Maurice Blanchot

LA CONVERSACIÓN INFINITA

Traducción de
ISIDRO HERRERA

ARENA
Libros

con negarlo para sacar de él un poder y con hacer de este poder de negar el movimiento infinito del dominio humano, parecerá que esta especie de debilidad de lo negativo y la manera en que la nada se desenmascara en el ser que no puede ser negado arruinan de golpe nuestro esfuerzo por dominar la tierra y por librarnos de la naturaleza dándole un sentido, es decir, desnaturalizándola. Esto no es más que una primera traducción de la extraña habla del abismo, que explica en parte la aflicción de Zaratustra cuando comprende que no podrá nunca superar definitivamente al hombre insuficiente, que sólo lo podrá hacer queriendo paradójicamente su retorno. Pero ¿qué significa esto, este retorno? Lo que él afirma: que la punta extrema del nihilismo está precisamente allí donde éste da media vuelta, que él es la media vuelta misma, la afirmación que, en el paso del No al Sí, lo refuta, pero no hace nada sino afirmarlo y, desde entonces, extenderlo a todas las afirmaciones posibles[1].

*

En el diálogo que, por encima de la doble celebración de su sexagésimo cumpleaños, entablaron Jünger y Heidegger, diálogo que ha tomado la forma de un tratado sobre el nihilismo, el primero había dado a pensar, desde el título mismo, «Más allá de la línea», que el franqueamiento de la zona crítica se realizaba, o que podría realizarse. Pero el segundo, con más rigor, dando al mismo título otro sentido[2], observaba de inmediato que el movimiento del nihilismo consiste en dejar indeciso, cuando se acaba, lo que significa este acabamiento: o su fin o su realización, —y lo que significa este cumplimiento: el paso a la nulidad de la nada o a la región de un nuevo sesgo del ser. Igualmente observaba que es muy peligroso describir la acción del nihilismo, pues la descripción forma ya parte de la acción; sin embargo, si pretender dar «una *buena* definición» del nihilismo es una pretensión estrafalaria, renunciar a esta tentativa es dejar el campo libre a lo que tal vez es esencial en él, su don de parodia, su negativa a confesar

1 De donde se puede concluir que el nihilismo se identificaría con la voluntad de sobrepasarlo *absolutamente*.

2 *Ueber die Linie* puede significar: «Más allá de la línea» o «Consideraciones sobre la línea» (el paralelo cero). Henri Plard tradujo el texto de Jiinger bajo el título: *Passage de la ligne* [Paso de la línea]. El texto de Heidegger fue publicado luego bajo ese otro título: *Zur Seinsfrage*.

sus orígenes, su poder de sustraerse de toda explicación decisiva. Hablamos del paso de la zona crítica, pero el hombre no es solamente alguien que pasa, que sólo tendría una relación geográfica con lo que cruza, él no se mantiene solamente en la zona, él mismo es, aunque no por sí solo ni para sí solo, esta zona y esta línea. Seamos pues circunspectos, manejemos con prudencia estas nociones provocadoras, no dejemos que hablen las palabras según la eficacia realista que han adquirido y reconduzcámoslas suavemente hacia el silencio de donde vienen. Heidegger —y ahí estaba su principal contribución al cuestionamiento de este extraño adversario— sugería que estaríamos bien inspirados si en adelante sólo escribiéramos la palabra ser y la palabra nada tachadas por una cruz de San Andrés: ~~ser~~, ~~nada~~.

Invitación que con seguridad conviene meditar, pero regresando a una reflexión muy distinta, preguntándonos si todas las interpretaciones precedentes no tienden a olvidar a Nietzsche volviéndolo a situar dentro de una tradición que él no se limita a cuestionar (impugnar no bastaría; impugnar es siempre mantenerse en el horizonte de la misma interrogación): tradición del discurso lógico —salido del *logos*—, del pensamiento como pensamiento de conjunto y del habla como relación de unidad, relación que no podría tener otra medida que la luz y la ausencia de luz.

La filosofía se estremece en Nietzsche. ¿Pero esto ocurre sólo porque él sería el último de los filósofos (cada filósofo es siempre el último)? ¿O más bien porque le reclama un lenguaje totalmente distinto, la escritura de fractura, cuya vocación sería la de suponer las «palabras» tachadas, espaciadas, puestas en cruz, dentro del movimiento que las aparta, pero también las retiene mediante este apartamiento como lugar de la diferencia, y tiene que hacer frente a una exigencia de ruptura que lo desvía constantemente de todo lo que tiene *poder* de pensar? ¿Cuál sería entonces esta exigencia si suponemos que nosotros mismos, de quienes ella dispone, podemos designarla sin interrumpirla, ni ser interrumpidos por ella?

3
Nietzsche y la escritura fragmentaria

± ± Es relativamente fácil acomodar los pensamientos de Nietzsche según una coherencia donde sus contradicciones se justifican, ya sea jerarquizándose o ya sea dialectizándose. Hay un sistema posible —virtual— donde la obra, abandonando su forma dispersa, da lugar a una

lectura continua. Discurso útil, necesario. Entonces lo comprendemos todo, sin quebrantos y sin fatigas. Es tranquilizador que semejante pensamiento, ligado al movimiento de una busca que es también la busca del devenir, pueda prestarse a una exposición de conjunto, eso nos da seguridad. Además, es una necesidad. Incluso en su oposición a la dialéctica, este pensamiento tiene que depender de la dialéctica. Incluso desprendido de un sistema unitario y empeñado en una pluralidad esencial, este pensamiento debe designar todavía un centro a partir del cual Voluntad de Poder, Superhombre, Eterno Retorno, nihilismo, perspectivismo, pensamiento trágico y tantos otros temas separados, vayan unos hacia otros y se comprendan según una interpretación única: aunque fuere precisamente como los diversos momentos de una filosofía de la interpretación.

± ± Hay dos hablas en Nietzsche. Una pertenece al discurso filosófico, el discurso coherente que él a veces desea llevar a su culminación componiendo una obra de envergadura, análoga a las grandes obras de la tradición. Los comentaristas la reconstruyen. Se pueden considerar sus textos sueltos como elementos de este conjunto. El conjunto conserva su originalidad y su poder. Se trata de esa gran filosofía en donde vuelven a encontrarse, llevadas a un alto grado de incandescencia, las afirmaciones de un pensamiento terminal. Es posible entonces preguntarse si mejora a Kant, si lo refuta, lo que le debe a Hegel, lo que no acepta de él, si es dialéctico, si es antidialéctico, si concluye la metafísica, si la reemplaza, si prolonga un modo existencial de pensar o si es esencialmente una Crítica. Todo ello, en cierta forma, pertenece a Nietzsche.

Admitámoslo. Admitamos que ese discurso continuo sea el trasfondo de sus obras divididas. Pero queda que Nietzsche no se contenta con ello. E incluso, si una parte de sus fragmentos puede ser relacionada con esa especie de discurso íntegro, es manifiesto que éste —la filosofía misma— es siempre ya superado por Nietzsche, que él lo suponga más bien que lo exponga, a fin de hablar más allá, de acuerdo con un lenguaje completamente distinto, no ya el del todo, sino el del fragmento, de la pluralidad y de la separación.

± ± Es difícil captar esta habla del fragmento sin alterla. Incluso lo que Nietzsche nos ha dicho de ella la deja intencionalmente recubierta. Sin duda, semejante forma marca su rechazo del sistema, su pasión por el inacabamiento, su pertenencia a un pensamiento que sería el de la *Versuch* y de los *Versucher*, y está ligada a la movilidad de la busca, al pensamiento viajero (el de un hombre que piensa caminando y de acuerdo con la verdad del caminar). También es verdad que esta forma parece cercana al aforismo, pues se ha convenido que en la forma aforística es donde él destaca: «*El aforismo, donde soy el primero de los maestros alemanes, es una forma de eternidad; mi ambición es decir en diez frases lo que otro dice —y no dice— en un libro.*» ¿Pero es realmente ésa su ambición, y el término «aforismo» es la medida de lo que busca? «*No estoy lo suficientemente acotado como para un sistema — ni siquiera para mi sistema.*». El aforismo es el poder que acota, que encierra. Forma que tiene forma de horizonte, su propio horizonte. Por aquí, se ve lo que aquella habla tiene también de atractivo, siempre retirada en ella misma, con algo de sombrío, de concentrado, de oscuramente violento que hace que se parezca al crimen de Sade — completamente opuesta a la máxima, aquella sentencia destinada al uso del bello mundo y pulida hasta volverse lapidaria, mientras que el aforismo es tan insociable como un guijarro [Georges Perros] (pero una piedra de origen misterioso, un grave meteoro al que, apenas ha caído, le gustaría volatilizarse). Habla única, solitaria, fragmentada pero, a título de fragmento, ya completa, entera en esa parcelación, y destellante sin remitir a nada estallado. Revelando así la exigencia de lo fragmentario que es de tal índole que la forma aforística no podría convenirle.

± ± El habla de fragmento ignora la suficiencia, no es suficiente, no se dice con miras a ella misma, no tiene como sentido su contenido. Pero tampoco se compone con los demás fragmentos para formar un pensamiento más completo, un conocimiento de conjunto. Lo fragmentario no precede al todo, sino que se dice fuera del todo y tras él. Cuando Nietzsche afirma: «*No existe nada fuera del todo*», aunque crea que nos aligera de nuestra particularidad culpable y que también recusa el juicio, la medida y la negación («*pues* no se puede *juzgar el todo, ni medirlo, ni compararlo, ni sobre todo negarlo*»), sigue sucediendo que, como la única válida, afirma de este modo la cuestión del todo y restaura la idea de totalidad. La dialéctica, el sistema, el pensamiento como pensamiento del conjunto recobran sus derechos y fundan la filosofía como discurso acabado. Pero cuando dice: «*Me parece importante que nos desembaracemos del* Todo, *de la Unidad,... es necesario desmigajar el Universo, perder el respeto al Todo*», entra entonces en el espacio de lo fragmentario, asume el riesgo de un pensamiento no garantizado ya por la unidad.

