

Oír a Nietzsche – la mujer

*...el pensar ha de ser aprendido como ha de ser
aprendido el bailar, como una especie de baile.*

F. Nietzsche

*...porque es de un cambio de estilo, lo decía Nietzsche,
de lo que tenemos necesidad... y si hay estilo,
Nietzsche nos lo recordó, debe ser plural.*

J. Derrida

Abstract. *Based on some texts by Nietzsche –mainly Beyond Good and Evil and Ecce homo– and some by Jacques Derrida –especially Spurs and “Otobiographies”– this paper explores several relationships between autobiography, women, style, and what, for Nietzsche, had to be the philosophy of the future.*

Resumen. *A partir de algunos textos de Nietzsche –principalmente Más allá del bien y del mal y Ecce homo– y otros tantos de Jacques Derrida –especialmente Espolones y “Otobiografías”– el artículo explora algunas relaciones entre la autobiografía, la mujer, el estilo y lo que para Nietzsche debía ser la filosofía del porvenir.*

Espolón¹

Tras citar una carta de Nietzsche de 1872, en la cual él mismo se describe como el filólogo más chocante de su tiempo y afirma que eso hace de la tarea de quienes quisieran aliársele “un

verdadero prodigio de temeridad”², Jacques Derrida empieza su texto *Espolones* con estas palabras: “El título propuesto para esta sesión habrá sido *la cuestión del estilo*.” (Esp. 25) Y sin embargo, dice a continuación, “la mujer será mi tema”.

En rigor, claro, se trata de Nietzsche, de él y de lo que podría, quizá ya hoy o muy pronto, implicar su nombre. Lo dice el subtítulo: *Los estilos de Nietzsche*. “Estilos”, “Nietzsche” y “mujer” quedan así, de entrada, vinculados. El problema del texto es justamente ese vínculo improbable; y lo que, en primer lugar, no hay que pasar por alto es el plural: se habla de *estilos*. Cuando se piense en Nietzsche no habrá de pensarse en un estilo... Pero el punto, el espolón precisamente, es que quizá tampoco la mujer tenga un único estilo. O al menos cierta mujer, si es que ya por decir *la* mujer no traicionamos metafísicamente los estilos de Nietzsche.

Diremos, pues, que la mujer no tiene un estilo. No, al menos, uno solo: si tuviera solo uno, por más punzante o penetrante que pareciera ser, no sería del todo estilo.

Tener un solo estilo es no tener estilo.

No habrá que olvidarlo: es algo así lo que padecen, según Nietzsche, los filósofos dogmáticos, esos que siempre han necesitado que exista una esencia-de-mujer.

Aquí, el punzón o espolón que nos incita a empezar, es oír esos estilos en Nietzsche, esas mujeres, oír a Nietzsche como mujer, en toda la ambigüedad de esta frase. Eso es quizá a lo que nos invita Derrida, con Nietzsche. A oír a Nietzsche en un laberinto —en el laberinto del oído—, oírlo como mujer y decir, en consecuencia: *ecce homo*. He allí —¿el hombre?

¿Pero no es acaso el hombre lo que aquí ya no podría tener lugar?

Los filósofos del quizá

Todo lo que es profundo ama la máscara.

F. Nietzsche

En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche distingue entre “doctos” (los utilitaristas), “obreros científicos de la filosofía” (v. g. Kant y Hegel), y filósofos del porvenir. Lo que quiere Nietzsche es que los filósofos dejen de ser simplemente doctos u obreros. Estos son quienes formulan juicios de valor a partir de antiguas fijaciones —consideradas trascendentes— de valor. Incluso el proyecto kantiano sólo recorre una pequeña parte del camino. Para ir más lejos hacia la transformación requerida, la filosofía crítica debe ser una filosofía crítica *de los valores*. El problema filosófico es el problema de vivir, y ha de residir entonces en el origen del valorar. Las valoraciones expresan siempre modos de ser o estilos de vida; en última instancia, responden a motivos y *decisiones* fisiológicas. Es desde allí que se debe realizar una crítica de la cultura. La labor del nuevo filósofo es una axiología genealógica y creadora; para llevarla a cabo ciertamente tiene que seguir el camino crítico, pero no sólo ese camino: el filósofo debe ser en diversos momentos crítico y escéptico, dogmático e historiador, poeta y coleccionista, viajero y adivinador de enigmas, moralista y vidente, espíritu libre y casi todas las cosas,

a fin de recorrer el círculo entero de los valores y de los sentimientos de valor del hombre y a fin de poder mirar con muchos ojos y conciencias, desde la altura hacia toda la lejanía, desde la profundidad hacia toda altura, desde el rincón hacia toda amplitud. Pero todas estas cosas son únicamente condiciones previas de su tarea: esta misma quiere algo distinto, —exige que él cree valores. (MBM § 211)

Sólo si el nuevo filósofo se viste con los más diferentes estilos que pueda encontrar y crear, podrá pasar a otra cosa. Por eso para él conocer debe ser crear. Pero Nietzsche reconoce que tal filósofo todavía no existe. Quizá sólo pueda existir en el mañana, y quizá porque *debe ser inventado*. Los seres humanos deben *atreverse* a convertirse en este “superhombre”.

También el *Zarathustra* no era sino el anuncio de un tiempo y una criatura que sólo estaban por venir, o que debían venir. Zarathustra quería incitar la procreación de tales superhombres, esos hijos suyos que ya no necesitarían de Dios; pero esto sólo podía pasar cuando también el “hombre”, cobarde y mediocre, hubiera sido superado: el “hombre” y “dios” son las dos caras de la misma moneda. *Zarathustra* y *Más allá del bien y del mal* se dirigen a provocar ese tiempo y esa criatura; y en ese sentido no son actuales sino póstumos, como Nietzsche se describía a sí mismo.

Hasta *Ecce homo*, en efecto, Nietzsche nunca dejó de apelar a un porvenir que había que crear; para eso era necesario hacerse por voluntad un tipo nuevo de ser humano. En su época, él estaba solo —el tiempo actual pertenece a la plebe, decía en *Zarathustra* (IV, “Del hombre superior”)— y por eso sólo si él mismo ayudaba a crear ese porvenir tendría alguna vez derecho a decir “nosotros”. Por ahora, pensaba, esas criaturas nuevas sólo pueden ser creadores solitarios que se siguen sólo a sí mismos (Z, I, “De la virtud que hace regalos”, § 3). En ellos la voluntad de verdad deviene voluntad de poder y el resultado es una lucha donde la diferencia es también elevada a un valor. La verdad deviene interpretación: un principio “aristocrático” propio de la vitalidad, un principio de transformación, un impulso de poder dionisiaco. Destruir la ontología es, así, afirmar la vitalidad, y ésta es la valentía de aceptar la voluntad de poder asumiéndola como el fondo trágico

de la vida. Del otro lado está la debilidad de quienes vuelven la vista hacia otra parte y escapan hacia el confort de algún sistema establecido y su ilusión de seguridad y de certeza.

