorga a esta traducción. Análogo procedimiento se ha seguido con los textos de Heidegger, con una razón de más, y es que no hay traducción castellana del *Nietzsche*, como tampoco, en mi conocimiento, de *Zeit und Sein*, y aunque tenemos noticia de la existencia de una versión castellana de *Zur Seinsfrage*, como se hace constar en el texto, no nos ha sido posible consultarla. (N. del T.)

STEFANO AGOSTI
GOLPE TRAS GOLPE

Un “golpe de don” resuena, silencioso, en medio de estas páginas. ¿Habría que interrogarlo, someterlo a algún trabajo de la reflexión para ver lo que dice? El contexto adyacente aporta una caja de resonancia semántica donde el sentido de ese golpe puede, si no fijarse, al menos aislarse. Equivalente del *pharmakon* o de aquellos otros signos, ni palabras ni conceptos, que jalonan la operación de Derrida, el “golpe de don” contiene provisionalmente, en su constitución verbal, la forma misma de un excedente conceptual que representa el fondo (sin fondo) a partir del cual se elabora la posibilidad misma del concepto: a saber, una articulación oposicional. Pero todo esto es bastante familiar a los lectores de Derrida, y es quizá inútil volver a insistir en ello. Más vale remitir al lector al pasaje que contiene esta nueva “marca” para que la toque y juzgue por sus propios ojos.

¿Pero este “golpe de don” acaso no lleva implícitas otras significaciones, que le hacen explotar como marca propagando el eco más lejos, hacia otros lugares, en otros textos?

Hay muchas posibilidades de “sentido” en el abismo de ese golpe. A saber, por ejemplo, *golpe de dentro* y *dentellada*^{*}, donde vemos

* En francés *coup dedans* y *coup de dent* (N. del T.)

conjugados, en el interior de una identidad de sonidos y bajo la invariable de una violencia, el dentro y el fuera, un tórax que estremecen los golpes de su propio corazón, y el *acceso* que se produce exponiendo al exterior el ruido y quizá la sangre. Y el sentido. Porque al estallar de esa [10] manera, acaba por confesar su sentido: el “don” como ofrecimiento de sí, como el sutil fondo (el corazón) de una interioridad espontáneamente alienada, que el golpe arroja como despojo desenfrenado y atormentado, despojo único: *un golpe*. Por la misma razón, acaba por propagarse sin medida y sin fin, fuera de este texto, en otros textos, y quién sabe si fuera de todo: los “golpes del exterior”, por ejemplo, que se oyen al alba, en la puerta de la farmacia de Platón.

Pero en el interior de la farmacia, durante la vigilia del Filósofo a lo largo de toda la noche, se dejan oír otros golpes: zumbido ininterrumpido del que el Filósofo percibe las briznas, aísla los fragmentos. Son golpes y más golpes que hacen sentir a Platón presa del vértigo: “...*pharmakon* quiere decir golpe... ‘de manera *que pharmakon* habría significado: aquello que tiene que ver con un golpe demoníaco o que es empleado como remedio curativo contra dicho golpe’... un golpe de fuerza... un golpe de gracia... un golpe de mano... pero también un golpe en vano... un golpe en el agua... en *udati grapsei*... y un golpe de suerte... Zeus que inventó la escritura... el calendario... los dados... *kubeia*... el golpe de calendario... el golpe de efecto... el golpe de escritura... el golpe de dados... el golpe doble... *kolaphos*... *gluph*... *colpus*... golpe... glifo... escalpelo... escarpelo... criso, crisólito, crisología...

“Platón se taponaba los oídos [...]”

Los golpes resuenan por todas partes, estallan en otros textos. Y si el *pharmakon* es un golpe, lo es también *en* el texto. Tanto en el de Platón como en el de Derrida, pues aquí un texto coincide con el otro. Lo que hace que no haya ni un texto *de* Platón ni un texto *de* Derrida, sino un único texto que con su “presencia”, destruye para siempre la especificidad, la historicidad (y la propiedad) del texto en cuanto texto.

Pero veamos otros golpes, a la vez *dentro y fuera* del texto. [11] Lo que significa, en el interior de esta implicación, dos cosas todavía: en primer lugar, que se producen en *un* texto que se sitúa *fuera* del verdadero texto, por ejemplo en un “prefacio”, *limen* o lugar de introducción al texto, “fuera de texto” o “tímpano”; a continuación, que su presencia es doble: por un lado, se presentan como inmanencia activa, material *en* la cadena verbal que dislocan, embrollan o rompen, y la “homo-nimia” señalada al principio de esta nota puede ser un ejemplo de esto; por otro lado, se sitúan, en tanto que elementos nocionales (y *meta*-operacionales), *fuera* del texto, “lugares” de producción o de quiebra del concepto y al mismo tiempo “fórmulas” de un programa (el *pharmakon*, por ejemplo, pertenece a este último tipo doble de funciones). Así, en *Tympan* que abre (sobre los) *Marges*: “Y si el tímpano es un límite, quizá se tratará menos de desplazar tal límite determinado que de trabajar el concepto de límite y el límite del concepto. De arrancarlo con unos cuantos *golpes de sus goznes*.” (El subrayado es nuestro). Aquí el “golpe” juega, como hemos dicho más arriba, sobre las dos caras de la operación global que llamamos *escritura*: sobre su cara material, pues la expresión, que es más amplia que los sintagmas citados anteriormente (ya que engloba la proposición en su

totalidad), se suma a toda la serie de golpes precedentes, diseminados en otros textos, produciendo ese efecto de vértigo debido al replanteamiento del concepto por el juego inestable e iterativo de las formas, los desdoblamientos textuales y los deslizamientos semánticos, que nos privan del poder de fijarlo o abarcarlo. Pero el “golpe” juega también sobre la cara abstracta, exterior del texto. En el pasaje citado se describe, en efecto, con todas las letras, la finalidad de la operación – a pesar de que se trata de algo tan imposible de establecer como de “comprender”. En este caso el golpe subraya el nivel nocional y el [12] metaoperacional a la vez. Es el punto de convergencia de un programa y de un proyecto. Es también la “punta” – que nos remite, en su recorrido, una elipse que gira incesantemente sobre su trazado, a la otra cara de la operación, la cara material.

Un poco más lejos en el mismo texto, en ese mismo *Tympan*, leemos el siguiente pasaje: “En términos de imprenta manual, ¿qué es un tímpano? *Es necesario saberlo*, para provocar en el equilibrio del oído interno [...] alguna dislocación grave. Y para alumbrar, si la herida hegeliana (*Beleidigung, Verletzung*) *trasluce* todavía su remiendo, de la lesión sin sutura, alguna insólita partitura.” (Subrayado por el autor). Detengámonos, a falta de tiempo para explicitar todas las referencias del pasaje, en las metáforas del oído (el tímpano) y de la partitura –insólita (a saber, también: silenciosa). Se trata de dislocar el oído interno, lo que puede traducirse de la siguiente manera: “arrancarlo con unos cuantos *golpes de sus goznes*”, para que se escuche una partitura insólita, desmedida. Se trata, en suma, de “descoyuntar el oído filosófico, hacer trabajar el *loxós* [la oblicuidad de la membrana

del tímpano] en el *logos*". El oído, el tímpano, reventarán entonces por los *golpes de gong* que el mismo Derrida declara, en un interview con Lucette Finas, "imperceptibles tanto en el discurso como en la página". Imperceptibles porque resuenan, a un mismo tiempo, en un espacio mental donde las oposiciones conceptuales que se encuentran normalmente en el origen del discurso, se confunden y se mezclan, cambiando e intercambiando continuamente sus polarizaciones axiológicas; y en un espacio textual donde todas las "sonoridades" (los ecos del sentido) se expanden y se multiplican, a pérdida de vista y de oído, a través de los diferentes estratos, con movimientos discontinuos y rápidos, solo perceptibles en los nudos o pun-[13]tas que desgarran la superficie (del "discurso"), que ciegan los ojos. Pero también son imperceptibles estos golpes de gong porque su economía es completamente diferente de la que regula normalmente un proceso. En el grado más elevado del rendimiento pueden, de golpe, desaparecer, instaurar el silencio. O también, más sutilmente, de un "renglón" de silencio introducir una sonorización que, a su vez, los borre como sonidos, como *golpes*. Y siempre sobre un *limen*, un otro, denominado precisamente *Fuera del libro*, allí donde más cerca está del texto, es decir hacia el final, el "golpe" se transforma, gracias a la sonorización de la "p" provocada por el "sonido sordo" de una vocal, en la pausa que divide el verso, en el silencio que le envuelve y organiza: el *corte*. Aquí la referencia mallarmeana se explicita y permite retomar los golpes del tímpano, imposibles de situar e indescritibles en lo sucesivo. También hacia el final, donde el *Tympan* está listo para abrirse, no ya sobre el texto de Leiris sino sobre su propio texto, puede leerse: "Esta repercusión gastada ya de un tipo que aún no ha sonado, ese tiempo timbrado

entre la escritura y la palabra (se) llaman *un golpe de donde*.” (Subrayado por el autor).

“Un golpe de don”, “un golpe de donde”: *un golpe de igitur*.

Ahora bien, me pregunto si estos golpes que trabajan el texto, esta práctica –los golpes, aquí, en esta nota, no representan más que un resumen, un punto de referencia de esta práctica–, esta práctica de los golpes, que desarticula el discurso para dejar al descubierto la trama textual y, a un tiempo, anular el lugar estable, seguro, de un sentido pleno, de una verdad, de un origen o de un *télos*, esta práctica que juega, *a un tiempo y desde un lugar nulo*, sobre las dos caras del signo –sobre un concepto indecible y sobre un significante insostenible–, me pregunto si esta práctica, tan excepcional como [14] es, no tiene un modelo bastante cercano, no se reconoce en el fondo, aunque los objetivos sean completamente diferentes, en un ejemplo: precisamente en el de Mallarmé, ya que, en su totalidad, esta práctica se define como “golpe de donde”, *golpe de igitur* (y de dados). Quisiera dejar señaladas aquí las analogías de orden general, independientemente, por supuesto, de la intervención directa de Derrida sobre los textos de Mallarmé.

Se me ocurren varios ejemplos de los que elegiré tres: es decir, uno por cada nivel de práctica de la escritura tal y como la hemos expuesto más arriba, por razones didácticas naturalmente, pero también a partir de instancias que lleva implícitas: nivel material, nivel nocional, nivel meta-operacional.

De hecho –a saber: tanto en el texto de Mallarmé como en el de Derrida– estos tres niveles trabajan conjuntamente, se ratifican y remiten recíprocamente los diferentes efectos. Ahora bien (y esto es importante

señalarlo) hay bastantes más textos donde operan prácticas análogas, pero aisladamente, nunca a los tres niveles simultáneamente. El texto de Joyce, por ejemplo, sólo asimila el primer nivel; el de Bataille y, en general, el de Artaud los dos restantes con exclusión del primero, que, en Artaud, reemplaza una materialidad diferente, no escritural, etc. Veamos el primer ejemplo. En una nota a la *Double Séance* Derrida señala el funcionamiento, entre otros, del significante OR* en el interior de algunos textos mallarmeños, en *Igitur* sobre todo: “or” múltiple, uno de cuyos ascendentes etimológicos es *heure*, hora. Así, en el primer episodio de *Igitur*, consagrado al “sueño puro de una Medianoche”, *or* y *heure* (“l’ heure de l’ or” y “l’ or de l’ heure”) brillan todo a lo largo del capítulo gracias a un doble juego superpuesto (véase, para *or*, por ejemplo: “décOR ORDinaire[s] de la No-[15]che, si es que subsiste encORE [= *hanc horam*, subraya Derrida] el silencio de una antigua paROle pROférée por él [...]”; y, para *heure*, varias veces repetida en el texto, el eco de estas repercusiones: *demEURées*, *demEURE*, *antériEURE*, *splendEUR*, *páEUR*, hasta *luEUR* y *IEUR*, variaciones equívocas de *l’ heure*). Juego doble pero que nos da la clave desde el principio, donde los dos significantes entran, uno en el otro, en combinación con la palabra “rêve” (“*révene*”): *ORFEVRERIE*, cuya segunda parte es un anagrama perfecto de “*rêverie*”, que le precede sólo algunas líneas; y *REVElatEUR*. La instancia del significante preside, en suma, el estatuto de un “concepto” que se hace y deshace de

* OR: la polisemia del significante OR (ora, ahora y oro) y el juego que suscita su combinación con *heure*, *hora*, en los ejemplos extraídos del texto mallarmeño, impondría a la traducción pérdidas significantes, anulando *el azar infinito de las conjunciones*. (N. del T.)

mil maneras en el interior de cadenas verbales continuamente dislocadas, continuamente comprometidas en la horizontalidad canónica de su recorrido.

Pasemos al segundo ejemplo concerniente al nivel conceptual de la operación. Lo tomo de un inédito mallarmeano publicado por Jean-Pierre Richard en un número de la *Revue d' Histoire littéraire de la France*. En ese fragmento Mallarmé precisa con todas las letras –como nunca lo había hecho antes– lo que constituye el centro, el motor de su operación poética. Richard titula la presentación de ese texto: *Mallarmé y la Nada*, mientras que el fragmento habría que titularlo: *Mallarmé y la Noción*. Pues se trata precisamente de *la* noción: una noción–mujer, no abordada, pero que deberá serlo por “él”, sin pérdida de la virginidad, y cuyo ser se calcula a partir de esa nada, un “algo”, que sólo “él” puede permitirse apagar...

Eso es todo a grandes rasgos, demasiado grandes, pero fidedignos. Bastante, en suma, para que puedan establecerse insospechadas coincidencias: con el texto de Nietzsche, aquí mismo, con la admirable meditación sobre el *hymen* en la *Dou-[16]ble Séance*. Con el *entre* también, que regula, a partir de un lugar donde no se da ningún concepto –ni siquiera aquel “concepto” que en Derrida constituye la reserva sobre la que se borran los verdaderos conceptos– la articulación general de lo semántico y de lo sintáctico. Esto no son más que algunas referencias antes de pasar al tercer ejemplo.

Que tomo del título y subtítulo del segundo capítulo de *Igitur*. Título: “*Abandona la habitación y se pierde en las escaleras*”. Subtítulo, entre paréntesis: “*en lugar de deslizarse a caballo por la barandilla*”.

Que yo sepa nadie, hasta el presente, ha explicitado el sentido de estas frases. Vamos a verlo. Empezaremos por la última, que se traduce así: *en lugar de seguir la corriente*. Es decir: en lugar de hacer como todo el mundo, como han hecho los “antepasados” que se han limitado a seguir un trazado, a descender a caballo por una barandilla en línea recta, estable, segura, siempre la misma, esa línea unívoca y rápida que conduce directamente al final y al fin, especulación lineal que cabalgamos porque está ahí, lista, y es la que todo el mundo ha empleado. Grotesca situación. Grotesca historia del pensamiento. A caballo.