± ± El habla donde se revela la exigencia de lo fragmentario, habla no suficiente pero no por insuficiencia, no acabada (por ser ajena a la categoría de la realización), no contradice el todo. Por un lado, hay que respetar el todo y, si no decirlo, por lo menos realizarlo. Somos seres del Universo y por ello girados hacia la unidad todavía ausente. Dice Nietzsche: «*hacemos votos por sojuzgar el Universo*». Pero hay otro pensamiento y otros votos completamente diferentes — verdaderamente eso no es un voto. Todo está ahora ya como realizado, el Universo es nuestro premio, el tiempo ha concluido, hemos salido de la historia por la historia. Entonces, ¿qué queda todavía por decir, qué queda todavía por hacer?

± ± El habla fragmentaria, la de Nietzsche, ignora la contradicción. He aquí algo que es extraño. Hemos notado, siguiendo a Jaspers, que no se comprende bien a Nietzsche, que no se le hace justicia a su pensamiento si cada vez que éste afirma con certeza no se busca la afirmación opuesta con la que esta certeza está en relación. Y, en efecto, este pensamiento no deja de oponerse, sin contentarse jamás consigo mismo, sin contentarse tampoco jamás con esta oposición. Pero, aquí, hay de nuevo que distinguir. Está el trabajo crítico: la crítica de la Metafísica, representada principalmente por el idealismo cristiano, pero presente también en toda filosofía especulativa. Las afirmaciones contradictorias son un momento del trabajo crítico: Nietzsche ataca al adversario desde muchos puntos de vista a la vez, pues la pluralidad de puntos de vista es precisamente el principio que desconoce el pensamiento contrario. Sin embargo, Nietzsche no ignora que, allí donde se encuentra, está obligado a pensar, está obligado a hablar a partir del discurso que recusa: él pertenece todavía a ese discurso — como todos nosotros le pertenecemos; las contradicciones dejan entonces de ser polémicas o incluso solamente críticas; apuntan a ese mismo discurso, son expresión de su enérgico pensamiento, el cual no puede contentarse con sus propias verdades sin tentarlas, ponerlas a prueba, superarlas, y volver después sobre ellas. Así, la Voluntad de Poder puede ser unas veces un principio de explicación ontológica, que dice la esencia, el fondo de las cosas, y otras veces la exigencia de toda superación que se supera a sí misma como exigencia. Unas veces el Eterno Retorno es una verdad cosmológica, otras la expresión de una decisión ética, otras el pensamiento del ser comprendido como devenir, etc. Esas oposiciones dicen cierta verdad múltiple y la necesidad de pensar lo múltiple cuando se quiere decir la verdad de acuerdo con el valor, — pero multiplicidad que tiene todavía relación con lo Uno, que es todavía afirmación multiplicada de lo Uno.

± ± El habla de fragmento ignora las contradicciones, incluso cuando ella contradice. Dos textos fragmentarios pueden oponerse, se colocan en realidad uno después de otro, el uno sin relación con el otro, el uno relacionado con el otro por ese blanco indeterminado que no los separa, no los reúne, los lleva hasta el límite que ellos designan y que sería su sentido, si precisamente no escaparan allí, en una forma hiperbólica, de toda habla significativa. El hecho de estar planteado siempre de ese modo *en el límite* le da al fragmento dos rasgos diferentes: es habla de afirmación, que no afirma nada más que eso de más y esa demasía de una afirmación ajena a la posibilidad — y, sin embargo, de ningún modo categórica, ni fijada en una certidumbre, ni planteada en una positividad relativa o absoluta, mucho menos aún diciendo el ser de una manera privilegiada o diciéndose a partir del ser, sino más bien ya borrándose, deslizándose fuera de ella misma, deslizamiento que la reconduce hacia sí, en el murmullo neutro de la impugnación.

Allí donde la oposición no opone sino que yuxtapone, allí donde la yuxtaposición da junto lo que se sustrae de toda simultaneidad, sin no obstante sucederse, ahí se le declara a Nietzsche una experiencia no dialéctica del habla. No una manera de decir y de pensar que pretendería refutar la dialéctica o expresarse contra ella (Nietzsche no deja, si llega el caso, de saludar a Hegel o inclusive de reconocerse en él, como también de denunciar el idealismo cristiano que le arrastra), sino un habla distinta, separada del discurso, que no niega y en ese sentido no afirma, y que, sin embargo, deja que entre los fragmentos juegue, en la interrupción y la detención, lo ilimitado de la diferencia.

± ± Hay que tomar en serio la despedida dada por Nietzsche al pensamiento del Dios Uno, es decir, del dios Unidad. No se trata para él únicamente de impugnar las categorías que rigen el pensamiento occidental. No basta tampoco con concordar los contrarios antes de la síntesis que los reconciliaría, ni siquiera con dividir el mundo en una pluralidad de centros de dominio vital cuyo principio, principio todavía sintético, sería la Voluntad de Poder. Algo más audaz y que, hablando con propiedad, le atrae al dédalo del desvío antes de exaltarlo hasta el enigma del retorno, tienta aquí a Nietzsche: el pensamiento como afirmación del azar, afirmación en donde el pensamiento se relaciona necesariamente —infinitamente— consigo mismo mediante lo aleatorio (que no es lo fortuito), relación en donde él se da como pensamiento plural.

El pluralismo es uno de los rasgos decisivos de la filosofía que ha elaborado Nietzsche, pero, aquí de nuevo, está la filosofía y lo que no se contenta con la filosofía. Está el pluralismo filosófico, ciertamente muy importante, puesto que nos recuerda que el sentido es siempre varios, que hay una superabundancia de significaciones y que «*Uno siempre se equivoca*», mientras que «*la verdad comienza en dos*»: de allí la necesidad de la interpretación que no es develamiento de una única verdad oculta, incluso ambigua, sino lectura de un texto en varios sentidos y que no tiene tampoco otro sentido que el «*del proceso, el devenir*» que es la interpretación. Hay por tanto dos clases de pluralismo. Uno es filosofía de la ambigüedad, experiencia del ser múltiple. Después este otro extraño pluralismo, sin pluralidad ni unidad, que el habla de fragmento lleva consigo como la provocación del lenguaje, aquel que todavía habla incluso cuando ya todo ha sido dicho.

± ± El pensamiento del superhombre no significa en primera instancia el advenimiento del superhombre, sino que significa la desaparición de algo que se había llamado el hombre. El hombre desaparece, él es quien tiene por esencia la desaparición. De este modo sólo subsiste en la medida en que puede decirse que él no ha comenzado todavía. «*La humanidad no tiene todavía final* (kein Ziel). *Pero... si la humanidad sufre por faltarle un final, ¿no será porque todavía no hay humanidad?*» Apenas entra en su comienzo cuando ya entra en su final, cuando comienza a acabar. El hombre es siempre el hombre del ocaso, ocaso que no es degeneración, sino, por el contrario, la falta que se puede amar, que une, en la separación y la distancia, la verdad «humana» con la posibilidad de perecer. El hombre de último rango es el hombre de la permanencia, de la subsistencia, aquel que no quiere ser el último hombre.

Nietzsche habla del *hombre sintético, totalizador, justificador*. Expresiones notables. Este hombre que totaliza y que tiene por lo tanto relación con el todo, bien sea que él lo instaure, bien sea que él tenga su dominio, no es el superhombre, sino el hombre superior. El hombre superior es, en el sentido propio del término, el hombre íntegro, el hombre del todo y de la síntesis. Ahí está «*la meta que necesita la humanidad.*» Pero Nietzsche —en el *Zaratustra*— dice también: «*El hombre superior no está logrado* (missgeraten).» Él no es defectuoso por haber fracasado, ha fracasado porque ha tenido éxito: ha alcanzado su meta («*Una vez llegado a tu meta..., sobre tu cima, hombre superior, es donde tú tropezarás*»). ¿Podemos preguntarnos cuál sería, cuál es el lenguaje del hombre superior? La respuesta es fácil. Es el discurso también íntegro como él, el *logos* que dice el todo, la seriedad del habla filosófica (lo propio del hombre superior es la seriedad de la probidad y el rigor de la veracidad): habla continua, sin intermitencia y sin vacío, habla de la realización lógica que ignora el azar, el juego, la risa. Pero el hombre desaparece, no solamente el hombre fallido, sino el hombre superior, es decir, logrado, aquél en quien todo, es decir, el todo, se ha realizado. ¿Qué significa por tanto este fracaso del todo? El hecho de que el hombre desaparezca —ese hombre venidero que es el hombre del final— halla su pleno sentido, porque el que desaparece es también el hombre como todo, el ser en quien el todo en su devenir se ha hecho ser.