Habría así, según este diagnóstico, al menos dos tipos de personas. Una, trágica y fuerte, acepta el debate inevitable y terrible que ejerce sobre la vida la voluntad de poder. La otra, débil, cobarde, "cristiana", se refugia del fondo oscuro del devenir recurriendo a sistemas de valores que niegan la vida y prometen salvaciones en cualquier variedad de "trasmundo". Estas personas, antes de enfrentar el fondo sin fondo que albergan en sí mismas, prefieren escudarse en valores que les vienen, ya hechos, de fuera, es decir, valores que no han tenido que *decidir* en combate consigo mismas; por eso son, para Nietzsche, *esclavas*. El esclavo cree que se "defiende" de la vida —de la diferencia, del dolor— huyendo de sí mismo. Por eso no hace nada por evitar ser homogeneizado; más bien, seguramente, incluso lo desea: el esclavo se entrega a una moral que lo "salva" haciéndolo igual a todos, partícipe de un dolor y una redención masificadas. A eso se debe que sea vanidoso: necesita ser aceptado por su rebaño y de allí su obsesión con la opinión que se tenga de él (MBM § 261). El esclavo, pues, sólo sabe oír lo que le dictan; pero en ese dictado que proviene de otros —profesores, el Estado, la publicidad, etc.— lo que menos oye es al otro, y al otro en él mismo: todo aquello que no viene ya programado por cualquier estado o saber preestablecido. Es esclavo quien cree en los valores y las verdades de todos.

La contraparte del esclavo es el aristócrata y su consecuente "moral de señor". Su ventaja reside en saber que es él mismo quien crea los valores, sin justificación metafísica. Aristócrata es quien no huye de "sí mismo", esto es, quien no rehuye de *no* ser un sí-mismo: una identidad sustancial fundamentada también en algún valor o sustancia trascendente. Tampoco necesita el aristócrata apoyarse en el rebaño; asume su diferencia y en ella encuentra placer. Por eso no requiere la aprobación del mundo ni de nadie. Una soberbia sabiduría, adquirida por la disciplina en el dolor, en la conciencia de lo trágico del vivir, impregna su vida (MBM § 270).

El nuevo filósofo debe compartir algunos rasgos con el aristócrata. No puede evadirse en el rebaño; no puede negar el sufrimiento como si no formara parte de lo trágico de la existencia; y si usa máscaras debe ser para seducir y tentar. Como el aristócrata, debe ser el creador único de sus propios valores y hacerlo sin culpa. El nuevo filósofo que pide Nietzsche no deja de volver sobre sí mismo, dentro de sí, a pesar de todo el miedo que pueda provocarle penetrar cada vez más en sí mismo, sabiendo que jamás alcanzará un fondo, el fondo de la tempestad que todos arrastramos pero que sólo él se atreve a recorrer, perdido, orgulloso, dueño al menos de su propia pérdida o fragmentación, de haberla *elegido* (MBM § 289 y 292).

Evidentemente, Nietzsche piensa aquí la filosofía como expresión del carácter moral de su autor. Antes de una pretendida universalidad, hay en las filosofías posturas particulares o singulares frente a la vida. Las verdades a las que "llega" un filósofo son por lo general expresiones de una moral previamente aceptada (MBM § 2 y 3); tan solo, pues, "simulaciones" (§ 5). Lejos de ser neutrales, Nietzsche afirma que en los filósofos "nada, absolutamente nada es impersonal..." (§ 6)

La perspectiva fisiológica no puede, en consecuencia, separarse de una lectura y una escritura filosóficas; y es tan importante en quien escribe como en quien lee. Es una cuestión de estilo particular. Por eso el nuevo filósofo es también el "del peligroso quizá": aquí, se trata de arriesgar el saber y el suelo moral, por y para no creer en más verdades trascendentes y aprender a mantenerse y vivir en la incertidumbre, abiertos ante el por-venir de lo diferente. Y de uno mismo, siempre, como algo autodiferente. Vivir, de hecho, ha de ser querer-ser-diferente (MBM § 9); y trabajar para que esa diferencia nos impida caer en algún rebaño.

Sólo cuando la mediocridad del esclavo haya sido superada se podrá decir, *ya no póstumamente*, "he ahí un hombre". *Ecce homo*. O mejor: he ahí una nueva *criatura* humana — porque en Nietzsche habla también lo femenino.

Otobiografías

Los extremos siempre permanecerán desconocidos para nosotros.

Edmond Jabès

Se carece de oídos para escuchar aquello a lo cual no se tiene acceso desde la vivencia. Imaginémos el caso extremo de que un libro no hable más que de vivencias que, en su totalidad, se encuentran situadas más allá de la posibilidad de una experiencia frecuente o, también, poco frecuente, –de que sea el primer lenguaje para expresar una serie nueva de experiencias. En este caso, sencillamente, no se oye nada, lo cual produce la ilusión acústica de creer que donde no se oye nada no hay tampoco nada...

F. Nietzsche

La autobiografía de Nietzsche, dice Derrida, no se ha realizado aún. Y Nietzsche lo sabía. En su tiempo no podía ser oído; pero tenía que llegar un tiempo en que pudiera serlo. Su autobiografía era, será, una otobiografía. Todavía no podemos comprender lo que nos dice *Ecce homo*. Todavía no sabemos oír a Nietzsche. La época que él criticaba, su cultura, su Dios, su plebe, los rebaños, la metafísica, ¿han sido superadas, vivimos otra época, otra cultura, otro vivir? ¿Qué pensaría Nietzsche si estuviera aquí? ¿Que vivimos ya una “posmodernidad” o una “posmetafísica”? Quizá justamente lo contrario, que del nuevo vivir y la nueva filosofía, aún no hay nada. Que seguimos, literalmente, en *lo mismo*, sin saber oír – *lo otro*.³

Lo que parecía querer Nietzsche no era la comprensión teórica de sus textos, sino que se vieran sus frases. Quienes creen comprender sus obras llegan a estar, dice, casi siempre en contradicción con su carácter. “Se carece de oídos para escuchar aquello a lo cual no se tiene acceso desde la vivencia” (EH 65) – son quienes no oyen nada en Nietzsche (porque *ellos* no lo viven de antemano) quienes afirman que no se oye nada porque allí *no hay* nada que oír. En su tiempo, por ejemplo, alguien describió el *Zarathustra* como un “ejercicio de estilo”, pidiéndole a Nietzsche que se ocupara también del contenido. ¿Pero es acaso *ese* un libro que no dice nada? Simple-

mente, a veces esas “nadas” están del lado del oído que escucha, o más bien que *no* escucha. Se trata en todo caso de la clase de oído con la que uno es capaz de *oír a otro*.