“*Se pierde en las escaleras*”. Igitur hace por lo tanto algo distinto. Baja los peldaños y se pierde. Es decir: emprende un camino *errante* sobre una línea quebrada (los peldaños), sobre varias líneas quebradas (las escaleras) que no conducen a ninguna parte. Se pierde. Su pensamiento se niega a caminar en línea recta, a seguir el surco lineal trazado de antemano, y se mueve en cambio en múltiples direcciones que a su vez se multiplican, se estratifican. Pensamiento de gran hombre, pensamiento de un *aristos* (las escaleras de un castillo, de un noble), pensamiento arriesgado. Se pierde, en efecto. Abajo, el veneno, la redoma (el *pharmakon*): “redoma”*, anagrama de “locura”. [17]

Y en cuanto a la habitación, puede contenerlo todo: meted todo en ella.

He aquí, pues, un modelo posible de esa práctica “mayor”. Y ahora me pregunto otra cosa. Si la escritura tradicional, la escritura logocéntrica representa un medio para ponerse “al abrigo del sol” (como se dice en *la Pharmacie de Platón*), cuya cara no puede mirarse directa-

* “*fiolle*”(redoma) en francés anagrama de “*folie*” (locura) (N. del T.)

mente bajo pena de ceguera –cara del padre, del bien, del capital, del origen etc.–, es evidente que no puede ser más que negra, una escritura de sombra y de abrigo. Su “claridad” se la da *lo* que excluye y está fuera de ella, sustraído, arrojado, separado de ella: el sentido y la verdad –a los que remite para defenderse y que están y han estado siempre por encima de ella, sin mantener ningún contacto con ella: entidades hipostáticas. Pero– ¿y en *esta* escritura, y en la *escritura*?

En esta escritura el sentido no está ausente, sino que se hace y deshace con ella, y la verdad, si verdad hay, no puede más que habitar en esta traza, este surco vacío y multiplicado que no tiene pies ni cabeza. Para destruirse. Pues esta escritura no dice nada, más bien mezcla y confunde, desplaza hacia los márgenes lo que dice, se apropia de los márgenes para impedir que se fije allí nada. Esta es una escritura oscura, que borra aquello que traza y dispersa lo que dice. No pone al abrigo de nada, más bien expone. He aquí por qué es una escritura blanca.

Afuera: la noche, la ausencia del sol, la muerte del padre. Es una escritura parricida, que ha renunciado a cegarse lo mismo que a ponerse al abrigo. Es una escritura nocturna, y esto significa: blanca. Blanco sobre negro, diseminación estelar, galaxias. “*Todo se pone a funcionar de una manera estelar y no solar*”. A partir de un centro invisible, pero que puede si-[18]tuarse enfrente, el sentido, la simiente centellea y se pierde.

.....
.....

Todo esto, también, en *Espolones*, que son además golpes, golpes de estilo. Sin embargo en este texto quizá hay más –o menos. Ya que se trata de un texto que “dice” en un lugar distinto al que “habla”. Lo que habla –las frases explícitas, los enunciados directos de su “discurso”–, no es nunca lo que dice, o al menos completamente lo que dice. El sentido, ¿qué sentido?, se mueve a lo largo de una capa en cuya superficie no queda ya nada. O muy poca cosa: un fragmento, un pecio –quizá el mástil desguarnecido de un velero, síntesis total del naufragio. Pienso en el mecanismo del sueño (nos movemos constantemente en la metáfora de la noche y de su centro). En el sueño una palabra, un objeto, a menudo sustituye a otro con el que no tiene relación alguna (ni de género, ni de especie, ni de semejanza: esto no es una metáfora, al menos según Aristóteles): y sin embargo lo uno significa lo otro. Una cadena de palabras (de objetos) falsas ratifica otra cadena, ausente, que se supone ‘Verdadera’, que representa la “verdad” ocultándola y ocultándose. Pero aquí, incluso si la escritura es *siempre* nocturna, se trata de un mecanismo de vigilia. Se distingue del trabajo del sueño por “puntas” –de flechas– cuidadosamente lanzadas y aplicadas que alcanzan, reventándola, esa superficie plana y legible que es este texto, este “discurso” legible, fácil, expuesto.

Allí donde el discurso se rompe por la emergencia puntiaguda de uno de esos dardos, podrán quizá entrever el fondo (sin fondo) donde la acción de ese decir transcurre y se dirige.

Buscad los estilos. [19]

P. –S. ¿Habrà que justificar el mimetismo de estas páginas? Sí, si se tratara –en cuanto a su objeto– de “literatura” o de “filosofía”, a saber,

en resumidas cuentas, de un “discurso”. No aquí, donde el texto (el objeto) no plantea nada fuera de sí mismo. Hablar del “texto” de Derrida no conduce más que a repetirlo, a prolongarlo. Como en el caso presente, precisamente. Donde el texto, el mío, prolonga el otro hasta la repetición, pecio imantado y reminiscencia en la estela de un navío, el afán de un *post-scriptum*.

Junio 1973

ESPOLONES

LOS ESTILOS DE NIETZSCHE

Desde Basilea, en el setenta y dos (Nacimiento de la tragedia), Nietzsche escribe a Malwida von Meysenburg.

Considero, en su carta, las formas de un exergo –errático.

“.. finalmente el pequeño paquete que os está destinado [o el pequeño pliego: mein Bündelchen für sie. ¿Se sabrá alguna vez lo que con estas palabras designaban entre ellos?] se encuentra listo y por fin me oiréis de nuevo después de haber estado sumido en un verdadero silencio sepulcral (Grabesschweigen)... podríamos celebrar un reencontro del tipo de nuestro concilio basileense (Basler Konzil) del que conservo un grato recuerdo en mi corazón... La tercera semana de noviembre y por ocho días me anuncian una visita señorial (ein herrlicher Besuch) –¡aquí; en Basilea! La ‘visita en sí’ (der ‘Besuch an sich’), Wagner mit Frau, Wagner y su mujer. Hacen una gira para visitar todos los teatros importantes de Alemania pero también, de paso, al célebre DENTISTA de Basilea con quien tengo una deuda de agradecimiento (dem ich also sehr viel Dank schulde). [En esta larga carta, dentista es una de las tres [24] únicas palabras subrayadas]... He llegado a convertirme efectivamente, con mi Nacimiento de la tragedia, en el filólogo más indecente hoy en día [el más escabroso, der anstös-

sigste Philologe des Tages] y a hacer de la tarea de aquellos que querrían aliárseme un verdadero prodigio de temeridad, tanta unanimidad hay en darme a conocer mi sentencia de muerte (über mich den Stab zu brechen).”

(7 de noviembre de 1872)

[25]

El título propuesto para esta sesión habrá sido *la cuestión del estilo*¹.

Sin embargo – la mujer será mi tema.

Y queda por saber si esto viene a significar lo mismo – o bien todo lo contrario.

La “cuestión del estilo”, sin duda lo han reconocido, se trata de una cita.

He querido insistir en que no anticiparé aquí nada que no pertenezca al espacio liberado en el curso de estos dos últimos [26] años por lecturas que abren una fase nueva en un proceso de interpretación deconstructora, es decir, afirmativa.

Si no cito esos trabajos², a los que debo mucho, ni siquiera *Versions du soleil* que me ha proporcionado el título, abriendo el campo problemático y hasta el margen en el que, cerca de la deriva, me

¹ Este título remite a la primera versión como a la primera ocasión de este texto: el coloquio del que Nietzsche fue objeto en Cerisy-la Salle, en julio de 1972. La segunda versión, ésta que reproducimos, se publicó inicialmente en las ediciones Corbo e Fiore (Venecia, 1976, prefacio de Stefano Agosti, dibujos de François Loubrie) siguiendo un dispositivo cuadrilingüe (francés, italiano, inglés, alemán).

² Sus “autores” (Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe, Bernard Pautrat, Jean-Michel Rey) asistían a la sesión.

mantendré, no será ni por omisión ni por presunción de independencia. Más bien para no fragmentar la deuda y presuponerla, a cada instante, en su totalidad.

[27]

La cuestión del estilo es siempre el examen, la presión de un objeto puntiagudo.

A veces únicamente de una pluma.

Pero también de un estilete, incluso de un puñal. Con su ayuda se puede, por supuesto, atacar cruelmente lo que la filosofía encubre bajo el nombre de materia o matriz, para dejarla marcada con un sello o una forma, pero también para repeler una forma amenazadora, mantenerla a distancia, reprimirla, protegerse de ella –plegándose entonces, o replegándose, en retirada, detrás de los velos.

Dejemos flotar el élitro entre masculino y femenino.

Nuestra lengua nos asegura el goce, con tal de que no se articule.

Y en cuanto a los velos, ya se sabe, Nietzsche practicaría todos los géneros.

El estilo avanzará entonces como el *espolón*, el de un velero por ejemplo: el *rostrum*, ese saliente que en la parte exterior hende la superficie adversa.

Incluso, siempre en términos marinos, esa punta rocosa, [28] llamada también espolón, que “rompe las olas a la entrada de un puerto”.

El estilo puede *también* protegerse con su espolón contra la amenaza aterradora, ciega y mortal (de lo) que se *presenta*, se ofrece a la vista con obstinación: la presencia, y por consiguiente, el contenido, la cosa misma, el sentido, la verdad – a menos que esto no sea *ya* el abismo desflorado en todo este desvelamiento de la diferencia.

Ya, nombre de aquello que se borra o se sustrae por adelantado dejando sin embargo una marca, una señal sustraída en aquello mismo de lo que se retira –el aquí presente– que habrá que tener en cuenta.

Cosa que haré, aunque el problema no es precisamente sencillo.

El espolón, en fránico o alto alemán *sporo*, en gaélico *spor*, en inglés se dice *spur*. En *les Mots anglais*, Mallarmé lo relaciona con *spurn*, despreciar, repudiar, rechazar con desprecio. No es una fascinante homonimia sino únicamente la operación, de una lengua a otra, de una necesidad histórica y semántica; el *spur* inglés, el espolón, es la “misma palabra” que el *Spur* alemán: traza, estela, indicio, marca.

El estilo espoleante, el objeto alargado, oblongo, arma de desfile, lo mismo que perfora, la punta oblonguifoliada extrayendo su potencia apotropaica de los tejidos, telas, velos que se enarbolan, se pliegan o despliegan a su alrededor, es también, no olvidarlo, el paraguas.

Es un ejemplo, pero no olvidarlo. [29]

Y para insistir sobre lo que imprime la marca del espolón estilado en la cuestión de la mujer –no digo, según la locución tan a menudo

usada, la *figura de la mujer*– pues aquí se tratará de *desvelarla*, dejando la cuestión de la figura abierta y cerrada a la vez por lo que se llama la mujer; para anunciar también, desde este momento, lo que regula el juego de las velas (por ejemplo de un navío) sobre la angustia antropopaica; para dejar por último traslucir cierta permeabilidad entre el estilo y la mujer de Nietzsche, he aquí algunas líneas de la *Gaya Ciencia*, en la bella traducción de Pierre Klossowski:

“Las mujeres y su operación a distancia (ihre Wirkung in die Ferne).”

“¿Tengo todavía oídos? ¿Seré yo todo oídos y nada más que oídos?”

[Todas las interrogaciones de Nietzsche, y las relativas a la mujer en particular, se encuentran alojadas en el laberinto de un oído, y apenas más lejos en la *Gaya Ciencia (Die Herrinnen der Herren, las dominadoras de señores)*, un telón o una cortina, una tela (*Vorhang*) se levanta (*“sobre posibilidades en que no creemos de ordinario”*) cuando se eleva tal voz de alto grave y poderosa (*eine tiefe mächtige Altstimme*) que parece, como lo mejor del hombre en la mujer (*das Beste vom Manne*), superar la diferencia de los sexos (*über das Geschlecht hinaus*) y encarnar el ideal. Pero cuando esas voces de contralto “representan el amante viril ideal, Romeo por ejemplo”, Nietzsche tiene sus reservas: “No convencen *tales* amantes: esas voces tienen siempre un matiz maternal y de ama de casa, tanto mayor cuanto su entonación es amorosa”].

“¿Seré yo todo oídos y nada más que oídos? En medio de la violencia de la resaca [juego de palabras intraducible, como suele decirse: Hier stehe ich inmitten des Brandes der Bran-[30]dung. Brandung, en

afinidad con la abrasión de *Brand*, que significa también la marca al rojo vivo, es la resaca como traduce justamente Klossowski, el retroceso de las olas cuando tropiezan contra las rocas o rompen contra los arrecifes, los acantilados, los espolones, etc.] cuyo espumoso retroceso de blancas llamas salpica hasta mis pies [soy por lo tanto también el espolón] –no son más que bramidos, amenazas, gritos estridentes que me asaltan, mientras que en su antro más profundo, el antiguo agitador de la tierra canta roncamente su melodía [su aria, *seine Arie singt*, Ariadna no anda lejos] como un mugiente toro: y al mismo tiempo, con su furioso pie, da tal cantidad de patadas que hace temblar el corazón de los demonios de las pulverizadas rocas. Entonces, como surgido de la nada, aparece, a las puertas de ese infernal laberinto, a sólo unas brazas de distancia, un gran velero (*Segelschiff*) que pasa, con silencioso y fantasmal deslizamiento. ¡Fantasmal hermosura! ¿Qué encantamiento no ejerce sobre mí? ¿Contendrá ese esquife [Klossowski concentra aquí en una sola palabra –esquife– todas las posibilidades de “*sich hier eingeschiff*”] el descanso taciturno del mundo? ¿Mi dicha misma sentada allá abajo, en aquel lugar tranquilo, mi yo más feliz, mi segundo yo–mismo eternizado? ¿Sin haber muerto todavía, pero sin vivir ya? ¿Deslizándose y flotando, un ser intermedio (*Mittelwesen*), espectral, silencioso y visionario? ¿Semejante a un navío que con sus blancas velas planea por encima del mar como una gigantesca mariposa? ¡Ah! ¡planear *por encima* de la existencia! (*Über* das Dasein hinlaufen!) ¡Eso, eso es lo que convendría! –¿ha hecho de mí ese tumulto (*Lärm*) un soñador (*Phantasten*)? Toda gran agitación (*Lärm*), nos lleva a imaginar la felicidad en la calma y en la lejanía (*Ferne*). Cuando un hombre, a merced de *su propio* tu-[31]multo (*Lärm*), se encuentra sumido en la

resaca (*Brandung*, de nuevo) de sus “tensiones” y sus intenciones (*Würfen und Entwürfen*), sin duda ve también entonces cómo seres encantadores y silenciosos se deslizan ante él, seres cuya felicidad y retiro (*Zurückgezogenheit*: el repliegue sobre sí mismo) ambiciona – *son las mujeres (es sind die Frauen)*.

“Se complace en creer que allá abajo, cerca de las mujeres, habitaría su mejor yo (*sein besseres Selbst*): en esos tranquilos lugares el tumulto (*Brandung*) más violento se apagaría en un silencio de muerte (*Totenstille*) y la vida se convertiría en el sueño mismo de la vida (*über das Leben*).”