± ± El habla como fragmento tiene relación con el hecho de que el hombre desaparezca, hecho mucho más enigmático de lo que se piensa, puesto que el hombre es en cierta forma lo eterno o lo indestructible y, siendo indestructible, desaparece. Indestructible: desaparición. Y también esa relación es enigmática. Es posible en última instancia comprender —esto lo escuchamos incluso con una especie de evidencia— que lo que habla en el nuevo lenguaje de ruptura sólo habla por la espera, el anuncio de la desaparición indestructible. Es necesario que lo que se denomina el hombre se haya convertido en el todo del hombre y en el mundo como todo y que, al haber hecho de su verdad la verdad universal y del Universo su destino ya realizado, se empeñe, con todo lo que él es y, más todavía, con el ser mismo, en la posibilidad de perecer para que, liberada de todos los valores propios de su saber —la trascendencia, es decir, también la inmanencia, el otro mundo, es decir, también el mundo, Dios, es decir, también el hombre—, se afirme el habla del afuera: lo que se dice fuera del todo y fuera del lenguaje por cuanto que el lenguaje, lenguaje de la conciencia y de la interioridad actuante, dice el todo y el todo del lenguaje. Que el hombre desaparezca no es nada, sino sólo un desastre a nuestra medida; el pensamiento puede soportarlo. Que la idea de verdad y todos los valores posibles, la posibilidad misma de los valores, dejen de tener curso y sean arrastrados como de pasada, por un movimiento ligero, parece que uno puede acostumbrarse a ello e incluso regocijarse de ello: el pensamiento es también ese ligero movimiento que se arranca del origen. Pero ¿qué sucede con el pensamiento cuando el ser —la unidad, la identidad del ser— se ha retirado sin dar cabida a la nada, a ese demasiado fácil refugio? ¿Cuando lo Mismo ya no es el sentido último de lo Otro, y la Unidad ya no es aquello en relación con lo cual se enuncia lo múltiple? ¿Cuando la pluralidad se dice, sin

relacionarse con lo Uno? Entonces, quizá entonces, se deja presentir, no como paradoja sino como decisión, la exigencia del habla fragmentaria, esta habla que, lejos de ser única, ni siquiera se dice de lo uno y no dice lo uno en su pluralidad. Lenguaje: la afirmación misma, aquella que no se afirma ya con motivo de o con miras a la Unidad. Afirmación de la diferencia, pero sin embargo nunca diferente. Habla plural.

± ± La pluralidad del habla plural: habla intermitente, discontinua que, sin ser insignificante, no habla con motivo de su poder de representar y ni siquiera de significar. Lo que en ella habla no es la significación, la posibilidad de dar sentido o de retirar el sentido, aunque fuere un sentido múltiple. Ello nos lleva a pretender, quizá con demasiada prisa, que esa habla se designa a partir del entredós, que está como en guardia en torno a un punto de divergencia, espacio de la dis-locación que esa habla busca acotar, pero que siempre la discrimina, apartándola de ella misma, identificándola con este apartamiento, imperceptible desfase, donde siempre vuelve a sí misma, idéntica, no idéntica.

Sin embargo, incluso si esta especie de acercamiento está en parte fundado —no podemos todavía decidir acerca de ello—, nos damos cuenta perfectamente de que no basta con reemplazar continuo por discontinuo, plenitud por interrupción, conjunción por dispersión, para acercarnos a esa relación que pretendemos recibir de ese lenguaje distinto. O, más precisamente, la discontinuidad no es el simple reverso de lo continuo, o, como ocurre en la dialéctica, un momento del desarrollo coherente. La discontinuidad o la detención de la intermitencia no detiene el devenir sino que, por el contrario, lo provoca o lo llama en el enigma que le es propio. Ésta es la gran inflexión que el pensamiento realiza con Nietzsche: que el devenir no es la fluidez de una duración infinita (bergsoniana) o la movilidad de un movimiento interminable. La desmembración —el desgajamiento— de Diónisos, he ahí el primer saber, la experiencia oscura en donde el devenir se descubre en relación con lo discontinuo y como el juego de éste. Y la fragmentación del dios no es la audaz renuncia a la unidad o la unidad que sigue siendo una al pluralizarse. La fragmentación es el dios mismo, aquello que no tiene ninguna relación con un centro, que no soporta ninguna referencia originaria y que, por consiguiente, el pensamiento, pensamiento de lo mismo y de lo Uno, el de la teología, lo mismo que el de todas las formas del saber humano (o dialéctico), no podría acoger sin falsearlo.

± ± El hombre desaparece. Es una afirmación. Pero esa afirmación se desdobla inmediatamente en pregunta. ¿El hombre desaparece? Y lo que en él desaparece, la desaparición que él lleva consigo y que lo lleva, ¿libera al saber, libera al lenguaje de las formas, de las estructuras o de las finalidades que definen el espacio de nuestra cultura? En Nietzsche la respuesta se precipita con una decisión casi terrible, y también sin embargo se retiene, permanece en suspenso. Esto se traduce de muchas maneras y, en primer lugar, por una ambigüedad filosófica de expresión. Cuando, por ejemplo, él dice: el hombre es algo que debe ser superado; el hombre debe estar más allá del hombre; o bien, en una forma más chocante, el propio Zaratustra debe superarse, o más aún, habla del nihilismo vencido por el nihilismo, de lo ideal arruinado por lo ideal, es casi inevitable que esa exigencia de superación, ese uso de la contradicción y de la negación para una afirmación que mantiene lo que suprime desarrollándolo, nos vuelva a situar en el horizonte del discurso dialéctico. De ahí tendría que concluirse que Nietzsche, lejos de rebajar al hombre, lo exalta todavía más dándole por tarea su realización verdadera: el superhombre es entonces sólo un modo de ser del hombre, liberado de sí mismo con miras a sí mismo a demanda del mayor de los deseos. Es justo. El hombre como autosupresión que es sólo una autosuperación, el hombre, afirmación de su propia trascendencia, muchos textos (la mayor parte de ellos) nos autorizan a entenderlo bajo la garantía del saber filosófico todavía tradicional, y el comentarista que hegelianice a Nietzsche en este sentido no podría ser refutado.

Y, sin embargo, sabemos que Nietzsche sigue un camino completamente distinto, aunque fuere en contra de sí mismo, y que Nietzsche ha tenido siempre conciencia, hasta sufrir por ello, de una ruptura tan violenta que disloca la filosofía dentro de la filosofía. Superación, creación, exigencia creadora: podemos encantarnos con esos términos, podemos abrirnos a su promesa, pero tales términos no afirman finalmente nada más que su propio desgaste si nos retienen todavía junto a nosotros mismos, bajo el cielo de los hombres prolongado únicamente hasta el infinito. Superación quiere decir superación sin fin, y nada es tan ajeno a Nietzsche como un tal porvenir de sobreelevación continua. ¿Sería entonces el superhombre sencillamente el hombre mejorado, conducido hasta el extremo de su conocimiento y de su esencia? En verdad, ¿qué es el superhombre? No lo sabemos y Nietzsche, en sentido estricto, no lo sabe. Sabemos solamente lo que significa el pensamiento del superhombre: el hombre desaparece, afirmación que es conducida hasta sus límites cuando se desdobla en la pregunta: ¿el hombre desaparece?

± ± El habla de fragmento no es el habla en donde ya se dibujaría como punteado —en blanco— el lugar en donde el superhombre tendría sitio. Es habla de entredós. El entredós no es el mediador entre dos tiempos, el del hombre ya desaparecido —pero ¿desaparece el hombre?— y el del superhombre, aquél en quien el pasado está por venir —pero ¿viene el superhombre y por qué caminos?—. El habla de fragmento no junta a uno y a otro, más bien los separa, es, todo el tiempo en que ella habla y, al hablar, se calla, el desgarro movedizo del tiempo que mantiene, hasta el infinito a una de la otra, las dos figuras en donde gira el saber. De este modo, al señalar por una parte la ruptura, le impide al pensamiento pasar gradualmente del hombre al superhombre, es decir, pensar de acuerdo con la misma medida o incluso de acuerdo con medidas solamente diferentes, es decir, pensarse a sí mismo de acuerdo con la identidad y la unidad. Por otra parte, señala algo más que la ruptura. Si la idea de la superación —entendida sea en un sentido hegeliano, sea en un sentido nietzscheano: creación que no se conserva sino que destruye—, no podría bastarle a Nietzsche, si pensar no es solamente ultrapasar, si la afirmación del Eterno Retorno se comprende (en primer lugar) como el fracaso de la superación, ¿nos abre el habla fragmentaria a esa «perspectiva»?, ¿nos permite hablar en esa dirección? Tal vez, pero de una forma inesperada. Aquella habla no es la que anuncia *«el corro por encima de lo que era aquí, allá, y en cualquier otra parte»*; ella no es anunciadora; en sí misma, no anuncia nada, no representa nada; no es ni profética ni escatológica. Cuando ella se enuncia, todo ha sido ya anunciado, comprendida la eterna repetición de lo único, la más vasta de las afirmaciones. Su papel es más extraño. Es como si cada vez que lo extremo se dice, ella llamara al pensamiento al afuera (no más allá), señalándole por su fisura que el pensamiento ya ha salido de sí mismo, que está fuera de sí, en relación —sin relación— con un afuera de donde está excluido en la medida en que cree poder incluirlo y, cada vez, necesariamente, lo convierte verdaderamente en la inclusión en donde él se encierra. Y es todavía decir demasiado de esta habla el decir que «convoca» al pensamiento, como si ella poseyera alguna exterioridad absoluta que ella tendría por función hacer repercutir como lugar jamás situado. No dice, en relación con lo que ya ha sido dicho, nada nuevo, y si a Nietzsche le hace entender que el *Eterno Retorno* (en donde se afirma eternamente todo lo que se afirma) no podría ser la última afirmación, no es porque ella afirme algo más, es porque la repite en el modo de la fragmentación.

En ese sentido, está «conchabada» con la revelación del Eterno Retorno. El eterno retorno dice el tiempo como eterna repetición, y el habla del

fragmento repite esta repetición desalojando toda eternidad. El eterno retorno dice el ser del devenir, y la repetición lo repite como la incesante cesación del ser. El eterno retorno dice el eterno retorno de lo Mismo, y la repetición dice el desvío en donde lo otro se identifica con lo mismo para llegar a ser la no identidad de lo mismo y para que lo mismo llegue a ser a su vez, en su retorno que lo desvía, siempre distinto a sí mismo. El eterno retorno dice, habla extraña, maravillosamente escandalosa, la eterna repetición de lo único, y la repite como la repetición sin origen, el recomienzo en donde recomienza lo que sin embargo jamás ha comenzado. Y así, repitiendo hasta el infinito la repetición, la hace en cierta forma paródica, pero al mismo tiempo la sustrae a todo lo que tiene poder de repetir: a la vez porque la dice como afirmación inidentificable, irrepresentable, imposible de reconocer, y porque la arruina al restituirla, bajo las especies de un murmullo indefinido, al silencio que ella arruina a su vez haciendo que éste se escuche como el habla que, desde el más profundo pasado, desde lo más lejano del porvenir, ya ha hablado siempre como habla siempre aún por venir.