Nietzsche sabía, pues, que una transformación vivencial y cultural debía acaecer para que *él* pudiera *ser oído*. Por eso cuando pregunta si sus libros han sido o no comprendidos, contesta que aún no ha llegado el tiempo de hacer esa pregunta. “Tampoco para mí mismo ha llegado aún el tiempo, algunos nacen póstumamente.” Y sigue: “Algún día se sentirá la necesidad de instituciones en que se viva y se enseñe como yo sé vivir y enseñar... Pero estaría en completa contradicción conmigo mismo si ya hoy esperase yo encontrar oídos y *manos* para *mis* verdades...” (EH 63)

El ejemplo de Nietzsche muestra, según Derrida, que hay que dejar de considerar la biografía de un filósofo como un *corpus* de accidentes empíricos ajenos a un sistema filosófico que podría estudiarse de manera inmanente. Aunque, por otro lado, tampoco bastaría con hacer lecturas psicológicas de la historia de un autor. Lo que se debe hacer es analizar otros recursos y otros límites, pues ni las lecturas “inmanentes” de los sistemas ni las lecturas pretendidamente externas han cuestionado la *dynamis* de esa frontera entre la obra y la vida (*Otb.* 5). Derrida afirma que apenas estamos empezando a percibir las leyes que rigen el cruce de fuerzas en esa frontera. Nietzsche es un caso ejemplar: su nombre designa a quien más decididamente ha abordado la filosofía y la vida poniendo su nombre en juego, con todos los riesgos que eso entraña para su nombre, para el futuro que podría firmar su nombre (Cf. *Otb.* 6). En lo que insiste Derrida es en que sólo se lee a Nietzsche, sólo se lo empieza a oír, si se toma esto en cuenta.

En *Ecce homo* Nietzsche declara que es indispensable decir quien uno es. Su identidad, dice, está en desproporción con sus contemporáneos y no tiene nada que ver con lo que ellos creen saber de él, de su nombre, *Friedrich Nietzsche*. “Nietzsche”, es él quien lo dice, nace póstumo: no es Nietzsche para sus contemporáneos. El nombre “Nietzsche” era para ellos un pseudónimo que enmascaraba al otro Nietzsche, el del porvenir. Nietzsche se pregunta si no será un mero

prejuicio que él viva (EH 17). Y puede serlo, porque la vida que él vive y que *se* narra (su “autobiografía”) sólo puede ser suya tras haber muerto y sólo si otros, después, aprenden a oírlo. Sólo, quizá, en el porvenir o *como* porvenir Nietzsche podría ser Nietzsche.

Y sin embargo, si su vida regresara no sería a él, Nietzsche, sino a su nombre, en su nombre, “Nietzsche”. Y él era el primero en saber que eso no podía ser seguro: dependía de si el porvenir sabría por fin escucharlo. Más aún, sus textos tenían que *crear* un porvenir donde él *podiera* ser escuchado. Tal es el trabajo póstumo de unos escritos en los cuales su autor se jugaba la vida: aquel porvenir sería uno donde se aprendiera a correr el riesgo de jugar a saber que el saber es siempre quizá, y de que así es como hay que vivir: creando en la trágica incertidumbre.

De este modo, la supuesta singularidad de un cuerpo y la supuesta universalidad del contenido del *corpus* se entrecruzan en lo que otros oyen en él, incluso después de haber muerto, y esa mezcla es lo que en cada momento “yo” soy: también algo póstumo que a “mí mismo” se me escapa. Nietzsche creía que sólo sería él mismo, Friedrich, en un porvenir que supiera escucharlo. Derrida intenta así mostrar que no sólo lo dicho por Nietzsche, *lo escrito bajo su nombre*, pide una transformación de la filosofía, *sino también su vida*; y cómo ha escrito su vida, con qué estilos, habla de esa transformación. Nietzsche pone en juego su nombre y su vida para mostrar que la filosofía es un asunto de perspectivas e interpretaciones fisiológicas; que en la vida no hay identidades subyacentes sino estilos, máscaras, voluntades en conflicto, diferentes perspectivas difiriendo en el tiempo... “Cerrando” el círculo de la metafísica, el nombre de Nietzsche se pierde en un laberinto.

Es precisamente *el laberinto del oído*.

Cuando aprendemos a oír, nos damos cuenta que *aquí* sólo podemos vivir en laberintos. En Nietzsche, este laberinto es otra forma de decir el eterno retorno: su marca nos haría vivir de otra manera. Esto es, según Derrida, lo que Nietzsche le cuenta a Nietzsche primero que a nadie más, porque sus contemporáneos no lo escuchan y quizá tampoco aún nosotros, pues sólo es posible

oírlo si se ha afirmado el eterno retorno, si se lo ha *firmado* con un “sí, sí”, lo apruebo, lo firmo (*Otb.* 13). Nietzsche no abandonó el pesimismo para hacerse optimista, sino trágico, y aquí el compromiso es afirmar la vida incluso en sus peores momentos.

La “autobiografía” de Nietzsche sólo podrá escucharse cuando dejemos que los eventos acaezcan de otra manera, cuando *nosotros* vivamos según la voluntad de eterno retorno y podamos, como Nietzsche, afirmar la vida en nuestra vida y en nuestras obras. En nuestros textos. En la filosofía. Aquí.