[El fragmento precedente, *Wir Künstler!, ¡Nosotros los artistas!*, que empieza con “Cuando amamos a una mujer”, describe el movimiento que contiene *simultáneamente* el riesgo somnambúlico de la muerte, el sueño de muerte, la sublimación y la disimulación de la naturaleza. El valor de disimulación no se disocia de la relación del arte con la mujer: “... nos invaden el espíritu y la fuerza del sueño, y así ascendemos por los caminos más peligrosos con los ojos abiertos, indiferentes ante el riesgo, por los tejados, por los acantilados y las torres de la fantasía (*Phantasterei*), sin sentir el menor vértigo, nacidos para trepar –nosotros los sonámbulos del día (*wir Nachtwandler des Tages!*) ¡Nosotros los artistas! ¡Nosotros los disimuladores de la naturaleza (*wir Verhehler der Natürlichkeit!*)! ¡Nosotros lunáticos y perseguidores de Dios (*wir Mond- und Gottsüchtigen!*)! Nosotros viajeros en un silencio de muerte, viajeros infatigables (*wir totenstillen, unermüdlichen Wanderer*), sobre alturas que no reconocemos como

alturas, que tomamos por nuestras llanuras, por nuestras certidumbres!”]

“¡Sin embargo! ¡Sin embargo! noble exaltado, hasta en [32] los más hermosos veleros no es menor la bulla y el tumulto (*Lärm*), y desgraciadamente un tumulto tan deplorable (*kleinen erbärmlichen Lärm!*) El encanto más poderoso de las mujeres (*der Zauber und die mächtigste Wirkung der Frauen*), consiste en hacer sentir su lejanía (*eine Wirkung in die Ferne*, una operación a distancia), y para hablar el lenguaje de los filósofos, una *actio in distans*: pero para eso es necesario, en primer lugar y ante todo –¡la distancia! (*dazu gehört abse, zuerst und vor allem – Distanz!*)”.

[33]

¿Qué paso separa esta *Dis-tanz*?

La escritura de Nietzsche la mimetiza ya, gracias al efecto de un estilo indirecto *entre* la cita latina (*actio in distans*) parodiando el lenguaje de los filósofos y el signo de exclamación, el guión que deja en suspenso la palabra *Distanz*: que nos invita, mediante una pirueta o un juego de sombras, a mantenernos alejados de esos velos múltiples que nos producen un sueño mortal.

La seducción de la mujer opera a distancia, la distancia es el elemento de su poder.

Pero de ese canto, de ese encanto, hay que mantenerse a distancia; hay que mantenerse a distancia de la distancia, y no sólo, como podría suponerse, para protegerse contra esa fascinación, sino también para experimentarla.

Es necesaria la distancia (necesaria), hay que mantenerse a distancia (*Distanz!*), cosa que no hacemos, cosa que olvidamos hacer y esto se parece también a un consejo de hombre a hombre: para seducir y para no dejarse seducir. [34]

Si hay que mantenerse a distancia de la operación femenina (de la *actio in distans*), lo que no se resuelve con una aproximación simplemente, salvo a arriesgar la muerte *misma*, es porque “la mujer” quizá no sea nada, la identidad determinable de una figura que se anuncia a

distancia, a distancia de otra cosa, y susceptible de alejamientos y aproximaciones. Quizá sea, como no-identidad, no-figura, simulacro, el *abismo* de la distancia, el distanciamiento de la distancia, el corte del espaciamento, la distancia misma si además pudiera decirse, lo que es imposible, la distancia *ella misma*.

La distancia se distancia, la lejanía se aleja. Aquí hay que recurrir al uso heideggeriano de la palabra *Entfernung*: a la vez la separación, el alejamiento y el alejamiento del alejamiento, el alejamiento de la lejanía, el des-alejamiento, la destrucción (*Ent-*) constituyente de la lejanía como tal, el enigma velado de la proximidad.

La abertura separada de esta *Entfernung* da lugar a la verdad y la mujer se separa de ella misma.

No hay esencia de la mujer porque la mujer separa y se separa de ella misma.

Engulle, vela por el fondo, sin fin, sin fondo, toda esencialidad, toda identidad, toda propiedad. Al llegar a este punto el discurso filosófico, ciego, zozobra –se deja arrastrar a su perdición.

No hay verdad de la mujer porque esta separación abisal de la verdad esta no-verdad es la “verdad”. Mujer es un nombre de esta no-verdad de la verdad.

Fundamento esta proposición en algunos textos, entre otros muchos. [35]

Por una parte, Nietzsche recoge por su cuenta, de un modo que habrá que calificar, esta figura apenas alegórica: la verdad como mujer o como el movimiento de velo del pudor femenino. Un fragmento raramente citado desarrolla la complicidad, más todavía que la unidad, de la mujer, de la vida, de la seducción, del pudor y de todos los efectos de velo (*Schleier, Enthüllung, Verhüllung*). Problema temerario de lo que sólo se desvela una vez, *das enthüllt sich uns einmal*. Veamos solamente las últimas líneas: "... pues la realidad no divina no nos muestra lo Bello o si nos lo entrega es sólo por una vez! Quiero decir que en el mundo abundan las cosas hermosas, pero no es menos pobre, muy pobre, en hermosos instantes y en bellas revelaciones (*Enthüllungen*) de semejantes cosas. Pero quizá en esto consista el encanto (*Zauber*) más poderoso de la vida: el estar cubierta de un velo tejido en oro (*golddurchwirkter Schleier*), un velo de bellas posibilidades, que le da un aspecto prometedor, insinuante, púdico, irónico, enternecedor, seductor, ¡Sí!, ¡la vida es mujer!".

Pero por otra parte, el filósofo que *cree* en esta verdad que es mujer, crédulo y dogmático, tanto en la verdad como en la mujer, no ha comprendido nada.

No ha comprendido ni la verdad ni la mujer.

Pues si la mujer *es* verdad, *ella* sabe que no hay verdad, que la verdad no tiene lugar y que no estamos en posesión de la verdad. Es mujer en tanto que no cree, ella, en la verdad, y por tanto en lo que ella es, en lo que se cree que es, que sin embargo no es.

Así opera la distancia cuando sustrae la identidad propia de la mujer, desarzona al filósofo caballero, a menos que éste [36] no reciba de la mujer dos espolones, golpes de estilo o puñaladas cuyo intercambio baraja entonces la identidad sexual: “Que alguien no pueda defenderse y por consiguiente no quiera hacerlo no es, a nuestros ojos, motivo de vergüenza. Pero no tenemos en ninguna estima a quien no tiene ni la facultad ni la voluntad de vengarse –poco importa que se trate de un hombre o de una mujer. ¿Podría retenernos una mujer (o como suele decirse, “fascinarnos”) si no la creyésemos capaz, llegado el caso, de utilizar el puñal (no importa que clase de puñal, *irgendeine Art von Dolch*) *contra nosotros?*– o bien contra sí misma: lo que en ciertos casos constituiría una venganza más refinada (la venganza china).” (69) La mujer, la amante, la mujer amante de Nietzsche se asemeja a veces a Penthesilea. (Con Shakespeare, Kleist aparece citado, en la *Voluntad de poder*, a propósito de la violencia que se inflige al lector y del “placer de la disimulación”. Kleist había escrito también una “Oración de Zoroastro”.) Sexo velado en transparencia, la punta dirigida contra sí misma, es también la Lucrecia dagada de Cranach. ¿Cómo puede la mujer, siendo la verdad, no creer en la verdad? O lo que es lo mismo ¿cómo ser la verdad y continuar creyendo en ella?

Obertura del *Más allá*: “Suponiendo que la verdad sea una mujer–, ¿cómo?, ¿no está justificada la sospecha de que todos los filósofos, en la medida en que han sido dogmáticos, han entendido poco de mujeres (*sich schlecht auf Weiber verstanden*)?, ¿de que la estremecedora seriedad, la torpe insistencia con que hasta ahora han solido acercarse

a la verdad eran medios inhábiles e ineptos (*ungeschickte und unschickliche Mittel*) para conquistar los favores precisamente de una mujer (*Frauenzimmer*, término despectivo: una mujer fácil)?”.

[37]

Nietzsche en este instante hace girar la verdad de la mujer, la verdad de la verdad: “Lo cierto es que ella no se ha dejado conquistar: –y hoy toda especie de dogmática está ahí en pie, con una actitud de aflicción y desánimo. ¡Si es que en absoluto permanece en pie!”.

La mujer (la verdad) no se deja conquistar.

A decir verdad la mujer, la verdad no se deja conquistar.

Lo que a decir verdad no se deja conquistar es –*femenino*, lo que no hay que traducir apresuradamente por la feminidad, la feminidad de la mujer, la *sexualidad femenina* y otros fetiches esencialistas que son precisamente lo que se cree conquistar con la necedad del filósofo dogmático, del artista impotente o del seductor inexperto.

Este distanciamiento de la verdad que se sustrae a sí misma, que aparece entre comillas (maquinación, grito, vuelo y garras de una grulla), todo aquello que va a forzar en la escritura de Nietzsche la puesta entre comillas de la “verdad” –y por consiguiente, en rigor, de todo el resto–, todo aquello [38] que va por lo tanto a *inscribir* la verdad– y por consiguiente, en rigor, inscribir en general, constituye, no digamos siquiera lo femenino, sino la “operación” femenina.

Ella (se) escribe.

En ella revierte el estilo.

Más aún: si el estilo era el hombre (como el pene sería, según Freud, “el prototipo normal del fetiche”) la escritura sería la mujer.

Todas estas armas pasan de mano en mano, de un contrario a otro, mientras el problema sigue siendo el mismo: ¿Qué hago yo aquí, en este momento?

¿No habría que conciliar estas proposiciones *aparentemente* feministas con el enorme corpus del encarnizado anti-feminismo de Nietzsche? La congruencia, palabra que opongo aquí por convencionalismo a coherencia, es con mucho enigmática, pero también rigurosamente necesaria. Esta sería, al menos, la tesis de la presente comunicación.

Verdad, la mujer es el escepticismo y el velado disimulo, esto es lo que sería lícito pensar. La σκέψις de la “verdad” tiene la edad de la mujer: “Sospecho que las mujeres viejas (*altgewordene Frauen*), hasta en los más recónditos repliegues de su corazón, son más escépticas que todos los hombres juntos: ellas creen en la superficialidad de la existencia como si fuera su esencia, y toda virtud, toda profundidad no es para ellas más que velamiento (*Verhüllung*) de esta “verdad”, el velamiento deseado de algo *pudendum* – una cuestión de convencionalismo y de pudor y nada más!” (*La Gaya Ciencia* (64), *Escépticas*. Cf. también el final del *Prólogo* de *La Gaya Ciencia*.) [39]

Aunque la “verdad” no fuera más que una superficie, sólo llegaría a ser verdad profunda, cruda, deseable, bajo el efecto de un velo: que la cubra. Verdad no suspendida por las comillas y que recubre la superficie de un movimiento de pudor.

Bastaría con suspender el velo o dejarlo caer de otra manera para que no hubiera más verdad, o únicamente la “verdad” – escrita así. El velo/cae.

¿Por qué entonces el pánico, el miedo, el “pudor”?

La distancia femenina abstrae de sí misma la verdad *suspendiendo* la relación a la castración. Suspender como podría tenderse o extenderse una tela, una relación, etc., que se deja al mismo tiempo –suspendida– en la indecisión. En el *εποχή*.

Relación suspendida a la castración: pero no a la verdad de la castración, en la que la mujer no cree, ni a la verdad como castración, ni a la verdad–castración. La verdad–castración es precisamente el *problema* del hombre, la *problemática* masculina que nunca es lo bastante vieja, escéptica ni disimulada, y que en su credulidad, en su estupidez (siempre sexual y que ocasionalmente se presenta como experta maestría), se castra secretando el señuelo de la verdad–castración. (En este punto sería lícito quizá interrogar –desacoplar– el despliegue metafórico del velo; de la verdad que habla, de la castración y del falocentrismo en el discurso lacaniano por ejemplo.)

La “mujer” –la palabra hace época– tampoco cree en el reverso puro de la castración, en la anti-castración. Es demasiado astuta para eso y sabe –de ella, de su operación al menos, deberíamos aprender nosotros, pero ¿quiénes nosotros?– [40] que semejante inversión la privaría de toda posibilidad de simulacro, la devolvería verdaderamente al mismo estado y la instalaría más firmemente que nunca en la vieja máquina, en el falocentrismo asistido de su compadre, imagen inversa de las pupilas, alumno alborotador, es decir, discípulo disciplinado del maestro.

Así, pues, la “mujer” necesita del efecto de la castración, sin el cual no sabría seducir ni suscitar el deseo –pero evidentemente no cree en ello. “Mujer” es lo que no cree pero aparenta creer en el marco de un nuevo concepto o de una nueva estructura que persigue la risa. Del hombre – sabe, con un saber al que ninguna filosofía dogmática o crédula podría compararse, que la castración *no tiene lugar*.

Fórmula que habría que substituir con suma cautela. Indica, en principio, que el lugar de la castración no es determinable, marca indecible o no-marca, discreto margen de consecuencias incalculables, una de las cuales he tratado de consignar en otro lugar¹, revirtiendo a la equivalencia estricta de la afirmación y de la negación de la castración, de la castración y de la anti-castración, de la asunción y de la denegación. A desarrollar más adelante bajo el título de *l'argument de la gaine*² renovado a partir del texto de Freud sobre el fetichismo.

¹ *La Dissémination* (Le Seuil, 1972), p. 47 *et passim*.

² Cf. *Glas* (Galilée, 1974), p. 234 *sg.*, p. 252 *sg.*

[41]

Si – hubiera tenido lugar, la castración habría sido esa sintaxis de lo indecible garantizando, anulándolos y asimilándolos todos los discursos en *pro y contra*. Es el golpe en falso que no se intenta nunca por otra parte sin interés. De ahí el extremo “*Skepsis des Weibes*”.

Desde el momento en que desgarrar el velo de pudor o de verdad en el que se la ha querido envolver, manteniéndola “en la mayor ignorancia posible *in eroticis*”, su escepticismo no tiene límite. Léase *Von der weiblichen Keuschheit (De la castidad femenina, La Gaya Ciencia)*: en la “contradicción entre el amor y el pudor”, en “la cohabitación de Dios y de la Bestia”, entre “el enigma de la solución” y “la solución del enigma” viene “a anclarse la extrema filosofía y el extremo escepticismo de la mujer”. En ese vacío es donde ella echa su ancla (*die letzte Philosophie und Skepsis des Weibes an diesem Punkt ihre Anker wirft*).

La “mujer” se interesa tan poco en la verdad, cree tan poco en ella, que su propia verdad ni siquiera la concierne. [42]

Es el “hombre” el que cree que su discurso sobre la mujer o sobre la verdad *conciérne* – tal es la cuestión topográfica que apuntaba, y evitaba también como siempre, cuando más arriba me refería al contorno indecible de la castración – a la mujer. La circunscribe.

Es el “hombre” el que cree en la verdad de la mujer, en la mujer-verdad.