± ± Yo destacaré que la filosofía de Nietzsche pone aparte la filosofía dialéctica, menos impugnándola que repitiéndola, es decir, repitiendo los principales conceptos o momentos que ella desvía: pasa así con la idea de contradicción, la idea de superación, la idea de transvaloración, la idea de totalidad y sobre todo, la idea de circularidad, de la verdad o de la afirmación como circular.

± ± El habla del fragmento sólo es habla en último término. Esto no quiere decir que ella sólo hable al final, sino que acompaña y atraviesa, en todos los tiempos, todo saber, todo discurso, con otro lenguaje que lo interrumpe atrayéndolo, en la forma de un redoblamiento, hacia el afuera en donde habla lo ininterrumpido, el fin que no finiquita. En la estela de Nietzsche esa habla hace entonces siempre alusión al hombre que desaparece, no desapareciendo, al superhombre que viene sin venida, e inversamente, al superhombre ya desaparecido, al hombre aún no llegado: alusión que es el juego de lo oblicuo y de lo indirecto. Confiarse a ella es excluirse de toda confianza. De toda confianza: de toda desconfianza, comprendida ahí la fuerza del desafío mismo. Y cuando Nietzsche dice: *«El desierto crece»*, ella ocupa el lugar de ese desierto sin ruinas, con la única diferencia de que en ella la devastación siempre más vasta está encerrada siempre en la dispersión de los límites. Devenir de inmovilidad.

Ella se cuida mucho de desmentir que pueda parecer que le está haciendo el juego al nihilismo y que le presta, en su disconveniencia, la forma que conviene. Cuántas veces deja atrás sin embargo este poder de negación. No es que burlándolo lo desbarate. Al contrario, le deja el campo libre. Nietzsche ha reconocido —éste es el sentido de su incansable crítica platónica— que el ser era luz y ha sometido la luz del ser a la acción de la mayor sospecha[1]. Momento decisivo en la destrucción de la metafísica y, ante todo, de la ontología. La luz le da como medida al pensamiento la pura visibilidad. Pensar es desde ese momento ver claro, mantenerse en la evidencia, someterse al día que hace aparecer todas las cosas en la unidad de una forma, es hacer que se eleve el mundo bajo el cielo de luz, como la forma de las formas, siempre iluminado y juzgado por el sol que no se oculta. El sol es la sobreabundancia de claridad que da vida, y el formador que sólo retiene la vida en la particularidad de una forma. El sol es la soberana unidad de la luz, es bueno, él es el Bien, lo Uno superior que nos hace respetar como el único lugar visible del ser todo lo que está «por encima». Nietzsche no critica en un principio en la ontología más que su degeneración en metafísica, el momento en que con Platón la luz se hace idea y hace de la idea la supremacía de lo ideal. Sus primeras obras —y casi en todas sus obras hay un recuerdo de sus primeras preferencias— mantienen el valor de la forma y, frente al oscuro terror dionisiaco, la tranquila dignidad luminosa que nos protege del pavoroso abismo. Pero tal como Diónisos cuando dispersa a Apolo se convierte en el único poder sin unidad en que queda retenido todo lo divino, Nietzsche busca poco a poco liberar el pensamiento relacionándolo con lo que no se deja comprender ni como claridad ni como forma. Tal es en definitiva el papel de la Voluntad de Poder. El poderío de la voluntad no se impone en principio como poder, y no es como violencia dominadora como la fuerza se convierte en lo que hay que pensar. Pero la fuerza escapa de la luz; no es algo que solamente estaría privado de luz, la oscuridad que aspira todavía al día; es, escándalo de los escándalos, algo que se escabulle de toda referencia óptica; y, en consecuencia, aunque siempre actúe exclusivamente bajo la determinación y en los límites de una forma, siempre la forma —la disposición de una estructura— la deja escapar. Ni visible, ni invisible.

[1] Nietzsche en particular presintió que el dualismo platónico supone la experiencia especular: la de la luz, la Idea, y de su reflejo, lo sensible

± ± «¿Cómo comprender la fuerza o la debilidad en términos de claridad y oscuridad?» (Jacques Derrida). La forma deja escapar la fuerza, pero lo informe no la recibe. El caos, la indiferencia sin orillas, de donde se desvía toda mirada, ese lugar metafórico que organiza la desorganización, no le sirve de matriz. Sin relación alguna con la forma, incluso cuando ésta se refugia en la profundidad amorfa, negándose a dejarse alcanzar por la claridad y la no claridad, si la «fuerza» ejerce sobre Nietzsche un atractivo hacia el cual él también siente repulsión («*Ruborizarse por el poder*»), es porque ella interroga al pensamiento en términos que van a obligarlo a romper con su historia. ¿Cómo pensar la «fuerza»?, ¿cómo decir la «fuerza»?

La fuerza dice la diferencia. Pensar la fuerza es pensar en virtud de la diferencia. Esto se entiende en primer lugar de una manera semianalítica: quien dice la fuerza la dice siempre múltiple; si hubiera unidad de fuerza, la fuerza no se daría. Deleuze ha expresado este hecho con una sencillez decisiva: «Toda fuerza está en una relación esencial con otra fuerza. El ser de la fuerza es plural, sería absurdo pensarlo en singular.» Pero la fuerza no es solamente pluralidad. Pluralidad de fuerzas quiere decir fuerzas distantes, que se relacionan entre sí por la distancia que las pluraliza y que está en ellas como la intensidad de su diferencia. («*Desde lo alto de ese sentimiento de distancia*, dice Nietzsche, *uno se arroga el derecho de crear valores o de determinarlos*: *¿qué importa la utilidad?*») De este modo, la distancia es lo que separa las fuerzas, es también su correlación — y, de una manera todavía más característica, no solamente es lo que desde fuera las distingue sino lo que desde dentro constituye la esencia de su distinción. Dicho de otro modo: lo que las mantiene a distancia desde fuera es únicamente su intimidad, eso por lo que actúan y son afectadas, «el elemento diferencial» que es el todo de su realidad, no siendo por tanto reales dado que no tienen realidad en sí mismas, sino sólo relaciones; relación sin términos. Ahora bien, ¿qué es la Voluntad de Poder? «*Ni un ser, ni un devenir, sino un* pathos»: la pasión de la diferencia.

La intimidad de la fuerza es exterioridad. La exterioridad así afirmada no es la tranquila continuidad espacial y temporal, continuidad cuya clave nos la da la lógica del *logos* —el discurso sin *discursus*—. La exterioridad —tiempo y espacio— es siempre exterior a sí misma. No es correlativa, centro de correlaciones, sino que instituye la relación a partir de una interrupción que no une. La diferencia es la retención del afuera; el afuera es la exposición de la diferencia, diferencia y afuera designan la distancia original — el origen que es la disyunción misma y siempre disyunta ella misma. La disyunción, allí donde tiempo y espacio se juntan disyuntán-

dose, coincide con lo que no coincide, es lo no coincidente que de antemano desvía de toda unidad.

Tal como alto, bajo, noble, innoble, señor y esclavo no tienen en sí mismos sentido ni valores establecidos, sino que afirman la fuerza en su diferencia siempre positiva (ésta es una de las más seguras anotaciones de Deleuze: nunca la relación esencial de una fuerza con otra es concebida como un elemento negativo), igualmente la fuerza siempre plural parece, si no para Nietzsche sí por lo menos para el Nietzsche solicitado por la escritura fragmentaria, ser propuesta sólo para someter el pensamiento a la prueba de la diferencia, no siendo ésta derivada de la Unidad ni tampoco implicándola. Diferencia que no puede sin embargo llamarse primera, como si, por inaugurar un comienzo, remitiera, paradójicamente, a la unidad como segunda. Sino diferencia que siempre difiere y en esa forma no se da nunca en el presente de una presencia, o no se deja aprehender en la visibilidad de una forma. Difiriendo en cierta forma de diferir y, en ese redoblamiento que la sustrae a ella misma, afirmándose como la discontinuidad misma, la diferencia misma, aquella que está en juego allí donde actúa la disimetría como espacio, la discreción o distracción como tiempo, la interrupción como habla y el devenir como el campo «común» de esas otras tres relaciones de dehiscencia.

± ± Puede suponerse que si con Nietzsche el pensamiento ha tenido necesidad de la fuerza concebida como *«juego de fuerzas y ondas de fuerzas»* para pensar la pluralidad y para pensar la diferencia, a riesgo de exponerse a todos las trabas de un aparente dogmatismo, es porque tiene el presentimiento de que la diferencia es movimiento o, más exactamente, determina el tiempo y el devenir en donde ella se inscribe, tal como el Eterno Retorno hará presentir que la diferencia se experimenta como repetición y la repetición es diferencia. La diferencia no es regla intemporal, fijeza de ley. Es, como lo descubre Mallarmé poco más o menos por esa misma época, el espacio en cuanto *«se espacia y se disemina»* y el tiempo: no la homogeneidad orientada del devenir, sino el devenir cuando éste *«se escande, se intima»*, se interrumpe y, en esa interrupción no se continúa sino que se des-continúa; de donde habrá que concluir que la diferencia, juego del tiempo y del espacio, es el juego silencioso de las relaciones, *«el múltiple desprendimiento»* que rige la escritura, lo cual equivale a afirmar audazmente que la diferencia, esencialmente, escribe.