El padre la madre, la muerte la vida

El primer capítulo de *Ecce homo* —“Por qué soy tan sabio”— empieza de esta manera: “La felicidad de mi existencia, tal vez su carácter único, se debe a su fatalidad: yo, para expresarme en forma enigmática, como mi padre ya he muerto, y como mi madre vivo todavía y voy haciéndome viejo.” (EH 25) Nietzsche tiene una “doble procedencia”, “del vástago más alto y del más bajo en la escala de la vida”; él es a la vez *décadent* y comienzo: “sólo a partir de mí hay de nuevo esperanzas, tareas, caminos que trazar a la cultura” (EH 124). Él es, dijo, un destino.⁴ Su destino (su felicidad) es la fatalidad de su contradicción, o, dicho con un término no clásico, su *complementariedad*. Así son los orígenes de su vida: mi padre y mi madre, la muerte y la vida, el final y el principio, siempre un extraño anillo, lo alto y lo bajo *entremezclados* sin posibilidad de pureza, ni de síntesis. Su padre muerto, su madre viva; o bien: su padre-la-muerte, su madre-el-eterno-femenino o la vida. Dos perspectivas aparentemente excluyentes pero igualmente necesarias. Quizá sea esto lo que habría que empezar por oír en Nietzsche: la manera de poder pensar —y de vivir con— estas impurezas irreductibles, sin oposiciones diametrales entre identidades puras; es decir, con una diferencia ya no entre opuestos (v. g. hombre/mujer, alma/cuerpo) sino entendida y vivida como autodiferencia. Por ejemplo, la diferencia ya no estaría *entre* el hombre y la mujer, sino ya *en* el hombre y ya *en* la mujer. En cada uno, otro, haciéndonos ser quienes somos.

Derrida hace una paráfrasis del texto nietzscheano: en tanto soy y sigo a mi padre, soy el hombre muerto y soy la muerte; en tanto soy y sigo a mi madre, soy la vida que persevera, lo vivo y lo vivo femenino (cf. *Otb.* 16). Nietzsche es su padre, su madre y él; yo, dice, soy muerte y vida: el hombre muerto, mi padre, y lo femenino siempre vivo, mi madre... Derrida continúa, tomándole la palabra a Nietzsche: sólo serán capaces de oír y entender mi nombre si lo escuchan con un oído a tono con el nombre del hombre muerto y de lo femenino vivo. "Nietzsche" es un nombre doble o dividido, irreductiblemente compuesto, impuro... Ni una cosa ni otra y las dos a la vez. Nietzsche se oye cuando a la vez se oyen lenguajes muertos y se crean lenguajes nuevos; y cuando se vive y se sabe fisiológicamente que no hay salida de este quiasmo: hay que volverse al padre muerto para crear como una madre siempre viva.

En el laberinto de la "autobiografía" de Nietzsche su "identidad" es al menos doble: masculino muerto y femenino vivo. "Conozco ambas cosas, soy ambas cosas", escribe. Y claro que habla de su madre y padre "reales", biológicos, pero *no sólo* de ellos. Nietzsche, enigmáticamente, es una cosa y la otra. Siempre una y otra. Él es un *décadent*, dice, pero también su opuesto. Derrida no ve en esto ninguna dialéctica, sino siempre cierto paso (no) más allá (*pas au-delà*): la "solución" trágica. La firma de la autobiografía se escribe en este extraño paso que parece ir más allá sin avanzar más allá. Sin síntesis; sin promesas edénicas. No hay siquiera fin de esa diferenciación genérica que difiere para siempre tanto su unión como la elección definitiva de uno de sus extremos.⁵

Así, leído, oído por Derrida, habla Nietzsche; y, al oírlo, se trata de crear con él un porvenir a tono con esa imposibilidad —ahora asumida vivencialmente— de *elegir* entre cualquier padre muerto y cualquier madre viva: esa imposibilidad de elegir, como si estuviera "más allá" (en algún cielo platónico, existiendo cada uno puro, solo, sin mezcla), un extremo, sólo uno y para siempre, de cualquier oposición bipolar.

Nada existe sin mezcla, entendida como autodiferencia. Es esta ley de la impureza la que hace decir a Nietzsche, en su autobiografía, *soy lo*

doble, lo *dual*, la alianza no dialéctica de lo muerto y lo vivo. Algo así es lo que habría que oír en *su* vida: la *nuestra*, quizá, en el porvenir.

Según Derrida, es tan solo esa alianza lo que hace de las firmas de Nietzsche, de sus estilos, un enigma que no sabemos aún oír. Nietzsche se sabía, en todo esto, el maestro por excelencia (EH 25); y sin embargo, también sabía que no era tiempo aún para que pudiera ser oído como maestro.

La academia: un cordón umbilical

Derrida también encuentra en esta problemática un cuestionamiento de las instituciones académicas. Los mensajes de Zarathustra no podían ser entendidos, ni siquiera *oídos* en el presente de Nietzsche; eran mensajes intempestivos, prematuros. La academia no estaba acorde con su mensaje: no había afinado el oído.⁶ Esto, que se repite a lo largo del *Zarathustra*, también lo recuerda *Ecce homo*: el *Zarathustra* entero es una especie de música que requiere un renacimiento en el arte de oír, pues los establecimientos de enseñanza están sordos para esa música.

Estas instituciones cometen un crimen contra la vida —lo femenino viviente— al desfigurar las lenguas maternas (vivas) tratándolas como si fueran lenguas muertas. Al contrario, lo que debiera darse en las academias es un pacto con el lenguaje (de lo) vivo (cf. *Otb.* 21). (Es cierto que Nietzsche se refiere a las instituciones educativas en la Alemania de su época; pero también puede referirse a nuestras instituciones educativas y sus códigos y géneros establecidos.)

Las ciencias históricas, que tratan o negocian con lo muerto, han sido ciencias del padre; ocupan el lugar de lo muerto y el lugar del padre. La madre es la *lengua* materna, viva, el suelo de las interpretaciones fisiológicas que ha "descubierto" Nietzsche. Este cuerpo materno, en cuanto lenguaje, no debe ser ni sacrificado ni enterrado en significados fijos, muertos, interpretaciones definitivas o repeticiones mecánicas del saber acumulado, sino que debe servir a la afirmación de la vida y de las diferencias tanto en uno mismo como en los otros. Pasar por alto el

lenguaje, creer que no es un problema para la filosofía y el conocimiento en general, es ponerse del lado de lo muerto. Por eso la nueva filosofía deberá empezar por revivir todos los lenguajes caducos.

La pregunta es cómo enseñar esto si las mismas instituciones educativas no lo permiten. Un protocolo, dice Derrida, está en promover la constante remarcación e infracción de las leyes de los géneros, del academicismo, el cruce de las formas narrativas o ficcionales con las ensayísticas y cualesquiera otras, el uso de estilos indirectos y de la ironía; en general, la rigurosa puesta en cuestión de cualquier regla que amenace con petrificar las lenguas. Es en este sentido que habría que *destruir* los textos ya fijados, sin que esto signifique atentar contra la vida o lo vivo; más bien al contrario: esa sería sólo una destrucción de lo que *aparenta* estar vivo. Uno “entierra o quema lo que *ya está muerto* para que la vida, lo femenino siempre vivo, renazca y se regenere a partir de estas cenizas” (*Otb.* 26). Esta revitalización debe pasar primero que nada por el *ejercicio* de la lengua, por el *tratamiento* de su cuerpo; y esto quiere decir que debe pasar por la boca y por el oído. Es un juego entre la lengua (materna, viva, *para que viva* y renazca constantemente) y el lenguaje (paterno) formal, “científico”, el lenguaje de las academias. Se trata entonces –valga la aparente exageración– de inventar modos de invención que puedan romper efectivamente con el *programa* que imponen las instituciones tradicionales – las educativas, claro, pero no sólo ellas.