Y en verdad las mujeres feministas contra las que Nietzsche multiplica los sarcasmos, son los hombres.

El feminismo es la operación por la que una mujer quiere asemejarse al hombre, al filósofo dogmático, reivindicando la verdad, la ciencia, la objetividad, es decir, con toda la ilusión viril, el efecto de castración que conllevan.

El feminismo quiere la castración – también de la mujer. Pierde el estilo

Nietzsche denuncia precisamente en el feminismo la falta de estilo: “¿No es de pésimo gusto que la mujer se disponga así a volverse científica (*wissenschaftlich*)? Hasta ahora, por fortuna, el aclarar las cosas (*Aufklären*) era asunto de hombres, don de hombres (*Männer-Sache, Männer-Gabe*) –con ello éstos permanecían ‘por debajo de sí mismos’ (*Jenseits*, 232, cf. también 233)

Verdad es que en otro lugar (206) –aunque esto no es en absoluto contradictorio–, el hombre de ciencia medio, aquel que no crea, que no da a luz, aquel que se contenta en suma con tener la ciencia en la boca, cuyo “ojo es como un lago liso y disgustado” pero que puede convertirse en “ojo de lince para ver cuanto de bajo hay en las naturalezas a cuyas alturas él no puede ascender”, este hombre de ciencia estéril es com-[43]parado a una solterona.

Nietzsche es el pensador del embarazo. Esto puede verificarse en cualquier parte. Lo ensalza no menos en el hombre que en la mujer. Y teniendo en cuenta que lloraba con facilidad y hablaba de su pensamiento como una mujer encinta lo haría de su hijo, a menudo lo imagino vertiendo lagrimas sobre su vientre¹.

“...con ello éstos permanecían por debajo de sí mismos; y, en última instancia, con respecto a todo lo que las mujeres escriban sobre la “mujer” es lícito reservarse una gran desconfianza acerca de si la mujer *quiere* [Nietzsche subraya] propiamente (*eigentlich*) aclaración (*Aufklärung*) sobre sí misma – y *puede* quererla (*will und wollen kann*)... si con esto la mujer no busca un nuevo *adorno* para sí (*einen neuen Putz für sich*) –yo pienso, en efecto, que el adornarse (*Sich-Putzen*) forma parte de lo eternamente femenino–, bien, entonces lo que quiere es despertar miedo de ella: –con esto quizá quiera [44]

¹ “Las madres. Los animales consideran de modo distinto a las hembras que los hombres: para ellos la hembra es como la naturaleza productiva (*als das produktive Wesen*). No hay en ellos amor paternal, sino algo así como el amor que se tendría por los hijos de una amante y la manera en que uno se acostumbra a ellos. Las hembras encuentran en sus crías la satisfacción de su necesidad de dominio (*Herrschaft*), una propiedad (*Eigentum*), una ocupación, algo que les es perfectamente comprensible y con lo que pueden entretenerse: todo esto constituye el amor maternal –comparable al amor del artista por su obra. El embarazo torna a las mujeres más dulces, más pacientes, más temerosas, las dispone más que cualquier otra cosa a la sumisión; y de igual manera el embarazo espiritual desarrolla el carácter de los contemplativos, emparentado al carácter femenino –son las madres masculinas. –Entre los animales, el sexo masculino es el bello sexo.” (*La Gaya Ciencia*, 72)

La imagen de la madre determina, por lo tanto, los rasgos de la mujer. Se asignan, se predestinan desde el seno: “Legado maternal (*Von der Mutter her*). Todo hombre tiene una imagen de la mujer que le viene de su madre: ella es la que le determina bien a respetar a las mujeres en general bien a despreciarlas o bien a no sentir por ellas más que indiferencia”. (*Humano, demasiado humano*, 380).

dominio (*Herrschaft*). Pero no *quiere* la verdad (*Aber es will nicht Wahrheit*): ¡qué le importa la verdad a la mujer! Desde el comienzo nada resulta más extraño, repugnante, hostil en la mujer que la verdad, –su gran arte es la mentira, su máxima preocupación son la apariencia (*Schein*) y la belleza”. (232)

[45]

Todo el proceso de la operación femenina está comprendido en esta aparente contradicción.

La mujer es contradictoriamente dos veces el modelo, se le alaba y condena al mismo tiempo. Como hace la escritura de forma sistemática y no azarosa, la mujer acomoda el argumento del fiscal a la *lógica del carbonero*. Modelo de la verdad, goza de un poder de seducción que subyuga al dogmatismo, extravía y espolea a los hombres, los crédulos, los filósofos. Pero en cuanto que no cree en la verdad, a pesar de ser esta verdad que no le interesa la que la hace interesante, se convierte en el modelo, buen modelo esta vez o mejor aún mal modelo en tanto que buen modelo: representa la disimulación, el adorno, la mentira, el arte, la filosofía artista. Es, en definitiva un poder de afirmación. Si se le llegara a condenar sería en la medida en que negara este poder afirmativo desde el punto de vista del hombre y mintiera creyendo todavía en la verdad, reflejando especularmente el dogmatismo pueril que provoca.

Mediante el elogio de la simulación, del “placer de simular” (*die Lust an der Verstellung*), del histrionismo, del “pe-[46]ligroso concepto de artista”, la *Gaya Ciencia* incluye entre los artistas, que siempre son expertos en simulación, a los Judíos y a las mujeres. La asociación del judío y de la mujer probablemente no es insignificante. Nietzsche los trata a menudo paralelamente, y esto nos remitirá una vez más al

motivo de la castración y del simulacro, incluso del simulacro de castración del que la circuncisión sería la marca, el nombre de la marca. Final del fragmento sobre “el instinto histriónico” (361): “... ¿qué buen actor no es hoy judío? –El judío, lo mismo como literato, en tanto dominador efectivo de la prensa europea ejerce este poder que le es propio en virtud de sus dotes de comediante– representa, en efecto, el papel de “competente”, de “especialista”. –Por último *las mujeres*: piensese en toda la historia de las mujeres– [muy pronto leeremos esta historia, que es la historia alternada del histrionismo y del histerismo, como una página en la historia de la verdad] ¿no deben ser ante todo y por encima de todo – comediantes? Escúchese a los médicos que han hipnotizado a mujeres (*Frauenzimmer*): para terminar diciendo que las aman – ¡que se han dejado hipnotizar por ellas! ¿Qué es lo que ocurre siempre? Que son ellas las que “se dan por”, incluso cuando – se dan... [*Dass sie “sich geben”, selbst noch, wenn sie – sich geben...* Una vez más estudiar el juego de los guiones y no únicamente el de las comillas]. Das Weib ist so artistisch, la mujer es tan artista...¹” [47]

Para afinar la categoría debemos recordar a propósito de este equívoco elogio tan próximo a la requisitoria, que el concepto de artista se divide siempre.

Por una parte está el artista histrión, la disimulación afirmativa. Por otra el artista histérico, la disimulación reactiva privativa del “artista moderno”. Precisamente a este último Nietzsche lo compara a

¹ Sobre la máscara de la mujer como deseo del hombre, ver el fragmento 405.

“nuestras pequeñas histéricas” y a las “mujercitas histéricas”. Parodiando a Aristóteles también Nietzsche ridiculiza a las mujercitas (*La Gaya Ciencia*, 75, *El tercer sexo*). “¡Y nuestros artistas están demasiado emparentados con las mujercitas histéricas! Pero esto no dice nada en contra del ‘artista’ sino de ‘los tiempos que corren’.” (Fragmento citado por Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*).

De momento me detengo en el juego sobre “dar”, “darse” y “darse por”. Más adelante veremos sus resultados.

Las cuestiones del arte, del estilo, de la verdad, no pueden disociarse, como hemos visto, de la cuestión de la mujer. De modo que la simple formación de esta problemática común deja en suspenso la cuestión de “qué es la mujer”. En adelante no podrá ya buscarse la mujer, la feminidad de la mujer o la sexualidad femenina. Al menos no podrán encontrarse mediante una modalidad conocida del concepto o del saber, incluso en el caso en que no se pueda dejar de buscarlas.

[49]

Quisiera anunciar ahora que la cuestión del estilo, en su recorrido por el cuerpo de la mujer, el velo de la verdad y el simulacro de la castración, puede y debe confrontarse con la gran cuestión de la interpretación del texto de Nietzsche, de la interpretación de la interpretación, de la interpretación en una palabra, para resolverla o para desconceptuarla en su enunciado.

Si quiere medirse el alcance de esta cuestión, ¿cómo ahorrarse la lectura heideggeriana de Nietzsche, reconocida por fin, a pesar de los esfuerzos que se han hecho en Francia, por determinados motivos, para ocultarla, evitar o retardarla prueba?

A menudo he pronunciado la palabra castración sin apoyarla hasta ahora, al menos en apariencia, en ningún texto de Nietzsche. Ahora volveré a hacerlo.

A riesgo de sorprender retomo el tema a partir de cierto pasaje heideggeriano, con sus exuberancias y sus lagunas, sus salientes y sus entrantes. El gran libro de Heidegger es mucho [50] menos sencillo en su tesis de lo que generalmente se tiene tendencia a decir. Como sabemos se abre sobre el problema de la voluntad de poder en tanto que arte y la cuestión del “gran estilo”.

A título de connotación o de acompañamiento, traigo a colación tres advertencias de Heidegger. Me parecen urgentes y no creo que hayan perdido nada de su valor.

1. Advertencia contra el confucionismo estetizante, ciego al arte tanto como a la filosofía, y que quisiera que sacáramos la conclusión de tales proposiciones nietzscheanas apresuradamente descifradas, que abierta en lo sucesivo la era del filósofo-artista, el rigor del concepto podría mostrarse menos intratable, y que iba a poder decirse cualquier cosa y militar por la no-pertenencia, lo que siempre viene a reafirmar y confirmar, fuera ya de alcance, el orden al que creía oponerse; por ejemplo la filosofía, pero también el poder, las fuerzas dominantes, sus leyes, su policía – a las que hay que guardarse muy mucho de decir la verdad.

2. Advertencia contra la confusión entre el “gran estilo” y el estilo “heroico-fanfarrón” (*heroisch-prahlerischen*) que es por otra parte, en su exuberancia pseudotransgresiva, el propio de la clase “cultivada”, dice Nietzsche, que entiende siempre con esta palabra la clase inculta de los filisteos wagnerianos, “necesidad de pequeños burgueses, comenta Heidegger, en vena de salvajismo”.

3. Necesidad de leer a Nietzsche interrogando constantemente la historia de Occidente, en cuyo defecto, sobre todo [51] cuando se pretende acabar con las ilusiones seculares, no se hace más que rumiar

ideas heredadas, “sin apelación”, “bajo el peso de la sentencia de la historia” (t. I, p. 117–184).

De ese mismo capítulo retengo ahora tres proposiciones que no detendrán el movimiento del análisis heideggeriano que hemos iniciado.

1. La vieja estética habrá sido siempre, según Nietzsche, una estética de consumidores: pasivos y receptivos. Habría, por lo tanto, que sustituirla por una estética de productores (*erzeugenden, zeugenden, schaffenden*). Así pues, a una estética femenina deberá suceder una estética masculina. Como atestigua, entre tantos otros textos, el fragmento 72 de *La Gaya Ciencia*, la producción es masculina tanto a los ojos de Nietzsche como de toda la tradición y una madre productora es una madre masculina. Heidegger cita este otro fragmento: “Nuestra estética era femenina (*eine Weibs-Aesthetik*) en el sentido en que sólo las naturalezas receptoras (*die Empfänlichen*) al arte han formulado su experiencia [del] ‘¿qué es lo bello?’. En toda la filosofía hasta nuestros días el artista brilla por su ausencia (*fehlt der Künstler*).” (Frr. 811 trad. fr. p. 70.)

Dicho de otro modo, o mejor dicho traducido (Heidegger no lo dice), hasta hoy frente al arte, el filósofo del arte que está precisamente siempre *frente al arte*, pero sin llegar a tocarlo nunca, que en ciertos casos se imagina artista y autor de obras cuando en realidad no hace más que parafrasear el arte, ese filósofo, es mujer: mujer estéril, por

supuesto, y no “*männliche Mutter*”. Frente al arte, el filósofo dogmático torpe cortesano, es como el sabio de segundo orden, el impotente, una especie de solterona. [52]

Nietzsche se sirve aquí del viejo filosofema denominado *producción*, con sus connotaciones más o menos imperceptibles e ingenuamente implícitas de creatividad, actividad, formación y puesta al día, en una palabra, presentación, acto de presencia manifiesta. Inscribe este concepto teñido de metafísica en la equivalencia tradicionalmente supuesta, de Aristóteles a Kant, e incluso a Hegel (en su conocido análisis de la pasividad del goce clitoridiano), entre la productividad activa o informativa por una parte y la virilidad por otra, entre la pasividad improductiva y material por una parte y la feminidad por otra. Lo que aparentemente contradice otras proposiciones sobre la mujer. Volveremos sobre ello.

2. El pensamiento de Nietzsche sobre el arte sería, siguiendo a Heidegger, “metafísico en su intención más íntima” pues el arte es para él “la manera esencial en que el ser ahí se crea en tanto que ser ahí” (trad. fr. p. 122).

3. Nietzsche parece proceder lo más a menudo, en lo que se refiere a la metafísica al platonismo, la relación platónica, a una simple “inversión (*Umdrehung*) que consistiría en dar la vuelta a las proposiciones platónicas es decir ponerlas al revés”. (trad. fr. p. 182).

Heidegger no se limita, como suele decirse, a este esquema. Tampoco es que lo abandone pura y simplemente. Tanto en él como en Nietzsche, el trabajo de lectura y de escritura no es homogéneo y no salta sin una estrategia previa del pro al contra. Y aunque Nietzsche parece practicar a menudo el *Umdrehung*, es obvio, observa Heidegger, que “busca otra cosa” (*etwas anderes sucht*) (trad. fr. p. 182). [53]

Para anunciar ese otro que ya no forma pareja en una oposición de inversión, Heidegger se remite a ese relato, en lo sucesivo célebre, de una fabulación única, la *Historia de un error*, en el *Crepúsculo de los ídolos* (1888): *Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula*.

No voy a retomar el comentario de Heidegger, ni tampoco todos aquellos que, en Francia, nos han esclarecido este texto. Insistiré únicamente en uno o dos matices que no han sido, que yo sepa, explicados, en particular por Heidegger, y que se refieren precisamente a la mujer.

Heidegger plantea la mayor distorsión en cuanto a la problemática de la *Umdrehung*: la oposición que se prestaba a la inversión es suprimida: “¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!” dice el relato (*mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*)

No sólo se ha invertido la jerarquía de los dos mundos, del sensible y del inteligible, sino que se afirma además una nueva jerarquía y una nueva posición de valor. La novedad no consiste en renovar el contenido de la jerarquía o la substancia de los valores, sino en transformar el valor mismo de jerarquía. “Una nueva jerarquía (*Rangordnung*) y una nueva posición de valor (*Wertsetzung*), esto quiere decir: transformar el *esquema* jerárquico (*das Ordnungs-Schema verwandeln*).” No suprimir toda jerarquía, la an-arquía consolida siempre el orden establecido, la jerarquía metafísica; no cambiar ni invertir los términos de una jerarquía dada; sino transformar la estructura misma de lo jerárquico. [54]

Heidegger sigue la operación de Nietzsche, en lo que puede tener de excesiva, por lo que concierne a la metafísica y al platonismo.