± ± *«El mundo es más profundo de lo que el día piensa.»* Con ello Nietzsche no se contenta con convocar la noche estigiana. Sospecha mucho más, interroga más profundamente. ¿Por qué, dice, esa relación entre el día, el pensamiento y el mundo? ¿Por qué lo que decimos del día, lo decimos también con confianza del pensamiento lúcido y, en esa forma, creemos tener el poder de pensar el mundo? ¿Por qué la luz y el ver nos proporcionarían todos los modos de aproximación con los que querríamos que el pensamiento —para pensar el mundo— estuviese provisto? ¿Por qué la intuición —la visión intelectual— nos es propuesta como el gran don que les faltaría a los hombres? ¿Por qué ver las esencias, las Ideas, por qué ver a Dios? Pero el mundo es más profundo. Y tal vez se responderá que cuando se habla de la luz del ser se habla metafóricamente. Pero ¿por qué, entre todas las metáforas posibles, predomina la metáfora óptica? ¿Por qué esta luz, la cual, en cuanto metáfora, se ha convertido en la fuente y el recurso de todo conocimiento y ha subordinado así todo conocimiento al ejercicio de una (primera) metáfora? ¿Por qué este imperialismo de la luz?

± ± Estas preguntas permanecen latentes en Nietzsche, a veces en suspenso, cuando construye la teoría del perspectivismo, es decir, del punto de vista, teoría que Nietzsche, es verdad, arruina, al llevarla a su término. Preguntas latentes, preguntas que están en el fondo de la crítica de la verdad, de la razón y del ser. El nihilismo es invencible todo el tiempo en que, al someter el mundo al pensamiento del ser, acojamos y busquemos la verdad a partir de la luz de su sentido, pues es quizá en la luz misma en donde él se disimula. La luz aclara; esto quiere decir que la luz se oculta, ahí reside su carácter malicioso. La luz aclara: lo que es aclarado se presenta en una presencia inmediata, que se descubre sin descubrir lo que lo la manifiesta. La luz borra sus huellas; invisible, hace visible; garantiza el conocimiento directo y asegura la presencia plena, mientras ella misma se retiene en lo indirecto y se suprime como presencia. Su engaño consistiría entonces en sustraerse en una ausencia radiante, infinitamente más oscura que ninguna oscuridad, puesto que la oscuridad propiamente suya es el acto mismo de la claridad, puesto que la obra de la luz sólo se realiza allí en donde la luz nos hace olvidar que algo como la luz está actuando (haciéndonos también olvidar, en la evidencia en que ella se conserva, todo lo que ella da por supuesto, esa relación con la unidad a la cual remite y que es su verdadero sol). La claridad: la no luz de la luz; el no ver del ver. La luz es de este modo (por lo menos) dos veces engañosa: porque nos engaña sobre ella y nos engaña dando por inmediato lo que no lo es, como simple lo que no es simple. El día es un falso día no porque hubiera un día más verdadero sino porque la verdad del día, la verdad sobre el día, está

disimulada por el día; únicamente con esta condición vemos claro: con la condición de no ver la claridad misma. Pero lo más grave —en todo caso, lo más cargado de consecuencias— sigue siendo la duplicidad con que la luz nos hace confiarnos al acto de ver como a la sencillez, y nos propone la inmediatez como el modelo del conocimiento, mientras que esa misma luz sólo actúa haciéndose, a hurtadillas, mediadora, merced a una dialéctica de ilusión en donde nos burla.

Parece como si Nietzsche pensara o, más exactamente, escribiera (cuando vuelve a la exigencia de la escritura fragmentaria) bajo una doble sospecha que le inclina a un doble rechazo: rechazo de lo inmediato, rechazo de la mediación. Que lo verdadero nos venga dado por el movimiento desarrollado del todo o en la simplicidad de una presencia manifiesta, que se despeje al final de un discurso coherente o que se afirme de entrada en un habla directa, plena y unívoca, eso verdadero que es en cierto modo inevitable, he ahí de lo que debemos intentar apartarnos, si queremos, «*nosotros, filósofos del más allá, más allá del bien y del mal, por favor*», hablar, escribir en dirección de lo desconocido. Doble ruptura, tanto más dominadora puesto que jamás puede realizarse, puesto que sólo se realiza como sospecha

± ± «*¿Y saben ustedes lo que es el 'mundo' para mí? ¿Quieren ustedes que se lo muestre en mi espejo?* » Nietzsche piensa el mundo: es su preocupación. Y cuando piensa el mundo, ya sea como «*un monstruo de fuerzas*», «*ese mundo–misterio de voluptuosidades dobles*», «*mi mundo dionisiaco*» o incluso como el juego del mundo, ese mundo que tenemos delante, el enigma que es la solución de todos los enigmas, no piensa en el ser. Al contrario — con razón o sin ella, Nietzsche piensa el mundo para liberar al pensamiento tanto de la idea del ser como de la idea del todo, de la exigencia del sentido como de la exigencia del bien: para liberar al pensamiento del pensamiento, obligándolo, no a abdicar, sino a pensar más de lo que puede pensar, otra cosa distinta de su posibilidad. O aun a hablar diciendo ese «más», esa «demasía» que precede y sigue a toda habla. Se puede criticar ese procedimiento; no se puede renunciar a lo que se anuncia en él. Para Nietzsche, ser, sentido, meta, valores, Dios, y el día y la noche y el todo y la Unidad sólo tienen validez dentro del mundo, pero el «mundo» no se puede pensar, no se puede decir como sentido, como todo: menos aún como ultramundo. El mundo es su mismo afuera: la afirmación que *desborda* todo poder de afirmar y que es, en lo incesante de la discontinuidad, el juego de su perpetuo *redoblamiento* — voluntad de poder, eterno retorno.

Nietzsche se expresa todavía de otra manera: «*El mundo: el infinito de la interpretación (el despliegue de una designación hasta el infinito).*» De ahí procede la obligación de interpretar. ¿Pero quién, entonces, interpretará? ¿El hombre? ¿Y qué clase de hombre? Nietzsche responde: «*No se tiene el derecho de preguntar por quién es el que interpreta. El interpretar mismo, forma de la voluntad de poder, es lo que tiene existencia (no como 'ser' sino como 'proceso', como 'devenir') en cuanto pasión.*»[1] Fragmento rico en enigmas. Es posible entenderlo —y esto sucede con Nietzsche— como si la filosofía tuviera que ser filosofía de la interpretación. El mundo está por interpretar, la interpretación es múltiple. Nietzsche dirá incluso que «*comprenderlo todo*» sería «*desconocer la esencia del conocimiento*», pues la totalidad no coincide con la medida de lo que hay que comprender, ni ella agota tampoco el poder de interpretar (interpretar implica que no haya término). Pero Nietzsche va todavía más lejos: «*Unsere Werte–sind in die Dinge hineinterpretier : nuestros valores son introducidos en las cosas por el movimiento que interpreta.*» ¿Estaríamos por tanto ante un subjetivismo íntegro y las cosas no tienen otro sentido que el que les da el sujeto que las interpreta según su parecer? «*No hay hecho en sí,* dice Nietzsche, *siempre debe comenzarse por introducir un sentido para que pueda haber un hecho.*» Sin embargo, en nuestro fragmento, Nietzsche destituye el «quién»[2], no autoriza ningún sujeto interpretativo, no reconoce la interpretación más que como el devenir neutro, sin sujeto y sin complemento, del interpretar mismo, el cual no es un acto sino una pasión y, a ese título, posee el «*Dasein*» un *Dasein* sin *Sein*, corrige Nietzsche de inmediato. El interpretar, el movimiento de interpretar en su neutralidad, ha ahí algo que no puede tenerse por un medio de conocimiento, el instrumento del cual dispondría el pensamiento para pensar el mundo. El mundo no es *objeto* de interpretación, tal como no le conviene a la interpretación darse un objeto, aunque fuere ilimitado, del cual ella se distinguiría. El mundo: el infinito del interpretar — o incluso, interpretar: el infinito: el mundo. Esos tres términos sólo pueden ser dados en una yuxtaposición que no los confunde, no los distingue, no los pone en relación y. así, responde a la exigencia de la escritura fragmentaria.

---

[1] En otra parte dice: «*La voluntad de poder interpreta*», pero la Voluntad de Poder no podría ser sujeto.

[2] «*¿Habrá por añadidura que dar por supuesto al intérprete detrás de la interpretación? Eso es ya poesía, hipótesis.*»

disimulada por el día; únicamente con esta condición vemos claro: con la condición de no ver la claridad misma. Pero lo más grave —en todo caso, lo más cargado de consecuencias— sigue siendo la duplicidad con que la luz nos hace confiarnos al acto de ver como a la sencillez, y nos propone la inmediatez como el modelo del conocimiento, mientras que esa misma luz sólo actúa haciéndose, a hurtadillas, mediadora, merced a una dialéctica de ilusión en donde nos burla.