En este contexto, la pregunta de Derrida es si realmente hay una “máquina productora de enunciados” que programe los movimientos de las fuerzas sociales, lingüísticas, políticas, económicas, ideológicas, filosóficas, etc. (cf. *Otb.* 29). Si la hay –y parece haberla aunque no podamos aprehenderla– al menos su programa no es simplemente teleológico o mecanicista. Tanto las fuerzas de vida como las de muerte intercambian enunciados en esa “máquina” de la cual nadie controla el sentido. Por eso con esa misma máquina –que habría que entender en primera instancia como *textual*– se podría, a partir de sus viejos enunciados (ya programados), crear la posibilidad de otra lengua y de otro oído: una, uno, otros, ya a tono con la *experiencia de saberse* trá-

gicamente envueltos en mezclas *irreducibles*, empezando por la mezcla de lo-muerto-lo-vivo, la-vida-la-muerte. Esa experiencia, en un “aquí” radical que no existe aún, ya no soñaría más con ningún tipo de “más allá” (*telos* programado por la tradición ontoteológica). Y, sin embargo, esta ausencia de más-allá no implicaría dejar de caminar. Los pasos, aquí, habría que darlos con otros estilos.

Lo que así se afirma es que la escritura y, con ella, el estilo, deben convertirse en espuela contra todos los modos en que aquella máquina –institucional o institucionalizante– atente contra la vida desde posiciones de muerte; por ejemplo, posiciones trascendentes de valor. Pero también que la reescritura requerida, la transformación insinuada, sólo puede ser una relación inédita entre teoría/práctica, en la vida, en la vida filosófica y en cualquier “filosofía de la vida”. Por esta razón la transformación no se llevará a cabo única ni especialmente en libros o cursos, sino en una nueva manera de llevar la vida, los libros, la escritura, en *relaciones* que busquen siempre los modos de no circunscribirse a ser nada más parte de un programa ya recibido, es decir, muerto, no creador, y en tanto tal, uno que responde, aunque a veces no lo parezca, a intereses (valores, proyectos, morales, políticas) que vienen de otra parte de donde se produce cada enunciado. Hay que transformar, entonces, los estilos de escribir y de vivir, de enseñar y de oír. Y, paralelamente, también los estilos de las instituciones académicas.

Este cambio de perspectiva pasa por poner en cuestión y en juego las nociones de “libertad académica” y de institución estatal de enseñanza. Siempre debe ser posible cuestionar y variar las políticas educativas, el qué y el cómo de toda enseñanza, los métodos de evaluación y las interacciones entre alumnos y profesores, entre la universidad y la sociedad y el Estado, etc. Se deben favorecer los mecanismos de autocritica y la creación de espacios *más permisivos* –aunque *no menos rigurosos*– en cuanto al modo de enseñar, investigar y crear. Más aún cuando, a veces, la “autonomía” de las universidades, de sus estudiantes y profesores sólo es un ardid del Estado: éste –Derrida está leyendo aquí con Nietzsche, que critica a Hegel, pero también está hablando de la actualidad– acostumbra atraer y formar

funcionarios dóciles mediante estrictos controles y requisitos que ellos se aplican a sí mismos creyendo ser autónomos. Aunque no sólo ellos; también los estudiantes están atados: el oído les funciona como un cordón umbilical que los ata a la universidad.

Derrida lee así el texto nietzscheano sobre el futuro de la educación como una crítica de la maquinaria cultural moderna y del sistema educativo que ha sido una parte fundamental del aparato estatal. Ya sea porque sólo se oiga la programación de un Estado acrítico, mecanizado, no innovador, o bien a sus dóciles funcionarios docentes, el peligro es el mismo: que ese constante susurro al oído a través de los sistemas educativos nos haga crecer las orejas hasta convertirnos en burros de enormes orejas que crean ser, sin serlo, lúcidos y autónomos. Terminaría uno convertido en uno de los *lisiados al revés* de los que hablaba Zaratustra: aquel que era *sólo oídos*, una gigantesca oreja (Z, II, "De la redención"). Es esa intención programadora la que hay que contrarrestar constantemente. Y dado que es por los oídos por donde nos tienen maniatados, es precisamente por eso que debemos reaprender a usarlos, y evitar oírlo todo como un programa.

¿Pero cómo hacer, en rigor, para que el aparato académico no sea simplemente una boca que lee programas, en las más diversas carreras y casi siempre a la carrera, a miles de oídos "atentos"? ¿Cómo hacer para que esos oídos puedan también dialogar? Porque ¿acaso oímos ya nosotros con otro oído, diferente del que pensaba Nietzsche como común en la educación de su tiempo? ¿Seguimos teniendo nosotros el *mismo oído*? ¿Se nos (*in*)forma aún para tener el mismo, para sólo *oír lo mismo*? ¿Es que realmente nos escuchamos *unos a otros*? Porque escucharse, radicalmente, uno a otro, es la condición del diálogo. La tesis aquí, sin embargo, es que todavía en la academia la costumbre es pretender "dialogar" sin antes haber escuchado.

En el texto y en el tiempo de Nietzsche, Zaratustra sólo hablaba para unos pocos, en un proceso lento hasta la exasperación. ¿Es que cómo se consigue, en realidad, ser oído? ¿Podría conseguirlo Nietzsche, o Derrida, a la carrera? No, se trata de romper el programa. Hoy, eso pasa por

ciertos *estilos* algo heterodoxos: el estilo, quizá, y la *gramática*, de una *lectura* demasiado lenta, incisiva, micrológica, apegada a la letra en los rincones más inadvertidos y marginales de los textos de la tradición; o una *escritura*, o *gramática* quizá, llena de circunvoluciones, una que se pueda oír sólo en el interior de un laberinto.

Hay que romper la necesidad de correr, esa necesidad de decirlo todo de manera fácil, totalmente clara, rápida, eficiente y segura como una máquina en el paraíso.