Pero, ¿no habría que preguntarse, al menos aquí, mediante una cuestión dependiente todavía de la hermenéutica y por lo tanto de la clase de filosofía que semejante operación debería sin embargo eludir, si Nietzsche ha *conseguido* lo que seguramente era su propósito, y “hasta qué punto” ha superado efectivamente el platonismo? Heidegger llama a esto una “pregunta crítica” (*Fragen der Kritik*) que debe dejarse guiar por el “re-pensamiento de la voluntad pensante más íntima de Nietzsche”, de su intención más profunda (*wenn wir Nietzsches innerstem denkerischen Willen nach-gedacht haben*).

[55]

Más tarde, terminando el rodeo que hemos iniciado, habrá que atravesar el horizonte de esta pregunta heideggeriana en el preciso instante en que orienta la lectura más exigente.

Lo que sin duda sólo podrá hacerse con la ayuda de algún práctico estilete. Práctica estilizada, pero ¿de qué clase?

Sólo gracias a la fabulación conjunta de la mujer y la verdad puede escribirse esto. Entre mujeres. A despecho de la profundidad que el pudor significa.

Algunos aforismos antes de entrar en la historia de la verdad, que preceden, en *el Crepúsculo*, de algunas páginas:

“Sentencias y flechas (Sprüche und Pfeile).

16. *Unter Frauen. “Die Wahrheit? O Sie kennen die Wahrheit nicht! Ist sie nicht ein Attentat auf alle unsere pudeurs?” “¿La verdad? ¡Oh, usted no conoce la verdad! ¿No es ella un atentado a todos nuestros pudeurs (pudores)?”*

27. *“Man hält das Weib für tief – warum? weil man nie bei ihm auf den Grund kommt. Das Weib ist noch nicht einmal [56] flach.” “Se considera profunda a la mujer – ¿por qué? porque en ella jamás se llega al fondo. La mujer no es ni siquiera superficial.”*

29. “*Wie viel hatte ehemals das Gewissen zu beissen! welche guten Zähne hatte es! – Und heute? woran fehlt es?*” – *Frage Bines Zahnarztes.*” “¿Cuánto tenía que remorder la conciencia en otro tiempo!, ¡qué buenos dientes tenía! ¿Y hoy?, ¿qué es lo que falta? –Pregunta de dentista.”

La *Historia de un error*. En cada una de las seis secuencias, de las seis épocas, exceptuando la tercera, aparecen subrayadas algunas palabras. En la segunda época, las únicas palabras subrayadas por Nietzsche son *sie wird Weib*, ella [la idea] *se convierte en mujer*.

Heidegger cita esta secuencia, respeta el subrayado, pero su comentario, como ocurre siempre, evita a la mujer. Todos los elementos del texto son analizados sin excepción salvo el convertirse en mujer de la idea (*sie wird Weib*), que se encuentra así desamparado, un poco como se saltaría una imagen sensible en un libro de filosofía, o también como se arrancaría una página ilustrada o una representación alegórica en un libro serio.

Lo que permite ver sin leer, o leer sin ver.

Observando más de cerca el “*sie wird Weib*”, no vamos precisamente al encuentro de Heidegger, es decir, por el camino que abre su gesto. No vamos a hacer lo contrario de lo que él hace, lo que vendría a ser, una vez más, lo mismo. No vamos a coger una flor mitológica, esta vez para estudiarla aparte, recogerla en lugar de dejarla caer. [57]

Tratemos más bien de descifrar esa inscripción de la mujer: su necesidad no es ni la de una ilustración metafórica o alegórica sin concepto ni la de un concepto puro sin esquema fantástico.

El contexto lo indica claramente, lo que se convierte en mujer es la idea. El devenir–mujer es un “proceso de la idea” (*Fortschritt der Idee*).

La idea es una forma de la representación de sí misma de la verdad. Por lo tanto la verdad no ha sido siempre mujer. Ni la mujer verdad. Una y otra tienen una historia, forman una historia – la historia misma quizá, si el valor estricto de historia estuviera siempre presente como tal en el movimiento de la verdad – que la filosofía no puede por sí sola descifrar, a pesar de estar ella misma comprendida.

Antes de este progreso en la historia del mundo–verdadero, la idea era platónica. Y el *Umschreibung* la transcripción, la perífrasis o a paráfrasis del enunciado platónico de la verdad en aquel momento inaugural de la idea, era “*Ich, Plato bin die Wahrheit*” “Yo, Platón, soy la verdad”.

El segundo tiempo, el del devenir–mujer de la idea como presencia o puesta en escena de la verdad es aquel momento en el que Platón ya no puede decir “yo soy la verdad”, en el que el filósofo deja de ser la verdad, se separa de ella como de sí mismo sólo la sigue de lejos, se exila o deja a la idea exilarse.

Entonces comienza la historia, comienzan las historias. Entonces la distancia –la mujer– destierra la verdad – el filósofo, produce la idea. Que se aleja, deviene transcendente, inaccesible seductora, reanuda y

señala el camino a distancia, *in die Ferne*. Sus velos flotan en la lejanía, comienza el sueño [58] de muerte eso es la mujer.

“El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso (‘al pecador que hace penitencia’).”

“Progreso de la idea: se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, *–se convierte en mujer..*”

Todos los atributos, todas las cualidades, toda la fascinación que Nietzsche había reconocido a la mujer, la seductora distancia, la atrayente inaccesibilidad, la promesa infinitamente velada, la transcendencia que suscita el deseo, el *Entfernung*, pertenecen, de hecho, a la historia de la verdad como historia de un error.

Y como en aposición, como para explicitar analizar el “se convierte en mujer”, Nietzsche añade “*sie wird christlich..*” y cierra el paréntesis.

En el espacio de ese paréntesis puede intentarse guiar esta fabulación hacia el motivo de la castración *en* el texto nietzscheano, es decir, hacia el enigma de una no-presencia de la verdad. Voy a tratar de demostrar que lo que se expone en letras rojas en el “*se convierte en mujer, se hace cristiana..*”, es un “ella (se) castra”, castra porque está castrada, juega su castración en el espacio de un paréntesis, finge la castración – sufrida e infligida – para dominar al señor de lejos, para producir el deseo y al mismo tiempo, lo que viene a ser “lo mismo”, matarlo.

Fase y perífrasis necesaria en la historia de la mujer-verdad, de la mujer como verdad, de la verificación y de la feminización.

Volvamos la página. Pasemos, en el *Crepúsculo de los ídolos*, a la página que sigue a la *Historia de un error*. Se abre [59] entonces *Moral als Widernatur, la moral como contranaturalidad*. El cristianismo se interpreta aquí como *castradismo* (*Kastratismus*). La extracción de un diente, la extirpación de un ojo, dice Nietzsche, son operaciones cristianas. Son las violencias de la idea cristiana, de la idea que se convierte en mujer. “Todos los viejos monstruos de la moral coinciden unánimemente en que *il faut tuer les passions* (es preciso matar las pasiones). La fórmula más famosa de esto se halla en el Nuevo Testamento, en aquel *Sermón de la Montaña* en el que, dicho sea de paso, las cosas no son consideradas en modo alguno *desde lo alto*. En él se dice, por ejemplo, aplicándolo prácticamente a la sexualidad, ‘si tu ojo te escandaliza, arráncalo’: por fortuna ningún cristiano actúa de acuerdo con ese precepto. *Aniquilar* las pasiones y apetitos meramente para prevenir su estupidez y las consecuencias desagradables de ésta es algo que hoy se nos aparece meramente como una forma aguda de estupidez. Ya no admiramos a los dentistas que *extraen* (*ausreissen*, subrayado) los dientes para que no sigan doliendo”.

A la extirpación o a la castración cristiana, al menos a la de la “Iglesia primitiva” (aunque todavía no hemos salido de la Iglesia), Nietzsche opone la espiritualización de la pasión (*Vergeistigung der Passion*). Parece dejar implícito así que ninguna castración actúa en una tal espiritualización, cosa que no se da por supuesto. Dejo este problema abierto.

Así pues, la Iglesia, la primitiva, verdad de la mujer-idea, procede por ablación, extirpación, escisión. “La Iglesia combate la pasión con la extirpación en todos los sentidos de la palabra (*Ausschneidung*, el corte, la castración): su medicina, [60] su ‘cura’ es el *castradismo*. No pregunta jamás: ‘¿cómo espiritualizar, embellecer, divinizar un apetito?’ – en todo tiempo ella ha cargado el acento de la disciplina sobre el exterminio (*Ausrottung*) de la sensualidad, del orgullo, del ansia de dominio (*Herrschaft*), del ansia de posesión (*Habsucht*), del ansia de venganza (*Rachsucht*). – Pero atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la Iglesia es *hostil a la vida* (*lebensfeindlich*).”

Hostil, por lo tanto, a la mujer que es la vida (*femina vita*): la castración es una operación de la mujer contra la mujer, no menos que de cada sexo contra sí mismo y contra el otro¹.

¹ Desde el momento en que se determina la diferencia sexual como oposición, cada término invierte su imagen en el otro. Proposición en la que las dos x serían a la vez sujetos y predicados y la cópula un espejo. Tal es el mecanismo de la contradicción. Si Nietzsche sigue la tradición inscribiendo al hombre en el sistema de la actividad (con todos los valores que se le asocian), y a la mujer en el sistema de la pasividad, le sucede a menudo que invierte el sentido de la pareja, o mejor dicho que explicita el mecanismo de la inversión. *Humano, demasiado humano* (411) atribuye el entendimiento y el dominio a la mujer, la sensibilidad y la pasión al hombre, cuya inteligencia tiene “en sí algo de pasivo” (*etwas Passives*). Siendo el deseo pasional narcisista, la pasividad se ama como pasividad en el otro, la proyecta como “ideal”, determina la compañera que de rebote ama su propia actividad y renuncia, activamente, a producir el modelo y tomar el otro. La oposición activo/pasivo especula su obliteración homosexual al infinito, se releva en la estructura de la idealización o de la máquina deseante.

“Las mujeres se admiran a menudo interiormente de la gran veneración que los hombres tienen por su sensibilidad. Sobre todo cuando, en la elección de un conjunto, los hombres buscan ante todo un ser dotado de profundidad y de alma y las mujeres un

“Ese mismo medio, la castración, el exterminio, es elegido instintivamente, en la lucha con un apetito, por quienes son demasiado débiles, por quienes están demasiado degenerados para poder imponer moderación en el apetito... Échese una ojeada a la historia entera de los sacerdotes y filósofos, incluida la de los artistas: las cosas más venenosas contra los sentidos *no* han sido dichas por los impotentes, *tampoco* por los ascetas, sino por los ascetas imposibles, por aquellos que abrían tenido necesidad de ser ascetas...” [...] “La espiritualización de la sensualidad se llama *amor*: ella es un gran triunfo sobre el cristianismo. Otro triunfo es nuestra espiritualización de la *enemistad*. Consiste en comprender profundamente el valor que posee el tener enemigos: dicho con brevedad, en obrar y sacar conclusiones al revés (*umgekehrt*) de como la gente obraba y sacaba conclusiones en otro tiempo. La Iglesia ha querido siempre la aniquilación de sus enemigos: nosotros, nosotros los inmoralistas y anticristianos, vemos nuestra ventaja en que la Iglesia subsista... El santo en el que Dios tiene su complacencia es el castrado ideal...”

ser brillante, dotado de presencia y de sagacidad de espíritu, se ve claramente que, en el fondo, el hombre busca al hombre ideal, y la mujer, la mujer ideal, es decir que ninguno busca su complemento (*Ergänzung*), sino el perfeccionamiento (*Vollendung*) de sus propias cualidades.”

[63]

La heterogeneidad del texto lo manifiesta bien. Nietzsche no se hacía la ilusión, la analizaba por el contrario, de saber qué era de los efectos llamados mujer, verdad, castración, o de los efectos *ontológicos* de presencia y ausencia. Se cuidó mucho de la precipitada negación que consistiría en espetar un discurso fácil contra la castración y su sistema.

Sin parodia discreta, sin estrategia de escritura, sin diferencia o espaciamiento, sin el estilo, el gran estilo la inversión en la ruidosa declaración de la antítesis, viene a ser la misma cosa.

De ahí la heterogeneidad del texto.

Renunciando aquí a tratar el ingente número de proposiciones sobre la mujer, intentaré formalizar la regla reuniéndolas en un número finito de proposiciones matrices tipificadas. Después, señalaré el límite esencial de tal codificación y el problema de lectura que determina.

Tres tipos de enunciado, y por lo tanto tres proposiciones fundamentales, que son también tres posiciones de valor promovidas desde tres lugares diferentes. Estas posiciones de valor, después de determinado trabajo que no puedo más que in-[64]sinuar aquí, quizá podrían tomar también el sentido que el psicoanálisis (por ejemplo) da a la palabra "*posición*".

1. La mujer es condenada, humillada, despreciada como figura o potencia de mentira. La categoría de la acusación se produce entonces

en nombre de la verdad, de la metafísica dogmática, del hombre crédulo que presenta la verdad y el falo como atributos propios. Los textos –falocéntricos– escritos desde esta instancia reactiva son muy numerosos.

2. La mujer es condenada, despreciada como figura o potencia de verdad, como ser filosófico y cristiano, ya sea que se identifique con la verdad, ya que, a distancia de la verdad, la represente todavía como un fetiche en su provecho, sin creer en ella, pero permaneciendo, por astucia e infantilismo (la astucia siempre está contagiada de infantilismo), en el sistema y en la economía de la verdad, en el espacio falocéntrico.

El proceso es visto ahora desde la perspectiva del artista travestido. Pero éste cree todavía en la castración de la mujer y se conforma con la inversión de la instancia reactiva y negativa. Hasta aquí la mujer es dos veces la castración: verdad y no-verdad.

3. La mujer es reconocida, más allá de esta doble negación, afirmada como potencia afirmativa, disimuladora, artista, dionisiaca. No es que sea afirmada por el hombre, sino que se afirma ella misma, en ella misma y en el hombre.

En el sentido que decía antes, la castración no tiene lugar. El antifeminismo es a su vez invertido. Condenaba a la mujer sólo en la medida en que se encontraba y respondía al hom-[65]bre desde las dos posiciones reactivas.

Para que estos tres tipos de enunciado formen un código exhaustivo, para intentar reconstruir su unidad sistemática, será necesario que la paródica heterogeneidad del estilo, de los estilos, sea gobernable y reducible al contenido de una tesis. Será necesario también, aunque estas dos condiciones son indisociables, que cada valor implicado en los tres esquemas sea *decidible* en una pareja de oposiciones, como si hubiera un contrario para cada término: por ejemplo, para la mujer, la verdad y la castración.