Parece como si Nietzsche pensara o, más exactamente, escribiera (cuando vuelve a la exigencia de la escritura fragmentaria) bajo una doble sospecha que le inclina a un doble rechazo: rechazo de lo inmediato, rechazo de la mediación. Que lo verdadero nos venga dado por el movimiento desarrollado del todo o en la simplicidad de una presencia manifiesta, que se despeje al final de un discurso coherente o que se afirme de entrada en un habla directa, plena y unívoca, eso verdadero que es en cierto modo inevitable, he ahí de lo que debemos intentar apartarnos, si queremos, «*nosotros, filósofos del más allá, más allá del bien y del mal, por favor*», hablar, escribir en dirección de lo desconocido. Doble ruptura, tanto más dominadora puesto que jamás puede realizarse, puesto que sólo se realiza como sospecha

± ± «*¿Y saben ustedes lo que es el 'mundo' para mí? ¿Quieren ustedes que se lo muestre en mi espejo?* » Nietzsche piensa el mundo: es su preocupación. Y cuando piensa el mundo, ya sea como «*un monstruo de fuerzas*», «*ese mundo–misterio de voluptuosidades dobles*», «*mi mundo dionisiaco*» o incluso como el juego del mundo, ese mundo que tenemos delante, el enigma que es la solución de todos los enigmas, no piensa en el ser. Al contrario — con razón o sin ella, Nietzsche piensa el mundo para liberar al pensamiento tanto de la idea del ser como de la idea del todo, de la exigencia del sentido como de la exigencia del bien: para liberar al pensamiento del pensamiento, obligándolo, no a abdicar, sino a pensar más de lo que puede pensar, otra cosa distinta de su posibilidad. O aun a hablar diciendo ese «más», esa «demasía» que precede y sigue a toda habla. Se puede criticar ese procedimiento; no se puede renunciar a lo que se anuncia en él. Para Nietzsche, ser, sentido, meta, valores, Dios, y el día y la noche y el todo y la Unidad sólo tienen validez dentro del mundo, pero el «mundo» no se puede pensar, no se puede decir como sentido, como todo: menos aún como ultramundo. El mundo es su mismo afuera: la afirmación que *desborda* todo poder de afirmar y que es, en lo incesante de la discontinuidad, el juego de su perpetuo *redoblamiento* — voluntad de poder, eterno retorno.

Nietzsche se expresa todavía de otra manera: «*El mundo: el infinito de la interpretación (el despliegue de una designación hasta el infinito).*» De ahí procede la obligación de interpretar. ¿Pero quién, entonces, interpretará? ¿El hombre? ¿Y qué clase de hombre? Nietzsche responde: «*No se tiene el derecho de preguntar por quién es el que interpreta. El interpretar mismo, forma de la voluntad de poder, es lo que tiene existencia (no como 'ser' sino como 'proceso', como 'devenir') en cuanto pasión.*»[1] Fragmento rico en enigmas. Es posible entenderlo —y esto sucede con Nietzsche— como si la filosofía tuviera que ser filosofía de la interpretación. El mundo está por interpretar, la interpretación es múltiple. Nietzsche dirá incluso que «*comprenderlo todo*» sería «*desconocer la esencia del conocimiento*», pues la totalidad no coincide con la medida de lo que hay que comprender, ni ella agota tampoco el poder de interpretar (interpretar implica que no haya término). Pero Nietzsche va todavía más lejos: «*Unsere Werte–sind in die Dinge hineinterpretier : nuestros valores son introducidos en las cosas por el movimiento que interpreta.*» ¿Estaríamos por tanto ante un subjetivismo íntegro y las cosas no tienen otro sentido que el que les da el sujeto que las interpreta según su parecer? «*No hay hecho en sí,* dice Nietzsche, *siempre debe comenzarse por introducir un sentido para que pueda haber un hecho.*» Sin embargo, en nuestro fragmento, Nietzsche destituye el «quién»[2], no autoriza ningún sujeto interpretativo, no reconoce la interpretación más que como el devenir neutro, sin sujeto y sin complemento, del interpretar mismo, el cual no es un acto sino una pasión y, a ese título, posee el «*Dasein*» un *Dasein* sin *Sein*, corrige Nietzsche de inmediato. El interpretar, el movimiento de interpretar en su neutralidad, ha ahí algo que no puede tenerse por un medio de conocimiento, el instrumento del cual dispondría el pensamiento para pensar el mundo. El mundo no es *objeto* de interpretación, tal como no le conviene a la interpretación darse un objeto, aunque fuere ilimitado, del cual ella se distinguiría. El mundo: el infinito del interpretar — o incluso, interpretar: el infinito: el mundo. Esos tres términos sólo pueden ser dados en una yuxtaposición que no los confunde, no los distingue, no los pone en relación y. así, responde a la exigencia de la escritura fragmentaria.

---

[1] En otra parte dice: «*La voluntad de poder interpreta*», pero la Voluntad de Poder no podría ser sujeto.

[2] «*¿Habrá por añadidura que dar por supuesto al intérprete detrás de la interpretación? Eso es ya poesía, hipótesis.*»

disimulada por el día; únicamente con esta condición vemos claro: con la condición de no ver la claridad misma. Pero lo más grave —en todo caso, lo más cargado de consecuencias— sigue siendo la duplicidad con que la luz nos hace confiarnos al acto de ver como a la sencillez, y nos propone la inmediatez como el modelo del conocimiento, mientras que esa misma luz sólo actúa haciéndose, a hurtadillas, mediadora, merced a una dialéctica de ilusión en donde nos burla.

Parece como si Nietzsche pensara o, más exactamente, escribiera (cuando vuelve a la exigencia de la escritura fragmentaria) bajo una doble sospecha que le inclina a un doble rechazo: rechazo de lo inmediato, rechazo de la mediación. Que lo verdadero nos venga dado por el movimiento desarrollado del todo o en la simplicidad de una presencia manifiesta, que se despeje al final de un discurso coherente o que se afirme de entrada en un habla directa, plena y unívoca, eso verdadero que es en cierto modo inevitable, he ahí de lo que debemos intentar apartarnos, si queremos, «*nosotros, filósofos del más allá, más allá del bien y del mal, por favor*», hablar, escribir en dirección de lo desconocido. Doble ruptura, tanto más dominadora puesto que jamás puede realizarse, puesto que sólo se realiza como sospecha

± ± «*¿Y saben ustedes lo que es el 'mundo' para mí? ¿Quieren ustedes que se lo muestre en mi espejo?* » Nietzsche piensa el mundo: es su preocupación. Y cuando piensa el mundo, ya sea como «*un monstruo de fuerzas*», «*ese mundo–misterio de voluptuosidades dobles*», «*mi mundo dionisiaco*» o incluso como el juego del mundo, ese mundo que tenemos delante, el enigma que es la solución de todos los enigmas, no piensa en el ser. Al contrario — con razón o sin ella, Nietzsche piensa el mundo para liberar al pensamiento tanto de la idea del ser como de la idea del todo, de la exigencia del sentido como de la exigencia del bien: para liberar al pensamiento del pensamiento, obligándolo, no a abdicar, sino a pensar más de lo que puede pensar, otra cosa distinta de su posibilidad. O aun a hablar diciendo ese «más», esa «demasía» que precede y sigue a toda habla. Se puede criticar ese procedimiento; no se puede renunciar a lo que se anuncia en él. Para Nietzsche, ser, sentido, meta, valores, Dios, y el día y la noche y el todo y la Unidad sólo tienen validez dentro del mundo, pero el «mundo» no se puede pensar, no se puede decir como sentido, como todo: menos aún como ultramundo. El mundo es su mismo afuera: la afirmación que *desborda* todo poder de afirmar y que es, en lo incesante de la discontinuidad, el juego de su perpetuo *redoblamiento* — voluntad de poder, eterno retorno.

Nietzsche se expresa todavía de otra manera: «*El mundo: el infinito de la interpretación (el despliegue de una designación hasta el infinito).*» De ahí procede la obligación de interpretar. ¿Pero quién, entonces, interpretará? ¿El hombre? ¿Y qué clase de hombre? Nietzsche responde: «*No se tiene el derecho de preguntar por quién es el que interpreta. El interpretar mismo, forma de la voluntad de poder, es lo que tiene existencia (no como 'ser' sino como 'proceso', como 'devenir') en cuanto pasión.*»[1] Fragmento rico en enigmas. Es posible entenderlo —y esto sucede con Nietzsche— como si la filosofía tuviera que ser filosofía de la interpretación. El mundo está por interpretar, la interpretación es múltiple. Nietzsche dirá incluso que «*comprenderlo todo*» sería «*desconocer la esencia del conocimiento*», pues la totalidad no coincide con la medida de lo que hay que comprender, ni ella agota tampoco el poder de interpretar (interpretar implica que no haya término). Pero Nietzsche va todavía más lejos: «*Unsere Werte–sind in die Dinge hineinterpretier : nuestros valores son introducidos en las cosas por el movimiento que interpreta.*» ¿Estaríamos por tanto ante un subjetivismo íntegro y las cosas no tienen otro sentido que el que les da el sujeto que las interpreta según su parecer? «*No hay hecho en sí,* dice Nietzsche, *siempre debe comenzarse por introducir un sentido para que pueda haber un hecho.*» Sin embargo, en nuestro fragmento, Nietzsche destituye el «quién»[2], no autoriza ningún sujeto interpretativo, no reconoce la interpretación más que como el devenir neutro, sin sujeto y sin complemento, del interpretar mismo, el cual no es un acto sino una pasión y, a ese título, posee el «*Dasein*» un *Dasein* sin *Sein*, corrige Nietzsche de inmediato. El interpretar, el movimiento de interpretar en su neutralidad, ha ahí algo que no puede tenerse por un medio de conocimiento, el instrumento del cual dispondría el pensamiento para pensar el mundo. El mundo no es *objeto* de interpretación, tal como no le conviene a la interpretación darse un objeto, aunque fuere ilimitado, del cual ella se distinguiría. El mundo: el infinito del interpretar — o incluso, interpretar: el infinito: el mundo. Esos tres términos sólo pueden ser dados en una yuxtaposición que no los confunde, no los distingue, no los pone en relación y. así, responde a la exigencia de la escritura fragmentaria.

---

[1] En otra parte dice: «*La voluntad de poder interpreta*», pero la Voluntad de Poder no podría ser sujeto.