Oír a la mujer – Nietzsche

La mujer perfecta. – La mujer perfecta es un tipo más elevado de humanidad que el hombre perfecto; y, por eso mismo, algo más raro.

F. Nietzsche

En otro momento, ante la pregunta de si esa situación que describía Nietzsche es todavía la nuestra, Derrida contesta, como aquel, enigmáticamente: si nos reconocemos aún en ese aparato o máquina cultural, seríamos los hombres, no las mujeres, quienes mejor nos reconoceríamos. Pues la mujer nunca aparece en ningún punto de ese cordón umbilical. Ella es la gran lisiada. Y la mujer que sí aparece lo hace en cuanto parte del sistema: es una madre (una vida) *desfigurada*, sin rostro, una extra (*Otb.* 38). (Entendámonos: *la* mujer aparece completamente ubicada en un lugar propio –la casa, la cocina, etc.–, radicalmente domesticada; precisamente por eso *la mujer* no aparece del todo.)

¿Pero es justamente por *no* aparecer que puede *lo femenino* signar la transformación apetecida? Recordaremos aquí que, en *Espolones*, al decir tratar sobre la cuestión del estilo Derrida confesaba que la mujer sería su tema. ¿Por qué el estilo? Porque el estilo puede "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..." (*Esp.* 28) La presencia, la cosa misma, la verdad: todas esas cosas que, en

clave derrideana, han sido en Occidente potestad y dominio del rey-padre, del “sol”. Y sin embargo, al revés, dice Derrida, todas las interrogaciones de Nietzsche sobre la mujer se alojan en el laberinto de un oído. Allí el sol puro, la plena luz, sólo se “ven” como algo que no puede existir. No hay más allá: el laberinto del oído es una caverna invaginada de la que no podemos salir.

No es, pues, casual que en *El gay saber*, en los pasajes en que habla Nietzsche de las mujeres, hable también del oído.⁷ Desde el prólogo se lee: “¿Acaso la verdad es una mujer que tiene razones para no dejar ver sus razones?” Y más adelante, en un párrafo que empieza con la pregunta “¿Tengo oídos todavía?”, escribía Nietzsche: “El encanto y la acción más poderosa de las mujeres consiste, para decirlo con palabras de los filósofos, en una acción a distancia, una *actio in distans*. Pero aquí interviene, en primer lugar y ante todo, *¡distancia!*” (GS § 60) Desde la distancia —no en presencia, pues— seduce, confunde, desvía; su distancia es como un velo que nos atrae sin dejarnos ver lo que esconde. Sólo en este carácter se acerca lo femenino a la “verdad”:

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. (Esp. 34)

El estilo es aquí lo femenino que en cualquier escritura desarma y difiere la verdad, la certeza de un contenido presente y seguro —empezando por la esencia y la presencia de la mujer—, o cualquier impulso teleológico, viril y por eso fundado en el deseo de fin, de saturación, de eyaculación.

La verdad no es siquiera un quitar-el-velo y ver lo que habría detrás, en presencia; la verdad “es” el velo. Tal es “el enigma velado de la proximidad”. Y esa sería una sabiduría femenina: “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 lo tanto en lo que ella es, en lo que se cree que es, que sin embargo no es.” (Esp. 35) La mujer es la verdad y por eso no cree en la verdad. Lo cual —esto es esencial— no es motivo de desprecio para Nietzsche, sino al contrario. La sabiduría, ya lo decía el *Zarathustra*, es una mujer; y en otro lugar también dice Nietzsche que a la verdad, que es mujer, no se le debe hacer violencia (MBM § 220).⁸

La verdad no se deja conquistar. Ni aquí ni más allá en los cielos platónicos. Lo que excede o resta a la definición, al “progreso” de la verdad (su cumplimiento), a la lógica binaria o dialéctica; lo que no se deja conquistar es lo femenino. Pero Derrida especifica: “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.” (Esp. 37) El filósofo dogmático se acerca *demasiado*, tanto se acerca, que ya no ve ni oye. En su lugar, de lo que se trata aquí ya no es de definir a la mujer, ni de definir cuál es su lugar o decidir cuál es su verdad (o no verdad). Es decir, no se trata de crear un nuevo *concepto* de mujer (o de verdad), como si con eso se solucionara todo.

Esto, eso sí, no se debe a que la mujer sea profunda y que debido a sus extremas honduras no podamos alcanzar la verdad que ella “esconde”. Tampoco es que la verdad sea mujer. Eso no daría ni medio paso fuera de la metafísica. Más bien, el velo de la profundidad “esconde” una hondura *inexistente*: “Se considera profunda a la mujer —¿por qué?, porque en ella jamás se llega al fondo. La mujer no es ni siquiera superficial.” (CI, “Sentencias y flechas”, § 27) De modo que esa “profundidad”, justamente por no tener fondo, puede ser más bien una extrema superficialidad: la superficie de una apariencia *ya no opuesta* a la verdad. O bien: lo que aquí se exige es recurrir a un pensamiento que no dependa ya de la dicotomía profundidad (verdad) / superficialidad (apariencia). Quizá un renovado pensamiento del mero fenómeno, sin la división de mundos, un fenómeno sin sentido ni significado último, una fenomenalidad siempre en pérdida de significado,

sin plenitud posible, siempre con un excedente inapropiable. *Este* fenómeno es la superficie que da la ilusión de profundidad; es superficie y profundidad (sin separación total posible, su diferencia “absoluta” sólo es cuestión de perspectiva) pero *sólo es fenómeno*: es la verdad misma, la no-verdad que es la verdad — la vida. O dicho de nuevo de otro modo: es el fenómeno más allá del platonismo, más allá de la dicotomía verdad/apariencia. Y *aquí* “más allá” sólo quiere decir: de otro modo, esto es, ya no dicotómicamente. (Recuérdese que, en el *Crepúsculo de los ídolos*, en el sexto estadio de la “Historia de un error” el “punto culminante de la humanidad” acaece cuando se aprende que, una vez eliminado el mundo-verdad, también queda eliminado el mundo de las apariencias. ¿Qué queda? *Incipit Zarathustra*, decía allá Nietzsche... *Queda aquí*: el fenómeno que hay que pensar ahora de otra manera, con otros estilos, los que sólo podrían pensar y practicar, vivir y escribir, los filósofos del peligroso quizá. O, quizá, cierto filósofo (con estilo de) mujer — una que no crea en el más allá de la verdad, y ni siquiera en ella misma como verdad.)

No hay, así, un velo que cubra la verdad; el velo “es” la verdad.