Ahora bien, la gráfica del hymen o del *pharmakon* que inscribe en ella, sin reducirlo, el efecto de castración y que se encuentra por doquier, en particular en el texto de Nietzsche, limita irremediablemente la pertinencia de estas cuestiones hermenéuticas o sistemáticas. Sustrae siempre un margen al control del sentido o del código.

No es que se imponga tomar pasivamente partido por lo heterogéneo o lo paródico (esto sería, una vez más, reducirlos). Ni concluir (porque el sentido maestro, el sentido único y fuera de injerto es imperceptible), a la maestría infinita de Nietzsche, a su poder inconquistable, a su impecable manipulación del cepo, a una especie de cálculo infinito, cuasi el del Dios de Leibniz, pero cálculo infinito de lo indecible esta vez, para desarmar la presa hermenéutica. Esto sería caer en la trampa infaliblemente por tratar de evitarla infaliblemente. Esto sería hacer de la parodia o del simulacro un instrumento de gobierno al servicio de la verdad o de la castración, reconstituir la religión, el culto a Nietzsche por ejemplo, en beneficio propio, prelado del intérprete en parodias, interpretado.

No, la parodia supone siempre en parte un infantilismo [66] adosado a un inconsciente y el vértigo de un no-gobierno, una pérdida de conocimiento. La parodia absolutamente calculada sería una confesión o una tabla de la ley.

Hay que admitir torpemente que si no se pueden asimilar –entre ellos en primer lugar– los aforismos sobre la mujer y el resto, es también porque Nietzsche no lo veía muy claro a primera vista, y que semejante ceguera regular, rítmica, que no cesará nunca, tiene lugar en el texto. Nietzsche se encuentra un poco perdido. Siempre *hay* pérdida, puede afirmarse, desde el momento en que *hay* hymen.

En la tela del texto, Nietzsche se encuentra un poco perdido, como una araña desigual a lo que se produce a través de ella, y digo bien como una araña o como varias arañas, la de Nietzsche, la de Lautréamont, la de Mallarmé, las de Freud y de Abraham.

Él era, él temía cual mujer castrada.

Él era, él temía cual mujer castradora.

Él era, él amaba cual mujer afirmativa.

Todo a la vez, simultanea o sucesivamente, según las zonas de su cuerpo y las posiciones de su historia.

¡En él, y fuera de él, estaban implicadas tantas mujeres
Como en Basilea durante el concilio.

[67]

No hay una mujer, una verdad en sí de la mujer en sí, eso dice al menos la tipología tan variada, la multitud de madres hijas, hermanas, solteronas, esposas, gobernantas, prostitutas, vírgenes, abuelas, niñas pequeñas y grandes de su obra.

Por la misma razón, tampoco hay una verdad de Nietzsche o del texto de Nietzsche.

Cuando leemos en *Jenseits* “estas son *mis* verdades”, subrayando “*meine Wahrheiten sind*”, es precisamente en un párrafo sobre las mujeres. Mis verdades, esto implica sin duda que no se trata de *verdades*, ya que estas son múltiples, variopintas, contradictorias. No hay, por consiguiente, una verdad en sí, sino que por añadidura, e incluso para mí, la verdad es plural.

Ahora bien, este pasaje se encuentra entre el famoso párrafo sobre “*der schreckliche Grundtext homo natura*”, donde apela a los impertérritos ojos de Edipo (*unerschrocknen OEdipus-Augen*) contra los reclamos de los viejos cazapájaros metafísicos (*die Lockweisen alter metaphysischer Vogelfänger*), Edipo desengañado que no niega menos que asume la cegadora carga, y la requisitoria contra el feminismo, el “eter-[68]no femenino”, la “mujer en sí”. Madame Roland, Madame de Staël, Monsieur George Sand, su “mal gusto”; al “¡mulier taceat in ecclesia!” de la Iglesia, al “¡mulier taceat in politicis!” de Napoleón,

Nietzsche añade, como “auténtico amigo de la mujer”, “¡mulier taceat de muliere!”¹.

No hay, por lo tanto, verdad en sí de la diferencia sexual en sí, del hombre o de la mujer en sí; por el contrario toda la ontología presupone, recela esta indecibilidad de la que es efecto de reconocimiento, de apropiación, de identificación, de verificación y de identidad.

Aquí, más allá de la mitología de la signatura, de la teología del autor, el deseo biográfico se inscribe en el texto, deja en él una marca irreductible, pero también irreductiblemente plural. La “roca granítica del *fatum* espiritual” de cada cual imprime y recibe las marcas, en forma de materia.

La erección decae.

El texto biográfico se fija, se estabiliza durante un tiempo incierto y constituye en lo sucesivo la estela inamovible, con todos los riesgos de esa “*monumentale Historie*” que *los Unzeitgemässe* habían reconocido desde hacía tiempo.

Esa roca granítica es un sistema de “decisiones y respuestas predefinidas a preguntas predefinidas y elegidas. En todo problema radical habla un inmodificable ‘*das bin ich*’, (‘esto soy yo’); acerca del varón y de la mujer, por ejem-[69]plo, un pensador no puede aprender nada nuevo (*umlernen*), sino sólo aprender hasta el final (*auslernen*),

¹ *Jenseits...* 232. Cf. también 230 a 239. Lo que no contradice, sino más bien confirma, tal enunciado: “*La mujer perfecta*. – La mujer perfecta (*das vollkommene Weib*) es un tipo de humanidad superior al hombre perfecto; es también algo más raro. – La historia natural de los animales ofrece un medio para hacer esta proposición verosímil.” (*Humano, demasiado humano*, 377.)

sólo descubrir hasta el final lo que acerca de esto ‘está fijo’... Teniendo en cuenta estas abundantes delicadezas que acabo de tener conmigo mismo [acaba de definir el *fatum* espiritual como nuestra estupidez] acaso me estará permitido enunciar algunas verdades acerca de la ‘mujer en sí’: suponiendo que se sepa de antemano, a partir de ahora, hasta qué punto son cabalmente nada más que – mis *verdades*”(231).

Y en *Ecce homo (Por qué escribo tan buenos libros)* hay dos párrafos seguidos (IV y V) en los que Nietzsche sostiene, sucesivamente, que hay en él “muchas posibilidades de estilo”, o que no hay “estilo en sí”, ya que él “conoce a las mujercitas” (*Weiblein*). “Esto forma parte de mi dote dionisiaca. ¿Quién sabe? Tal vez sea yo el primer psicólogo de lo eterno femenino. Todas ellas me aman – una vieja historia: descontando las mujercitas *lisiadas* (*verunglückten Weiblein*), las ‘emancipadas’, a quien les falta la tela para tener hijos –. Por fortuna, yo no tengo ningún deseo de dejarme desgarrar: la mujer perfecta desgarrar cuando ama...”

Desde el momento en que la cuestión de la mujer suspende la oposición decidible de lo verdadero y lo no-verdadero, instaaura el régimen periódico de las comillas para todos los conceptos pertenecientes al sistema de esta decibilidad filosófica, descalifica el proyecto hermenéutico postulando el sentido verdadero de un texto, libera la lectura del horizonte del sentido del ser o de la verdad del ser, de los valores de producción del producto o de presencia del presente, desde ese momento lo que se desencadena es la cuestión del estilo como cuestión de

la escritura, la cuestión de una operación espoleante más poderosa que todo contenido, toda tesis y todo sentido.

El espolón estilizado atraviesa el velo, no lo desgarrá únicamente para ver o producir la cosa misma, sino que deshace la oposición a sí, la oposición plegada sobre sí de lo velado/desvelado, la verdad como producción, desvelamiento/disimulación del producto en presencia. Ni retira ni deja caer el velo: delimita la suspensión – el periodo.

De-limitar, deshacer, deshacerse, tratándose del velo, ¿no significa la misma cosa que desvelar? ¿O sea, destruir un fetiche?

Esta cuestión, *en tanto que cuestión* (entre logos y teoría, decir y ver), permanece invariable.

La lectura heideggeriana quedaba abandonada en la rada – piénsese que hemos partido de los enigmas de la rada – en el momento en que excluía a la mujer en la fabulación de la verdad; no planteaba ya la cuestión sexual o al menos la sometía a la pregunta general de la verdad del ser. Y ¿no acabamos de ver que la cuestión de la diferencia sexual era una cuestión regional sometida a una ontología general primero, después a una ontología fundamental, y por último a la pregunta de la verdad del ser? ¿Y que no era ya siquiera una *pregunta*?

Las cosas quizá no son tan sencillas. Las significaciones o los valores conceptuales que forman, parece, la enjundia o el resorte de todos los análisis nietzscheanos sobre la diferencia sexual, sobre la “eterna guerra entre los sexos”, el “odio mortal de los sexos”¹, sobre el “amor”, el erotismo, etc., tienen todas por vector lo que podríamos llamar el proceso de *propiación* (apropiación, expropiación, toma, toma de posesión, don e intercambio, dominio, servidumbre, etc.). Después de numerosos análisis que no podemos reproducir aquí, resulta, de acuerdo con la ley formalizada antes, que la mujer es mujer dando, *dándose*, en tanto el hombre toma, posee, toma posesión, o por el contrario, la mujer al darse, se *da-por*, simula y se asegura de este

¹ “–¿Se ha tenido oídos para escuchar mi definición del amor? Es la única digna de un filósofo. – Amor – en sus medios la guerra, en su fondo el odio mortal de los sexos. – ¿Se ha oído mi respuesta a la pregunta sobre cómo se *cura* (*huriert*) a una mujer, sobre cómo se la ‘redime’? Se le hace un hijo. La mujer necesita hijos, el hombre no es nunca nada más que un medio, así habló Zaratustra”. *Ecce homo, Por qué escribo tan buenos libros* (V). Habría que analizar todo el capítulo.

modo la dominación posesiva¹.

¹ “Todo lo que llamamos amor. Codicia (*Habsucht*) y amor. ¡Qué sentimientos tan diferentes no nos sugieren cada uno de estos términos! Y, sin embargo, puede que se trate de la misma pulsión, bajo dos nombres, difamada en un caso desde el punto de vista de aquellos que poseen ya (*bereits Habenden*), en los que esta pulsión se ha calmado un tanto y que temen por su “posesión”; en otro glorificada como ‘buena’ desde el punto de vista de los insatisfechos, de los ávidos. Nuestro amor al prójimo ¿no es un imperioso deseo de una nueva propiedad (*ein Drang nach neuem Eigentum*)? ¿Y no sucede lo mismo con nuestro amor a la ciencia, a la verdad?”

Y después de haber reconocido la motivación a poseer (*besitzen*) y a apropiarse bajo todos los fenómenos de desinterés y de renuncia, Nietzsche define su hipérbole y también aquello que orienta su primer movimiento: “Pero el amor sexual es el que más claramente se delata como deseo de adquirir una propiedad (*Eigentum*): el amante quiere la posesión incondicional (*unbedingten Alleinbesitz*) de la persona que desea...” *La Gaya Ciencia* (14). La amistad, que Nietzsche opone en este fragmento al amor, no “transciende” la pulsión apropiante, sino que pone *en común* los deseos, la codicia, las ansias y los orienta hacia un “bien” compartido,—el *ideal*.

Otra cita para ilustrar la organización sistemática de estos movimientos de apropiación: “*Como los sexos tienen cada uno sus prejuicios acerca del amor. A pesar de todas las concesiones que estoy dispuesto a hacer al prejuicio monogámico, jamás admitiré que se hable de igualdad de derechos en amor [...] Lo que la mujer entiende por amor está bastante claro: don perfecto (vollkommene Hingabe) (no únicamente abandono) (nicht nur Hingebung) del cuerpo y del alma [...] El hombre, cuando ama una mujer, le exige precisamente este amor [...] Un hombre que ame como una mujer se convierte en esclavo; pero una mujer que ame como una mujer se convierte en una mujer más perfecta (vollkommenes)... La pasión de la mujer en su incondicional renuncia a los derechos propios (eigene Rechte) supone precisamente que no existe en absoluto de la otra parte un pathos idéntico, una voluntad de renuncia idéntica: pues si ambos renunciasen por igual a sí mismos por amor resultaría – ¡Qué se yo! quizá un espacio vacío –. La mujer quiere ser tomada, aceptada como propiedad (will genommen, angenommen werden als Besitz), quiere dilatarse en la noción de ‘posesión’ (in den Begriff ‘Besitz’), de ‘ser poseída’ (besessen); por consiguiente desea un hombre que tome (nimmt), que no se dé ni se abandone él mismo [...] Tanto la mujer se abandona cuanto el hombre se crece – pienso que ningún contrato social, ni la mejor voluntad de justicia permitirán nunca superar este antagonismo natural: por deseable que pueda ser no tener siempre los ojos fijos en lo que este antagonismo tiene de duro, de terrible, de enigmático, de inmoral. Pues el amor concebido en su totalidad, su grandeza, su plenitud, es naturaleza y en tanto que naturaleza algo ‘inmoral’ por toda la eternidad.” Nietzsche saca entonces la consecuencia: la fidelidad es esencial al amor de la mujer, contradictoria con el del hombre (*ibid.*, 363).*

El “darse–por”, el *por*, cualquiera que sea su valor, ya engañe con la apariencia o introduzca algún designio, finalidad o cálculo retorcidos, algún recoveco, amortización o beneficio en la pérdida de lo propio, el *por* conserva el don de una reserva y altera en lo sucesivo todos los signos de la oposición sexual. Hombre y mujer cambian de lugar, intercambian su máscara al infinito. “Las mujeres han sabido, con su sumisión (*Unterordnung*), procurarse la ventaja preponderante, hasta el dominio (*Herrsehaft*).” (412) [73]

Si la oposición del *dar* y el *tomar*, el *poseer* y *ser poseído*, es una especie de señuelo transcendental producido por la gráfica del hymen, el proceso de apropiación escapa a toda dialéctica como a toda decidibilidad ontológica. [74]

Ya no tiene sentido preguntarse ¿qué *es* lo propio, la apropiación, la expropiación, el dominio, la servidumbre, etc.? En tanto que operación sexual – y nuestro saber acerca de la sexualidad no la *precede* – la apropiación es más poderosa, por indecible, que la pregunta *ti esti*, que la cuestión del velo de la verdad o la pregunta por el sentido del ser. Tanto más – este argumento no es ni secundario ni suplementario – cuanto que el proceso de apropiación organiza la totalidad del proceso del lenguaje o de intercambio simbólico en general, comprendidos todos los *enunciados* ontológicos. La historia (de la) verdad (es) un proceso de apropiación. Lo propio no depende, pues, de una interrogación onto–fenomenológica o semántico–hermenéutica.

La pregunta del sentido o de la verdad del ser no es *susceptible* de la pregunta de lo propio, del intercambio indecible de mayor a

menor, del dar-tomar, del dar-guardar, del dar-dañar, del *golpe de don*. No es susceptible porque se encuentra inscrita en él.