[2] «*¿Habrá por añadidura que dar por supuesto al intérprete detrás de la interpretación? Eso es ya poesía, hipótesis.*»

± ± «*Nosotros, filósofos del más allá..., que somos en realidad, intérpretes y augures maliciosos; a quienesnos ha sido dado estar colocados, como espectadores de las cosas europeas, ante un texto misterioso y aún no descifrado...* » Se puede comprender que el mundo es un texto y que se trata solamente de llevar su exégesis a buen término, con el objeto de que revele su sentido justo: trabajo de una probidad filológica. ¿Pero escrito por quién? ¿E interpretado en relación con qué significación previa? El mundo no tiene sentido, el sentido es interior al mundo; el mundo: el afuera del sentido y del no sentido. Aquí, puesto que se trata de un acontecimiento interior a la historia —las cosas europeas—, aceptamos que ostente una especie de verdad. Pero ¿se trata del «mundo»? ¿Y si se trata de la interpretación — del movimiento neutro del interpretar, el cual no tiene ni objeto ni sujeto, del infinito de un movimiento que no se relaciona con nada más que consigo mismo (y esto es todavía mucho decir, pues es un movimiento sin identidad), que en todo caso no tiene nada que lo preceda con lo que relacionarse y ningún término capaz de determinarlo? ¿El interpretar, ser sin ser, pasión y devenir de la diferencia? El texto entonces bien merece ser calificado de misterioso: no quiere esto decir que contendría un misterio como si fuera su sentido, sino que, si él es un nuevo nombre para el mundo —ese mundo, enigma, solución de todos los enigmas—, si él es la diferencia que está en juego en el movimiento de interpretar y como lo que, en éste, lleva siempre a diferir, a repetir difiriendo, si, en fin, en el infinito de su dispersión (en eso Diónisos), en el juego de su fragmentación y, para ser más exactos, en el desbordamiento de lo que lo sustrae, afirma ese más de la afirmación que no se mantiene bajo la exigencia de una claridad, ni se da en la forma de una forma, entonces ese texto que ciertamente no ha sido aún escrito, tal como el mundo no ha sido producido de una vez por todas, ese texto, sin separarse del movimiento de escribir en su neutralidad, nos da la escritura o, más bien, por él la escritura se da como aquello que al alejar el pensamiento de todo visible y todo invisible, puede liberarla de la primacía de la significación, entendida como luz o retraimiento de luz, y quizá liberarla de la exigencia de la Unidad, es decir, de la primacía de toda primacía, puesto que la escritura es diferencia, puesto que la diferencia escribe.

± ± Al pensar el mundo, Nietzsche lo piensa como un texto. ¿Es una metáfora? Es una metáfora. Al pensar el mundo a esa profundidad que el día no alcanza, introduce una metáfora que parece restaurar el día en sus derechos; pues, ¿qué es un texto? Un conjunto de fenómenos que se man-

tienen bajo la vista, ¿y qué es escribir sino dar a ver, hacer aparecer, conducir a la superficie? Nietzsche no tiene buena opinión del lenguaje. «*El lenguaje está fundamentado sobre los prejuicios más ingenuos. Si nuestra lectura, al leer las cosas, descubre problemas, desarmonías, es porque* pensamos *en la forma del lenguaje — y desde ese momento ponemos nuestra fe en 'la eterna verdad' de la 'razón' (por ejemplo: sujeto, predicado, etc.). Dejamos de pensar desde el momento en que queremos no pensar bajo la pauta del lenguaje.*» Dejemos de lado la objeción según la cual es todavía en forma de lenguaje como Nietzsche denuncia el lenguaje. No respondamos tampoco designando en el habla, potencia de falsificación, esa buena voluntad de ilusión que sería propia del arte. La primera objeción nos arroja a la dialéctica; la segunda nos remite a Apolo que, estando durante tanto tiempo dispersado en Dionisos, no podría ampararnos e impedir que perezcamos si chocamos alguna vez con lo verdadero. («*Tenemos el arte para que la verdad no nos haga perecer.*» Palabras que serían la más despectivas que puedan pronunciarse nunca sobre el arte si no se invirtieran inmediatamente para decir: Pero ¿tenemos nosotros el arte? ¿Y tenemos nosotros la verdad, aunque fuere a cambio de perecer? ¿Y es que, al morir, perecemos? «*Pero el arte es de una seriedad terrible.*»)

El mundo: un texto; el mundo: «*juego divino más allá del Bien y del Mal*». Pero el mundo no está significado en el texto; el texto no hace el mundo visible, legible y aprehensible en la articulación móvil de las formas. El escribir no remite a ese texto absoluto que nosotros tendríamos que reconstruir a partir de fragmentos, en las lagunas de la escritura. No es tampoco a través de las fallas de lo que se escribe, en los intersticios así delimitados, en las pausas así dispuestas, por los silencios así reservados, como el mundo, eso que siempre desborda el mundo, se testimonia en la infinita plenitud de una afirmación muda. Pues es entonces, so pena de caer en complicidad con un misticismo ingenuo e indigente, cuando sería necesario reír y retirarse diciendo en esa risa: *Mundus est fabula*. En *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche precisa su sospecha sobre el lenguaje; es la misma sospecha que abriga sobre el ser y sobre la unidad. El lenguaje implica una metafísica, *la* metafísica. Cada vez que hablamos, nos ligamos al ser, decimos, aunque fuere por un sobreentendido, el ser, y cuanto más brillante es nuestra habla, más brilla con la luz del ser. «*En efecto, nada tiene hasta ahora una fuerza de persuasión más ingenua que el error del ser... pues él está en cada palabra, en cada frase que pronunciamos.*» Y Nietzsche agrega, con una profundidad que no ha dejado de sorprendernos: «*Temo que no nos desembarazaremos nunca de Dios, mientras sigamos creyendo en la gramática.*» Sin embargo, ello ocurre «*hasta ahora*». Teniendo en cuenta esta restricción, ¿debemos concluir que estamos en un punto de inflexión —ese

punto de inflexión de la necesidad— donde, en el sitio de nuestro lenguaje, por el juego de su diferencia hasta ahora replegada en la sencillez de una visión e igualada en la luz de una significación, se despejaría otra clase de exteriorización, la cual, en ese hiato abierto en ella, en la disyunción que es su lugar, dejarían de habitar esos huéspedes insólitos por demasiado habituados y poco aseguradores por demasiado seguros, enmascarados pero cambiando sin cesar sus máscaras: la divinidad en forma de *logos*, el nihilismo como razón?

El mundo, el texto sin pretexto, el entrelazado sin trama y sin textura. Si el mundo de Nietzsche no se nos entrega en un libro y, menos aún, en ese libro que le fue impuesto por el engreimiento de la cultura bajo el título de *La voluntad de poder*, es porque él nos llama fuera de ese lenguaje que es la metáfora de una metafísica, habla donde el ser está presente en la luz doble de una representación. De ello no se desprende que ese mundo sea indecible, ni que pueda expresarse en una manera de decir. Él sólo nos advierte que, si estamos seguros de no tenerlo jamás en un habla ni fuera de ella, el único destino que conviene es que el lenguaje, en perpetua prosecución, en perpetua ruptura, y sin conocer otro sentido que esta prosecución y esta ruptura, ya se calle o ya hable, juego siempre jugado, siempre desbaratado, persista indefinidamente sin preocuparse por tener algo —el mundo— que decir, ni alguien —el hombre con la estatura del superhombre— para decirlo. Como si no tuviera otra oportunidad de hablar del «mundo» más que hablándose según la exigencia que le es propia y que es la de hablar sin cesar y, según esta exigencia que es la de la diferencia, difiriendo siempre de hablar. ¿El mundo? ¿Un texto? El mundo remite el texto al texto, tal como el texto remite el mundo *a la afirmación* del mundo. El texto: seguramente una metáfora, pero que, si él no pretende seguir siendo la metáfora del ser, no es tampoco la metáfora de un mundo liberado del ser: metáfora todo lo más de su propia metáfora.

± ± Esta prosecución que es ruptura, esta ruptura que no interrumpe, esta perpetuidad de una y de otra, de una interrupción sin detención, de una prosecución sin alcance, ni progreso de un tiempo, ni inmovilidad de un presente, perpetuidad que no perpetúa nada, no dura nada, no cesa nunca, retorno y rodeo de un tractivo sin atracción: ¿es eso el mundo?, ¿es eso el lenguaje?, ¿el mundo que no se dice?, ¿el lenguaje que no tiene mundo que decir? ¿El mundo? ¿Un texto?

± ± Añicos, fragmentos, azar, enigma; Nietzsche piensa esas palabras juntas, particularmente en el *Zaratustra*. Su tentación es entonces doble. Por una parte, siente una especie de dolor, errante entre los hombres, por verlos sólo bajo la forma de cascotes, siempre troceados, esparcidos, como en una masacre o una carnicería; se propone entonces, mediante el esfuerzo del acto poético, llevar juntos e inclusive conducir hasta la unidad — la unidad del porvenir— esos tumultos, parcelaciones y azares del hombre: éste será el trabajo del todo, la realización de lo íntegro. «*Und das ist mein Dichten und Trachten, dass ich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruchstrück ist und Rätsel und grauser Zufall: Y todo el denso designio de mi acto poético es conducir poéticamente a la unidad llevando junto lo que es sólo fragmento, enigma, horroroso azar.*» Pero su *Dichten*, su decisión poética, tiene también una dirección completamente distinta. Redentor del azar: tal es el nombre que reivindica. ¿Qué significa esto? Salvar el azar no quiere decir hacerlo entrar en la serie de las condiciones; eso no sería salvarlo, sino perderlo. Salvar el azar es conservarlo a salvo de todo lo que le impediría afirmarse como el azar espantoso, eso que la tirada de los dados no podría abolir. E igualmente, descifrar (interpretar) el enigma ¿sería simplemente hacer pasar lo desconocido a lo conocido, o todo lo contrario, quererlo como enigma en la misma habla que lo elucida, es decir, abrirlo, más allá de la claridad del sentido, a ese otro lenguaje no regido por la luz ni oscurecido por la ausencia de luz? Según esto, los añicos, los fragmentos no deben aparecer como momentos de un discurso todavía incompleto, sino como ese lenguaje, escritura de fractura, por el cual el azar, en el ámbito de la afirmación, sigue siendo aleatorio y el enigma se libera de la intimidad de su secreto para, al escribirse, exponerse como el enigma mismo que mantiene la escritura, dado que ésta lo recupera siempre en la neutralidad de su propio enigma.