Bastaría entonces 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.” (*Esp.* 39) Contra el dogmatismo masculino, y también contra la mujer “feminista” a quien sólo le interesa equipararse con el hombre dogmático, surge este velado disimulo femenino. Pero ahora “femenino” hay que leerlo de otra manera: sin creer en una esencia de mujer *opuesta* a la esencia del hombre. Este nuevo “femenino” sólo se entiende más allá de la oposición bipolar, más allá del platonismo.⁹

Así, aquí, en este margen de la metafísica, la diferencia sexual no es ya ni una oposición ni una elección entre dos únicas identidades; sólo así se anuncia otra vida, ahora con otro oído. Acaso por eso escribe también Derrida, en un tono que quisiera demoler siglos: *la erección decae* (*Esp.* 68). Y ante esa caída, *esta* mujer, esto femenino que aquí se quiere pensar, baila —constantemente y sin lugar propio— *tanto en el hombre como en la mujer*. Lo cual es cualquier cosa menos su igualación.

Esa igualación sería tan inútil como el simple cambio jerárquico —que la mujer pasara a ocupar el lugar que ha tenido el hombre, y viceversa—. Ambas posiciones dejarían intocada la metafísica, sus estructuras de poder y sus implicaciones. Por eso, pensando en esa igualación, Derrida escribe respecto de la “misoginia” nietzscheana que “las mujeres feministas contra las que Nietzsche multiplica sus sarcasmos, son los hombres...” y las mujeres que quieren, sin más, ser como ellos. *Este* feminismo “quiere la castración — también de la mujer.” (*Esp.* 42) Y por eso “pierde el estilo” del espolón, la marca sin presencia, sin fin, sin esencia, el estilo velado, seductor, del riesgo y la valentía. Nietzsche denuncia y reniega de cualquier feminismo que pierda este estilo y pretenda volverse “científico”. Precisamente por esto al hombre de ciencia estéril, el erudito que no es creador, Nietzsche lo compara con una solterona (MBM § 206). Nietzsche, dice Derrida, “es el pensador del embarazo” (*Esp.* 43), el cual ensalza tanto en hombres como en mujeres.

Hay así, en el texto nietzscheano, a la vez elogios y vituperios para las mujeres. Precisamente en esta aparente contradicción reside la “operación femenina” en Nietzsche (*Esp.* 45). La contradicción desaparece cuando vemos que se habla de diferentes mujeres: una, modelo de mentira, que se condena en nombre de la verdad metafísica, es decir, del dogmatismo que en otras instancias se desprecia y se rechaza; otra, modelo de verdad pero que también es condenada, esta vez por inaccesible, por demasiado metafísica, demasiada “cristiana”; y una tercera que no se entiende ya ni como verdad ni como mentira. Las dos primeras sólo se entienden bajo el signo de la “castración”: como algo hostil a la vida. Pero la tercera, más allá de toda oposición, es un poder de *afirmación* para alejarse del nihilismo. Y, quizá lo más importante, no es que esta mujer sea afirmada por el hombre, menos aún por el hombre dogmático de siempre, “sino que se afirma ella misma, *en ella misma y en el hombre*.” (*Esp.* 64; el énfasis es mío) Sólo en ella la castración ya no tiene lugar y sólo en ella se evita el esquema oposicional. Ella es una diferencia *en* “ella misma”

(entrecomillado pues ya no puede *ella* ser, ante todo, *ella misma*: una id-entidad); pero también una diferencia ya *en* el hombre. Es en esta autodiferencia donde radica la transvaloración: dejar de pensar según dicotomías de valor.

La operación se resume, pues, en pensar, con cierta mujer, algo más allá de las oposiciones dogmáticas del platonismo, algo más allá del bien y del mal. Hay que aprender a oír, en Nietzsche, a esta mujer, y no a pesar de que él sea hombre sino precisamente por eso: cuando una dicotomía deja de entenderse metafísicamente según una jerarquía de valores opuestos, se transforma el sentido de *ambos* polos de la pareja, nunca de uno solo. Y es que se trata precisamente de eso: de ya no pensar en “uno solo” como identidad.¹⁰ Esos “unos” son ya siempre diferentes de sí, autodiferentes, y es en este sentido que serían, en el nuevo sentido del término, “femeninos”; lo cual, entonces, no sería ya algo *propio* ni de *la* mujer ni de *el* hombre, sino justamente lo que pone en entredicho la *propiedad* de algo así como la mujer o el hombre. En otras palabras, la variedad de marcos de referencia, esa heterogeneidad de los textos de Nietzsche respecto de las mujeres manifiesta bien, según Derrida, que lo que se lleva a cabo en ellos no es efectivamente una simple *inversión* del platonismo —es decir, del esquema de jerarquías oposicionales característico de la metafísica occidental¹¹— sino una *transformación* o *subversión* de ese modo dicotómico de organizar lo real.¹²

Finalmente, para que esta transvaloración sea efectiva tiene que ser así asumida, vivida, pensada, oída y enseñada por cada uno, en cada uno. Cada uno tiene que aprender a oírse y a vivir como diferente de uno, justamente como no uno, sino como uno y otro, siempre con diferentes estilos, autodiferente, más bien otro antes que uno. Es eso, quizá —primero poder oírlo, luego saber vivirlo, finalmente querer enseñarlo— lo que sólo podrían hacer los que en sus días Nietzsche llamaba “filósofos del porvenir” o “filósofos del peligroso quizá”, esos que más allá del bien y del mal ya Nietzsche veía en el horizonte.

¿Pero es que están ya *aquí*?

Aquí nunca podremos estar seguros.

Coda

En Nietzsche había y hablaban al menos tres mujeres. Una mujer castrada, una mujer castradora, y una mujer afirmativa más allá de la oposición de lo verdadero y lo no-verdadero. Y desde el momento en que la cuestión de la mujer suspende esta oposición metafísica, “lo que se desencadena —escribe Derrida— 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” (*Esp.* 69). El estilo, el espolón, desgarrar como un puñal el velo metafísico no para de-velar finalmente la verdad (ese era, precisamente, el *telos* metafísico), sino para mostrar que detrás del velo no hay más que otro velo, que la profundidad es un laberinto de máscaras sin fondo. Que el fenómeno no tiene fondo y sólo por eso es superficial. Es decir, que no es ni profundo ni superficial sino tan sólo fenómeno. La caverna no tiene afuera; pero también por eso, cuando aprendemos eso, deja la caverna de ser caverna y el yugo del más-allá —sea religioso, científico o político— desaparece. Podríamos entonces empezar a vivir aquí, sabiendo ya que no encontraremos jamás un marco de referencia fijo, con un centro absoluto, inmutable e inmóvil desde el cual, como desde fuera del sistema sin fin y siempre abierto de los fenómenos, pudiéramos contemplar la totalidad de los fenómenos.