Cada vez que surge la pregunta de lo propio en los campos de la economía (en sentido restringido), de la lingüística, de la retórica, del psicoanálisis, de la política, etc., la forma onto-hermenéutica de la interrogación muestra su límite.

Este límite es singular. No determina un dominio óntico o una región ontológica, sino el límite del ser mismo. Sería [75] apresurado, por consiguiente, suponer que va a poderse prescindir, pura y simplemente, de los recursos críticos de la pregunta ontológica, en general o en la lectura de Nietzsche.

Igualmente ingenuo sería suponer que, no formando parte la pregunta de lo propio de la pregunta del ser, debería abordársela directamente, como si se *supiera qué es* lo propio, la apropiación, el intercambio, el dar, el tomar, la deuda, el *coste*, etc. Manteniendo los discursos confortablemente instalados en tal o cual campo determinado, se permanecería, a falta de elaborar el problema, en la presuposición onto-hermenéutica, en la relación pre-crítica al significado, en el retorno a la palabra presente, a la lengua natural, a la percepción, a la visibilidad, en una palabra, a la conciencia y a todo su sistema fenomenológico. Este riesgo, aunque no es precisamente reciente, cobra actualidad día a día.

Indicaré esquemáticamente por qué, en el punto en que nos encontramos, la lectura de Heidegger (del Heidegger lector de Nietzsche, la lectura *de* Heidegger, aquella que él practica tanto como la que aventuramos aquí de su texto) no me parece *simplemente* errónea por relación a esta de-limitación de la problemática ontológica)¹.

En efecto, en casi la totalidad de su trayecto se mantiene – esto es lo que a menudo se retiene como su tesis – en el espacio hermenéutico de la pregunta de la verdad (del ser). Y concluye, pretendiendo penetrar en lo más íntimo de la volun-[76]tad pensante de Nietzsche (ver más arriba), que ésta *pertenece* todavía, culminándola, a la historia de la metafísica.

Indudablemente, suponiendo que el valor de *pertenencia* tenga algún sentido único y no se implique a sí mismo.

Sin embargo, una cierta dehiscencia abre ésta lectura sin deshacerla, la abre sobre otra distinta que no se deja ya clausurar. Y no porque tenga, de rebote, un efecto crítico o destructor sobre lo que de este modo se somete tanto a la violencia como a la necesidad cuasi interna de esta dehiscencia. De hecho, transforma la figura y reinscribe a su vez el gesto hermenéutico. Por esta razón, al designar “la casi totalidad de un trayecto”, no adelantaba una apreciación cuantitativa; más bien

¹ En cuanto a la lectura pre-textual de Nietzsche por Heidegger y al desplazamiento que la problemática de la escritura puede provocar en ella, retomo aquí el motivo de una cuestión planteada en *De la grammatologie* (1.1, *L'être écrit*, p. 31 sq).

anunciaba una forma distinta de organización que se esconde bajo esta consideración estadística.

Esta dehiscencia sobrevendría cada vez que Heidegger somete, abre la pregunta del ser a la pregunta de lo propio, de lo apropiado, de la apropiación (*eigen, eignen, ereignen, Ereignis* sobre todo). Esto no significa una ruptura o un giro en el pensamiento de Heidegger. Ya la oposición del *Eigentlichkeit* y del *Uneigentlichkeit* organizaba toda la analítica existencial de *Sein und Zeit*. Una cierta valorización de lo propio y del *Eigentlichkeit* – la valorización misma – no se interrumpe nunca. Ahí hay una constancia a tener en cuenta, cuya necesidad debe interrogarse incesantemente.

Sin embargo, un movimiento oblicuo desvía regularmente este orden e inscribe la verdad del ser en el proceso de la apropiación. Proceso que para estar imantado por la valorización de lo propio, por la preferencia inamovible por lo propio, no [77] conduce menos a la estructura abisal de lo propio. Esta estructura abisal es una estructura no fundamental, a la vez superficial y sin fondo, siempre “plana”, en la que lo propio emerge por el fondo, se sumerge en el agua de su propio deseo sin hallarlo nunca, se levita y se sustrae – de sí mismo. Pasa a el otro.

Sin duda se tiene con frecuencia la impresión – y la masa de enunciados, la cualidad de sus connotaciones, lo confirman – de una nueva metafísica de la propiedad, de la metafísica en suma. Aquí es donde la

oposición entre metafísica y no-metafísica encuentra, a su vez, su límite, que es el límite mismo *de* esta oposición, de la forma de la oposición. Si la forma de la oposición, la estructura oposicional, es metafísica, la relación de la metafísica a su otro no puede ser ya de oposición.

Cada vez que las cuestiones metafísicas y la cuestión de la metafísica se inscriben en la cuestión más poderosa de la apropiación, todo este espacio se reorganiza.

Esto sobreviene con bastante regularidad, si no de manera espectacular, y principalmente, lo que no es fortuito, en el último capítulo del *Nietzsche (Die Erinnerung in die Metaphysik)*.

Aquí se pasa de una proposición del tipo “*Das Sein selbts sich anfänglich ereignet*”, que, de acuerdo con Klossowski¹, renuncio a traducir, a una proposición en la que el “ser” mismo se reduce (*das Ereignis er-eignet*). Entre las dos: “... *und so noch einmal in der eigenen Anfängnis die reine Unbedürftigkeit sich ereignen lässt, die selbst ein Abglanz ist des Anfänglichen, das als Er-eignung der Wahrheit sich ereignet.*”

Y por último la cuestión de la producción del hacer y de la maquinación, del *acontecimiento* (este es uno de los sentidos de *Ereignis*), al haber sido erradicada de la ontología, la propiedad o la apropiación de lo propio, se nombra precisamente como aquello que no es propio a nada, ni por consiguiente a nadie, no decide ya de la apropiación de la verdad [80] del ser, remite al abismo sin fondo la verdad como no-verdad, el desvelamiento como velamiento, el esclarecimiento como disimulación, la historia del ser como historia en la que nada, ningún ser ahí, acontece, sino únicamente el proceso sin fondo del *Ereignis*, la

¹ *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, t. 2, p. 391-2, nota 2 del traductor.

propiedad del abismo (*das Eigentum des Ab-grundes*) que es necesariamente el abismo de la propiedad y también la violencia de un acontecimiento que tiene lugar sin ser.

El abismo de la verdad como no-verdad, de la propiación como apropiación/a-propiación, de la declaración como disimulación paródica, ¿no será esto lo que Nietzsche llama la forma del estilo y el no-lugar de la mujer?

El don -predicado esencial de la mujer- que aparecía en la oscilación indecible del darse/darse por, dar/tomar, dejar-tomar/apropiarse, tiene el valor o el coste del veneno. El coste del *pharmakon*. Véase el bello análisis de Rodolphe Gasché sobre la equivalencia indecible del *gift-gift* (don-veneno), *L'échange héliocentrique* (sobre Mauss, en *L Arc*).

A esta operación enigmática del don abisal (el don-se endeuda, el don sin deuda), Heidegger *somete* también la pregunta del ser en *Zeit und Sein* (1962). En el curso de una argumentación que no puedo reconstruir aquí, demuestra, a propósito del *es gibt Sein*, que el *dar* (*Geben*) y la *donación* (*Gabe*), en tanto que constituyen el proceso de propiación y que no pertenecen a nada (ni a un ser ahí-sujeto, ni a un ser ahí-objeto), ya no pueden pensarse en el ser, en el horizonte o a partir del sentido del ser, de la verdad.

Lo mismo que no hay ser ni esencia de *la* mujer o de *la* diferencia sexual, tampoco hay esencia del *es gibt* en el *es gibt* [81] *Sein*, del don y

de la donación del ser. Ese “lo mismo que” no es fortuito. No hay don del ser a partir del que algo como un don determinado (del sujeto, del cuerpo, del sexo y otras cosas por el estilo – la mujer, por lo tanto, no habrá sido mi tema) se deje aprehender y poner en oposición.

Esto no significa que haya que proceder a una simple inversión y hacer del ser un caso particular o una especie del género *propiar*, dar/tomar la vida/la muerte, un caso del acontecimiento en general denominado *Ereignis*. Heidegger previene contra la gratuidad de semejante inversión conceptual de la especie y del género¹. [82]

¹ “‘Ser como *Ereignis*’ en otro tiempo la filosofía partiendo del ser ahí pensaba el ser como *idea*, como *actualitas*, como voluntad; y ahora ¡podrá creerse! – como *Ereignis*. Entendido de esta manera, *Ereignis* significa una declinación nueva en la serie de las interpretaciones del ser (*eine abgewandelte Auslegung des Seins*) – declinación que, en el caso de que se mantenga en pie, representa una continuación de la metafísica. El “en tanto que” (*als*) significa en este caso: *Ereignis* en tanto que género del ser (*als eine Art des Seins*), subordinado al ser que constituye el concepto de base, sustentando su hegemonía (*den festgehaltenen Leitbegriff*). Si, por el contrario, pensamos el ser – como se ha intentado – en el sentido de prolongación en la presencia (*Sein im Sinne von Anwesen und Anwesenlassen*) y de dejar–prolongar en la presencia que hay en la reunión de la destinación (*die es im Geschick giba*) – que a su vez reposa en la protensión aclaratoria–circundante del tiempo verdadero (*das seinerseits im lichtend-verbergenden Reichen der eigentlichen Zeit beruht*), entonces el ser habita en el movimiento que hace que retorne a sí lo propio (*dann gehört das Sein in das Ereignen*). De él el dar y su donación (*das Geben und dessen Gabe*) acogen y reciben su determinación (*Bestimmung*). De modo que el ser sería un género de *Ereignis* y no *Ereignis* un género del ser. Pero la fuga que busca refugio en semejante inversión (*Umkehrung*) sería demasiado ventajosa. Deja de lado el verdadero pensamiento de la cuestión y su sostenedor (*Sie denkt am Sachverhalt vorbei*). *Ereignis* no es el concepto supremo (*der umgreifende Obergriff*) que lo comprende todo, y susceptible de reunir ser y tiempo. Las relaciones lógicas de orden no quieren decir nada aquí. Pues, en la medida en que pensamos persiguiendo el ser–mismo y seguimos aquello que tiene de propio (*seinem Eigenen*), se presenta como la donación, otorgada por la protensión del tiempo, de la destinación de parousía (*Gabe des Geschickes von Anwesenheit*). La donación de presencia es propiedad de *Ereignen* (*Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens*),” (*Zeit und Sein*, trad. F. Fédier, en *L’endurance de la pensée*, p. 61–63).

Tal sería la pista, quizá, sobre la que proseguir la lectura de “Nietzsche” por Heidegger, sobrevolarla fuera del círculo hermenéutico, con todo lo que indica, un campo inmenso. Cuya medida sólo se da, sin duda, a paso de paloma.

Aquí podría iniciarse otro discurso sobre el palomar de Nietzsche.

[83]

“He olvidado mi paraguas.”

Entre los fragmentos inéditos de Nietzsche se han encontrado estas palabras, solas, entre comillas¹.

Quizá una cita.

Quizá ha sido tomada de alguna parte.

Quizá ha sido oída acá o allá.

Quizá era la intención de una frase a escribir acá o allá.

No hay medio infalible de saber dónde ha tenido lugar la detrac-
ción, sobre qué hubiera prendido el injerto.

Jamás tendremos la *certidumbre* de saber lo que Nietzsche quiso
hacer o decir al anotar esas palabras. [84]

¹ Fragmento clasificado con la cota 12, 175, trad. fr. de *La Gaya Ciencia*, p. 457.

Ni siquiera si es que quiso alguna cosa. Suponiendo que no haya lugar a dudas sobre su signatura autógrafa y que se dé por sabido lo que significa el concepto de autografía y la forma de una grafía.

A este respecto, la nota de los editores que han clasificado estos inéditos es un monumento de somnambulismo hermenéutico, donde cada palabra encierra, con la tranquilidad más despreocupada, un hormiguero de cuestiones críticas. Habría que pasarla por la criba para hacer el inventario de todos los problemas que nos ocupan aquí.

Quizá sepamos un día cual es el contexto significativo de ese paraguas. Quizá los editores lo sepan aunque no lo digan; afirman no haber conservado, en su trabajo de selección y de ordenación de los manuscritos, más que aquéllos relacionados con lo que ellos juzgan un trabajo “elaborado” de Nietzsche¹. [85]

¹ Ver la *Nota justificativa (principio de los editores)*, traducción francesa p. 294.

P. –S. Los editores ¿habrían soldado, lejanamente, nuestro fragmento a tal otro (430) del que debo la lectura a Sarah Kofman, y que concluye así: “No es raro que una mujer se descubra la ambición de ofrecerse a un tal sacrificio [proteger al gran hombre y desviar hacia ella la agresividad que necesariamente suscita] en cuyo caso el hombre puede mostrarse muy satisfecho, a condición, se entiende, de ser lo suficientemente egoísta como para aceptar cerca de él esa especie de pararrayos, paratruenos y paraguas voluntario (*um sich einen solchen freiwilligen Blitz-, Sturm- und Regenbleiter in seiner Nähe gefallen zu lassen*).”? Es poco probable, por toda suerte de razones, a pesar de que Nietzsche haya echado de menos, a veces, la presencia de una mujer semejante a su lado. Postscriptum de una carta a su hermana (21 de mayo 1887): “Llevas camino, tú también, de transformarte en ‘víctima voluntaria’ y cargar sobre tus espaldas con todas las desgracias. ¿Y mi señor cuñado acepta que tú asumas ese papel de pararrayos? (Ver *¡Humano, demasiado humano!* – A propósito de esto, ¿por qué madame Wagner ha tomado tan a mal este aforismo precisamente? ¿A causa de Wagner o de ella misma? Esto ha sido siempre un enigma para mí.)” (29-3-1973).

Quizá un día, con suerte y trabajo, se pueda reconstruir el contexto interno o externo de ese “he olvidado mi paraguas”. Ahora bien, esta posibilidad fáctica no impedirá nunca que esté implícito en la estructura de ese fragmento (aunque el concepto de fragmento no es suficiente aquí, pues mucho de su fractura se refiere al complemento totalizante), que pueda a la vez permanecer por entero y para siempre sin otro contexto, separado no sólo de su medio de producción sino de toda intención o querer–decir de Nietzsche, ese querer–decir y esa signatura apropiante manteniéndose, en principio, inaccesibles.

No es que ese inaccesible sea la profundidad de un secreto, puede ser inconsistente, insignificante. Nietzsche quizá no quiso decir nada, o bien poca cosa, o no importa qué, o incluso, fingir querer decir algo.

La frase quizá no sea de Nietzsche, aunque se crea estar seguro de reconocer su mano. ¿Qué significa escribir con la propia mano? ¿Se asume, se firma, todo lo que uno escribe con su mano? ¿Se asume incluso la “propia” signatura? La estructura misma de la signatura (la signatura/cae) descalifica la forma de estas cuestiones)¹. [86]

¹ La signatura y el texto caen uno fuera del otro, se segregan, se separan y se excretan, se forman a partir del mismo corte que los decapita, los transforma en tronco sin cabeza desde el instante de su iterabilidad. Ahora bien, ésta comienza, los comienza por la expropiación y marca todo aquello que erige con una estructura de *cagajón*.