± ± Cuando Nietzsche escribe: «*Y mi mirada por mucho que huya del 'hogaño' al 'antaño' siempre encuentra lo mismo: despojos, fragmentos, azares horribles —pero en ninguna parte hombres*», nos obliga a interrogarnos de nuevo, no sin espanto: ¿es que habría incompatibilidad entre la verdad del fragmento y la presencia de los hombres? Allí donde hay hombres, ¿está prohibido mantener la afirmación del azar, la escritura sin discurso, el juego de lo desconocido? ¿Qué significa, si es que la hay, esta incompatibilidad? Por una parte, el mundo, presencia, transparencia humanas; por otra, la exigencia que hace que tiemble la tierra, «*cuando retumban, creadoras y nuevas, las palabras y los dioses lanzan los dados*». O para ser más precisos, ¿deben los hombres en cierto modo desaparecer para

comunicar? Pregunta solamente planteada y que, en esa forma, no está ni siquiera todavía planteada como pregunta. Con mucha más razón si se la continúa así: — el Universo (lo que está girado hacia el Uno), el Cosmos (con la presunción de un tiempo físico orientado, continuo, homogéneo, aunque irreversible y evidentemente universal e incluso suprauniversal), lejos de reducir al hombre con su sublime majestad a esa nada que espantaba a Pascal, ¿no serían la salvaguarda y la verdad de la *presencia* humana? ¿Y esto no por el hecho de que, al concebirlo así, los hombres construyeran todavía el cosmos de acuerdo con una razón que sería únicamente suya, sino porque sólo hay realmente cosmos, el Universo, el todo, por la sumisión a la luz que representa la realidad humana, cuando ella es *presencia* — mientras que allí donde «conocer», escribir, quizá hablar, advienen, se trata de un «tiempo» absolutamente distinto y de una ausencia tal que la diferencia que la rige perturba, desconcierta, descentra la realidad misma del Universo, el Universo como objeto real del pensamiento? Dicho de otro modo, no habría solamente incompatibilidad entre el hombre y el poder de comunicar que es su exigencia más propia, sino entre el Universo —sustituto de un Dios y garantía de la presencia humana— y el habla sin huellas a donde la escritura sin embargo nos convoca y nos convoca en cuanto hombres[1].

± ± Interpretar: el infinito: el mundo. ¿El mundo? ¿Un texto? El texto: el movimiento de escribir en su neutralidad. Cuando, al plantear esos términos, los planteamos con el cuidado de mantenerlos fuera de sí mismos sin, no obstante, hacerlos salir de sí, no ignoramos que pertenecen todavía al discurso preliminar que ha permitido, en cierto momento, adelantarlos. Arrojados delante, esos términos no se separan todavía del conjunto. Lo prolongan mediante la ruptura: dicen esta prosecución-ruptura en virtud de la cual, movimiento disjunto, ellos se dicen. Aislados como por discreción, pero por una discreción ya indiscreta (demasiado marcada); se suceden, y lo hacen en tal forma que esta sucesión no es una sucesión, puesto que, al no tener ninguna otra relación que un signo de puntuación, signo de espacio, por el cual el espacio se indica como tiempo de indicación, se disponen también, y como en forma previa, en una simultaneidad reversible-irreversible; sucediéndose pero dados juntos; dados juntos, pero aparte, sin constituir un conjunto; intercambiándose según una reciprocidad que los iguala, según una irreciprocidad lista

[1] Recordemos esta indicación de Nietzsche: « *...hay que desmigajar el universo*».

siempre a invertirse: llevando así a la vez y rechazando siempre tanto las maneras del devenir como todas las posiciones de la pluralidad espacial. Lo que pasa es que aquellos términos se escriben: que, aquí, designados por la escritura, designan esta escritura explícita e implícitamente, al venir de ella que viene de ellos, retornando a ella del mismo modo que se desvían de ella mediante esa diferencia que siempre escribe.

± ± Palabras yuxtapuestas, pero cuya distribución se confía a signos que son modos del espacio y que convierten el espacio en un juego de relaciones donde el tiempo está en juego; se los llama signos de puntuación. Comprendemos que no están allí para reemplazar frases de las que ellos tomarían silenciosamente un sentido. (Tal vez, sin embargo, se los podría comparar con el misterioso *sive* de Spinoza: *deus sive natura, causa sive ratio, intelligere sive agere*, por el cual se inaugura una articulación y un modo nuevos, especialmente en relación con Descartes, incluso si parece haber sido tomado de él.) El hecho de que sean más indecisos, es decir, más ambiguos, no es lo importante. Su valor no es un valor de representación. No son figura de nada, excepto del vacío que animan sin declararlo. Lo que ellos retienen con su acento es, en efecto, el vacío de la diferencia, impidiéndole a ésta, sin darle forma, perderse en la indeterminación. Por un lado, su papel es de impulso; por el otro (y es lo mismo), de suspenso, pero la pausa instituida por ellos tiene como carácter notable el no poner los términos cuyo paso aseguran o detienen, pero tampoco deponerlos: como si la alternativa de lo positivo y de lo negativo, la obligación de comenzar por afirmar el ser, cuando se quiere negarlo, estuvieran aquí, por fin, enigmáticamente rotas. Signos que, entiéndase bien, no tienen ningún valor mágico. Todo su galardón (aunque estuvieran suprimidos o no inventados todavía, y en cierto modo desaparezcan siempre en lo accesorio o el accidente de una grafía) procede de la discontinuidad —la ausencia infigurable y sin fundamento—, cuyo poder no llevan sino más bien soportan, allí donde la laguna se hace cesura, después cadencia y quizá conjunción. Articular el vacío mediante el vacío, estructurarlo en cuanto vacío extrayendo de él la extraña irregularidad que siempre lo especifica desde el principio como vacío, por esa vía es por la que los signos de espacio —puntuación, acento, separación, ritmo (configuración)—, preliminares de cualquier escritura, le hacen el juego a la diferencia y están comprometidos en su juego. No quiere esto decir que esos signos sirvan para traducir el vacío o para hacerlo visible, a la manera de una notación musical: al contrario, lejos de retener lo escrito en el ámbito de las trazas o huellas que deja o de las

formas que concretiza, su propiedad es indicar en ello la desgarradura, la ruptura incisiva (el trazado invisible de un trazo) por la cual el adentro retorna eternamente al afuera, mientras queda ahí designado el poder de dar sentido, y algo así como su origen, el apartamiento que siempre lo aparta de él.

± ± Diferencia: la no identidad de lo mismo, el movimiento de distancia, lo que lleva consigo desllevando, el devenir de interrupción. La diferencia lleva en su prefijo el desvío en donde todo poder de dar sentido busca su origen en el apartamiento que lo aparta de él. El «diferir» de la diferencia es llevado consigo por la escritura, pero nunca queda inscrito por ella, exigiendo, de ésta, por el contrario, que, en último término, no se inscriba, que, siendo devenir sin inscripción, describa un vacío de irregularidad que ninguna traza estabiliza (informa) y que, trazado sin traza, sólo esté circunscrita por la borradura incesante de lo que la determina.

Diferencia: ella sólo puede ser diferencia de habla, diferencia hablante, que permite hablar, pero sin venir ella misma, directamente, al lenguaje — o viniendo a él, y remitiéndonos entonces a la extrañeza del neutro en su desvío, aquello que no se deja neutralizar. Habla que siempre de antemano, en su diferencia, se destina a la exigencia escrita. Escribir: trazo sin traza, escritura sin trascripción. El trazo de escritura no será entonces nunca la sencillez de un trazo capaz de trazarse confundiéndose con su traza, sino la divergencia a partir de la cual comienza sin comienzo la prosecución-ruptura. ¿El mundo? ¿Un texto?

Estas páginas están escritas al margen de los libros de Michel Foucault, Giles Deleuze, Eugen Fink y Jean Granier (*Las palabras y las cosas, Nietzsche y la filosofía, La filosofía de Nietzsche, El juego como símbolo del mundo, El problema de la verdad en la filosofía de Nietzsche*), y de varios ensayos de Jacques Derrida, reunidos en el libro: *La escritura y la diferencia*.

VII

Reflexiones sobre el infierno

1

Es posible reflexionar sobre esta situación. Sucede que alguien esté muy cerca de nosotros, cerca no: las murallas han caído; a veces, siempre muy cerca, pero sin relación, las murallas han caído, las que separan, las que sirven también para transmitir las señales, el lenguaje de las prisiones. Hay entonces que levantar una pared, pedir un poco de indiferencia, esta tranquila distancia con la que se equilibran las vidas. Deseo ingenuo que se forma después de haberse realizado. Pero, de tal sorprendente cercanía conservamos la impresión de que ha habido un breve momento de suerte, merced al favor, no de la mirada que ha podido intercambiarse, sino como de un movimiento que nos habría precedido a ambos, justo antes del encuentro, parece que en ese instante *él* era verdaderamente nuestro camarada en un espacio infinito e infinitamente desierto donde, por un maravilloso azar, él había precisamente surgido a nuestro lado; eso era así, ello iba a ser así, eso era inexplicable, seguro y maravilloso. Pero ¿quién era *él*? ¿Quizá solamente el desierto?, ¿el desierto convertido en nuestro compañero? Eso sigue siendo maravilloso, maravillosamente desolado, y más tarde de nuevo el camarada desapareció, no hay más que desierto, pero éste, en su seca verdad y su árida presencia, nos es de repente próximo, familiar, amigo. Proximidad que al mismo tiempo nos dice: *«el desierto crece»*.