“Cagajón (é–tron), s.m. Término grosero. Materia fecal consistente y moldeada. • Cagajón de Suiza, pequeño cono que hacen los niños con pólvora mojada y amasada y que encienden por la punta: Hist., S. XIII ‘Estrons sans ordure’ Jubinal, *Fatrasies*, t. 11, 222. • S. XIV ‘Adonques, dit le veneur, tous les estrons que nos chiens font vous feussent en la gorge!’ *Modus*, f°CII. • S. XVI ‘Une tartre bourbonnoise composée... d’ estrones tout chaulx’, Rabelais, *Pantagruel* II, 16. – E. Wallon, *stron*; ital. *stronzo*, cagajón, y *stronzare*, cortar; bajo latín, *strundius*, *struntus*; flamenco, *stront*, inmundicia, basura;

Por otra parte la frase está entre comillas. Y ni siguiera hay necesidad de las comillas para suponer que no es, de cabo a rabo, “de él”, como suele decirse. Su simple legibilidad basta para expropiarla.

Nietzsche pudo también disponer de un código más o menos secreto que, para él o algún cómplice desconocido, podía dar sentido a ese enunciado.

Nunca lo sabremos. Al menos podemos no saberlo nunca y hay que tener en cuenta esta posibilidad, esta impotencia. Esta consideración se encuentra en la *restancia* de ese no-fragmento como traza, le sustrae a toda cuestión hermenéutica segura de su horizonte. [87]

del alemán *strunzen*, trozo cortado; del alto alemán *strunzan*, desgajar cortando: propiamente, aquello que se desecha.” Littré.

Este es el lugar apropiado para algunos graffitis suplementarios. Tal prolífico poetastro quisiera prohibir que se juegue, en particular con el Littré, y se muestra severo, en nombre de la ilitrefacción, obra de salubridad pública y revolucionaria (“Queda la ilusión substancialista del desarrollo sintagmático de todos los ‘sentidos’ de una palabra. Estamos asistiendo [de Ponge a Derrida] a la superstición esencialmente ideológica que consiste en citar el diccionario y particularmente Littré, tomado como referencia lingüística – lo que (aparte del problema en sí de la utilización de los diccionarios) testimonia un extraño retorno a la ideología tradicional de la burguesía, inmovilizando la lengua en el clasicismo de los siglos XVII–XVIII. Sólo habría una justificación histórica para leer Littré: por Mallarmé.”) Después de una sentencia tan severa (;no se ha advertido recientemente, desde una cátedra eminente, que todo lo que se ha dicho de la escritura, en el curso de estos últimos años, debería ser denunciado “severamente”?) sólo repetiré que la *Dissémination*, que no es la polisemia, se ocupa todavía menos de “todos los ‘sentidos’ de una palabra”, del sentido y de la palabra en general, donde podrá leerse, entre otras cosas: “(Littré, a quien no pedimos aquí nada más que una etimología)”, p. 288; o también: “Littré, una vez más, a quien nunca se le habrá pedido, por supuesto, la ciencia” (p. 303).

Leer, relacionarse con una escritura, es perforar ese horizonte o ese velo hermenéutico, deconducir todos los Schleiermacher, todos los hacedores de velo, según la palabra de Nietzsche citada por Heidegger. Pues de lo que se trata es de *leer* ese inédito, *aquello por lo que* se da al ocultarse, como una mujer o una escritura.

Ahora bien, la frase es perfectamente legible. Su transparencia aparece sin pliegue, sin reserva. Su contenido parece de una inteligibilidad más que llana. Cualquiera comprende lo que quiere decir “he olvidado mi paraguas”. Tengo (verbo tener, aunque utilizado como auxiliar y que el tener de mi paraguas esté marcado en el adjetivo posesivo), un paraguas que es mío y que he olvidado. Puedo describir la cosa. Ahora ya no la tengo, en el momento presente, por lo tanto debo haberla olvidado en alguna parte, etc. Recuerdo mi paraguas, me acuerdo de mi paraguas. Es una cosa que se puede tener o *dejar de tener* en el momento en que más se necesita y volver a tener cuando ya no se necesita. Cuestión de tiempo. [88]

Este estrato de legibilidad puede eventualmente dar lugar a traducciones sin pérdida en todas las lenguas que dispongan de cierto material. Bien es verdad que el material no se limita al signo “paraguas” (y a algunos otros) en la lengua, ni siquiera a la presencia de la “cosa” en la cultura, sino a un complejo funcionamiento. Este estrato de legibilidad puede también dar lugar a otras operaciones interpretativas más elaboradas. Se puede, por ejemplo, proponer una criptografía “psicoanalítica” ligándola, después del rodeo de una cierta generalización, al idioma nietzscheano. Se sabe, o se cree saber, cuál es la figura simbóli-

ca del paraguas: por ejemplo el espolón hermafrodita de un fallo públicamente replegado en sus velos, órgano agresivo y apotropaico a la vez, amenazador y/o amenazado, objeto insólito que no se descubre todos los días por el encuentro fortuito de una máquina de coser sobre una mesa de castración.

No es únicamente un objeto simbólico para Freud, sino casi un concepto, la metáfora de un concepto metapsicológico próximo del famoso *Reizschutz* del sistema Percepción-Consciencia. Además, lo que se evoca no es únicamente el paraguas, sino el olvido de la cosa, y el psicoanálisis, ducho en olvidos y símbolos fálicos, puede esperar asegurarse el dominio hermenéutico de ese resto, o al menos sospechar, pues los psicoanalistas no son tan ingenuos como a menudo se pretende creer, que completando prudentemente el contexto, articulando y constriñiendo las generalidades, se podrá un día saturar la espera interpretativa.

Y de esta manera el o la psicoanalista se encontraría al principio, aunque menos ingenuamente, en la misma situación que el lector impulsivo o el hermeneuta ontologista, que piensan [89] que ese inédito es un aforismo signifiante, que debe querer decir algo, que debe surgir de lo más íntimo del pensamiento del autor, a condición que se olvide que se trata de un texto, de un texto en restancia, o sea olvidado, quizá de un paraguas. Que ya no se tiene a mano.

Esa restancia no entraña ningún trayecto circular, ningún itinerario propio entre su origen y su fin. Su movimiento no tiene ningún centro. Estructuralmente emancipada de todo querer-decir vivo,

siempre puede no querer–decir nada, no tener ningún sentido decidable, jugar paródicamente al sentido, deportarse por injerto, sin fin, fuera de todo cuerpo contextual o de todo código finito.

Legible como un escrito, ese inédito puede permanecer secreto para siempre, y no porque guarde un secreto, sino porque siempre puede no haberlo y simular una verdad oculta entre sus pliegues.

Este límite está prescrito por su estructura textual y se confunde con ella; y es ella la que, con su juego, provoca y desarzona al hermenauta.

De esto no se desprende que haya que renunciar por las buenas a saber lo que *eso* quiere decir: ésta sería, una vez más, la reacción estetizante y oscurantista del *hermeneuein*.

Al contrario, para considerar lo más rigurosamente posible este límite estructural, la escritura como restancia marcante del simulacro, hay que llevar el desciframiento tan lejos como sea posible. Semejante límite no viene a abarcar un saber y anunciar un más allá, sino que atraviesa y divide un trabajo científico del que es la condición y que se abre a sí mismo.

Si Nietzsche quería decir algo ¿no será ese límite de la voluntad de decir, como efecto de una voluntad de poder necesariamente diferencial, y por lo tanto siempre dividida, plegada, multiplicada?

Nunca podrá invalidarse la hipótesis, por lejos que se lleve la interpretación concienzuda. Quizá la totalidad del texto de Nietzsche es enormemente del tipo “he olvidado mi paraguas”.

O lo que es lo mismo: no habría “totalidad del texto de Nietzsche”, ya fuera fragmentaria o aforística.

Para que exponerse a los relámpagos, o al rayo de una inmensa carcajada. Sin pararrayos y sin techo.

“Wir Unverständlichen ... denn wir wohnen den Blitzen immer näher”: “*Nosotros los incomprensibles* [título del fragmento 371 de la *Gaya Ciencia*] pues habitamos siempre más cerca del rayo!”. Remóntese, apenas más arriba, hacia el fragmento 365 que *concluye* así: (“...*wir posthumen Menschen!*”)

[91]

Un paso todavía.

Suponed que la totalidad, de alguna manera, de lo que, si puede decirse, acabo de decir, sea un injerto errático, quizá paródico, del tipo eventualmente de un “he olvidado mi paraguas”.

Si no lo es en su totalidad, al menos este texto que ya comenzáis a olvidar, puede serlo en algunos de sus movimientos, los más sinuosos, de manera que la indescifrabilidad se propague desmesuradamente.

Sin embargo mi discurso ha sido tan claro como “he olvidado mi paraguas”. Contiene incluso, me parece, algunas virtudes o torpezas retóricas, pedagógicas, persuasivas.

Suponed, no obstante, que sea críptico, que haya escogido tales textos de Nietzsche (por ejemplo “he olvidado mi paraguas”), tales conceptos o tales palabras (por ejemplo “espolón”) por razones cuya historia y código soy el único en conocer. Incluso siguiendo razones, historia y código que ni siquiera [92] para mí mismo tienen transparencia. En último extremo, podrían decir que no hay código para uno solo. Pero podría haber una clave de este texto entre yo y yo, contrato por el que yo soy más de uno.

Pero como tanto yo como yo moriremos, no lo dudéis, aquí hay una necesidad estructuralmente póstuma de mi relación – y de la vuestra – al acontecimiento de este texto que no llega a producirse nunca.

El texto siempre puede permanecer a la vez abierto, expuesto e indescifrable, sin siquiera saberlo indescifrable.

Suponed entonces que yo no sea el único que pretende conocer el código idiomático (noción ya de por sí contradictoria) de este acontecimiento: que acá o allá se comparta presumiblemente este secreto de este no-secreto. Esto no cambiaría en nada la escena.

Los cómplices morirán, no lo dudéis, y este texto puede permanecer, si es críptico y paródico (ahora bien yo os digo que lo es, de cabo a rabo, y puedo decíroslo porque no os va a servir de nada, y puedo mentir al confesarlo porque sólo se puede disimular diciendo la verdad, diciendo que se dice la verdad), indefinidamente abierto, críptico y paródico, es decir, cerrado, abierto y cerrado a la vez o alternadamente. Plegado/desplegado, un paraguas, en suma, que no llegaréis a utilizar, que podríais olvidar de pronto, como si nunca hubieseis oído hablar de él, como si estuviese situado por encima de vuestras cabezas, como si en definitiva no me hubieseis oído, puesto que no he dicho nada que hayáis podido oír.

De este paraguas uno confía siempre poder desembarazarse, sobre todo porque no ha llovido. [93]

La muerte de la que hablo no es la tragedia o la atribución referida a un sujeto al que habría que obedecer y sacar las consecuencias, por lo que a la escena que nos ocupa se refiere. No se trata de proceder de la manera: “yo soy mortal, luego, etc.” Por el contrario, la muerte – y el póstumo – sólo se enuncian a partir de la posibilidad de tal escena. Y lo mismo sucede, en cuanto a la tragedia y a la parodia, con el nacimiento.

Quizá es a esto a lo que Nietzsche llamaba el estilo, el simulacro, la mujer.

Pero parece bastante evidente, de una gaya ciencia, que por esta misma razón no ha existido nunca *el* estilo, *el* simulacro, la mujer.

Ni *la* diferencia sexual.

Para que el simulacro se produzca, hay que escribir en el intervalo entre varios estilos.

Si hay estilo, esto es lo que nos insinúa la mujer (de) Nietzsche, debe haber más de uno.

Dos espolones al menos, tal es lo convenido.

Entre ellos el abismo donde echar, aventurar, perder quizá el ancla.

[95]

P. –S. Roger Laporte me recuerda un encuentro borrascoso – hace ya más de cinco años y no puedo repetir aquí las circunstancias – en el que ambos nos opusimos, por distintas razones, a tal hermeneuta que, de paso, pretendía ridiculizar la publicación de todos los inéditos de Nietzsche: “Terminarán por publicar sus notas de lavandería y desechos del género ‘he olvidado mi paraguas’.”

Volvimos a hablar de ello, hay testigos que lo confirman.

Me aseguré, pues, de la veracidad de este relato, de la autenticidad de los “hechos” de los que, por otra parte, no tenía ninguna razón para dudar.

Sin embargo no conservo el menor recuerdo de ello. Ni siquiera hoy en día. (1.4.1973)

P. –S. II. No finjamos saber lo *que es* el olvido. ¿Se trata por tanto de cuestionar el sentido del olvido? ¿o de reconducir la cuestión del olvido a la cuestión del ser? Y el olvido de un ser ahí (por ejemplo el paraguas) ¿sería inconmensurable al olvido del ser? ¿del que sería, todo lo más, una mala *imagen*? Ciertamente.

Tenía olvidado este texto de Heidegger, extraído de *Zur Seinsfrage*, que sin embargo he leído y citado en otro lugar.

“En la fase de culminación del nihilismo parece que algo como el ‘ser de’ el ser ahí no tenga lugar, no sea nada (en el sentido del *nihil negativum*). ~~Ser~~ permanece ausente de una manera singular. Se mantiene en un retiro velado (*Verborgenheit*) que se vela a sí mismo. Ahora bien, la esencia del olvido, tal y como la experimentaban los Griegos, consiste en ese velamiento. No es, finalmente (es decir, según lo que finalmente es su esencia), nada negativo, sino, en tanto que retraimiento, es sin duda una retirada protectora que salvaguarda lo todavía Incólume. La representación corriente del olvido toma fácilmente la apariencia de la simple laguna, de la falta, de la incertidumbre. La costumbre considera que olvidar, ser olvidadi-[98]zo, es exclusivamente ‘omitir’, y que la omisión es un estado del hombre (representado por sí mismo) que se encuentra con bastante frecuencia. Seguimos estando todavía muy lejos de una determinación de la esencia del olvido. Y allí donde la esencia del olvido se nos descubre en toda su extensión, nos exponemos fácilmente al peligro de no comprender el olvido más que como un hecho humano. Así, se ha represen-

tado de mil maneras el ‘olvido del ser’ (*Seinsvergessenheit*) como si el ser, por tomar una imagen, fuera el paraguas que la distracción de un profesor de filosofía habría dejado abandonado en alguna parte (*dass, um es im Bilde zu sagen, das Sein der Schirm ist, den die Vergesslichkeit eines Philosophieprofessors irgendwo hat stehen lassen*).

“Ahora bien, el olvido no *asalta* únicamente, en tanto que es aparentemente distinto, a la esencia del ser (*das Wesen des Seins*). Es consubstancial al ser (*Sie gehört zur Sache des Seins*), y reina en tanto que Destino de su esencia (*als Geschick seines Wesens*).” (*Sobre la cuestión del ser*, trad. Germán Bleiberg. Revista de Occidente. Madrid, 1958) (17-5-1973).