La vida es pues mujer (cf. Z, II, “La canción del baile”); siempre autodiferente y siempre diferenciando de sí. Y es que sólo así podría, de hecho, ser, ser vida. Más allá de Dios, aquí, más allá del bien y del mal y del mundo organizado según esa dicotomía, el único reino ha de ser la vida “misma”, la de aquí: un trágico e inocente devenir. Con los oídos finamente afinados, es a tono con su música que habría que vivir. Se entiende ahora por qué sólo habría de creerse en un dios que supiera bailar.

El por-venir

Oiremos a Nietzsche cuando aprendamos, oyéndolo, a oírnos nosotros, entre nosotros, al otro, cada uno en la afirmación de su diferencia.

Sólo ahí volvería Nietzsche, o llegaría, más bien, a “realizar” su autobiografía. Pero esa realización sólo puede ser *una* interpretación –es decir, siempre *otra*–. Y él tenía que saberlo mejor que nadie. *Es asunto de diálogo*, pues si no, ¿para qué oír? Es asunto, entonces, de leer respetando los estilos del otro, y de tener la responsabilidad correspondiente: responder uno a otro según sus propios estilos, sin violentar los del otro. Y si, a pesar de todo, el diálogo debe ser agonal, esa lucha no será ya una oposición a muerte: la posición defendida no pretenderá jamás ser asesina, total o totalitaria. Por eso no pretenderá ser *la* (única) posición verdadera. Una verdad que valga para todos es siempre la mejor amiga de cualquier inquisición. Recordaremos que el “aristócrata” nietzscheano, al revés, no quiere que sus verdades sean válidas para todos. Por eso tampoco necesita imponerlas. De modo que, si una discusión inteligente no puede prescindir de cierta violencia –la que entraña, simple e inevitablemente, la diferencia– esto no implica que se deba permitir la brutalidad. Se puede discutir con el otro, pero jamás callarlo. En lugar de *posiciones* guerreras, deberíamos ejercitarnos en *posturas* y estilos de baile.

Aun si en esa danza, sonriendo, el nuevo filósofo sabe que para ser, no puede ser: no puede realizarse, fijarse en una definición, un modo, un estilo, un valor. El nuevo filósofo que pedía Nietzsche sólo puede ser como por-venir.

El tiempo, pues, de “Nietzsche”, no puede llegar jamás: *es* precisamente lo que no llega, lo que no puede de hecho, por fin y para siempre, llegar o hacerse presente. Sólo puede ser no haciéndose presente. Retrasándose, difiriendo. Esto es lo trágico: siempre pensar y crear será algo póstumo, *de* los otros que me oyen detrás de mi muerte. El punto aquí es que tendría que ser también *para* los otros. Habría que ser responsables con los otros que están por venir; responder, ya, aquí, por los otros que no han venido, para que puedan venir.

El tiempo, pues, de “Nietzsche”, sólo puede “llegar” cuando se viva sabiendo que no puede llegar. Hay que oír que no puede llegar; que siempre se está pensando, escribiendo, construyendo, creando para el porvenir: para que haya por-venir. Para que otro, nuevo, pueda venir. Es-

ta es la trágica responsabilidad de ser siempre póstumos. Y los pensadores deben crear las posibilidades de este porvenir. Por eso no deben decir jamás “esto es todo, así tenía que ser, ya terminó”. Es decir, deben ser muy poco hombres. Y el estilo, al escribir, al vivir, al enseñar, no debiera olvidarlo.

Vivir *aquí*, vivir más allá del bien y del mal, es vivir siempre por el *por-venir aquí*, no en algún más allá, sea celeste o terreno –porque nada se gana con trasladar el edén del cielo a la tierra–.

Había que empezar por oír en Nietzsche que siempre será posible oír otro Nietzsche.

Una mujer, por ejemplo. Cierta mujer.

Oigámosla, pues, a Nietzsche:

“¿Esto era – la vida? ” quiero decirle
yo a la muerte. “ ¡Bien! ¡Otra vez! ”¹³

Notas

1. Citaré con abreviaciones los siguientes textos de Derrida: “Otobiographies...” (*Otb.*), y *Espolones* (*Esp.*); y de Nietzsche: *Así habló Zaratustra* (*Z*), *Crepúsculo de los ídolos* (*CI*), *Ecce homo* (*EH*), *El gay saber* (*GS*), *Más allá del bien y del mal* (*MBM*), y *Epistolario* (*Ept.*). Una traducción al castellano de “Otobiographies” se reproduce en http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/nietzsche_nombre_propio.htm (cito, sin embargo, según la edición inglesa). La entrevista de C. McDonald a Derrida, “Choreographies”, es una referencia constante a lo largo de este artículo, aún si no se la cita directamente; también allí se trabaja el entrecruzamiento del (no) lugar de la mujer, la escritura destructiva, diversos tipos de feminismos, y la relación de todo esto, más allá de los esquemas “bipolares” de pensamiento, con un estilo de pensamiento que debe aprender a bailar...
2. Cf. *Esp.* 24. La carta va dirigida a Malwida von Meysenbug. Se reproduce en *Ept.* 114-117.
3. “...la desproporción entre la grandeza de mi tarea y la pequeñez de mis contemporáneos se ha puesto de manifiesto en el hecho de que ni me han oído ni tampoco me han visto siquiera... Me basta hablar con cualquier «persona culta» de las que en verano vienen a la Alta Engadina para convenirme de que yo no vivo... En estas circunstancias existe un deber contra el cual se rebelan en el fondo mis hábitos y más aún el orgullo de mis

instintos, a saber, el deber de decir: ¡Escuchadme!, pues yo soy tal y tal. ¡Sobre todo, no me confundáis con otros!” (EH 17) Eso se lee en las primeras líneas de *Ecce homo*.

Lo que me interesa resaltar es que el hecho de que Nietzsche hable tanto de sí mismo —y cómo lo hace— es parte de su “tarea” y no algo ajeno al “contenido” de ella. Lo cual no quiere decir que él y su texto no sean diferentes (cf. EH 63). Todo *Ecce homo* es una narración fisiológica y enteramente filosófica. El *corpus*, pues, sólo se entiende en relación con el cuerpo.

4. ¿Pero cuál? Así como quizá sólo se oye a Platón después de que Nietzsche desenmascara la historia del *platonismo*, ¿cómo y cuándo oiremos a Nietzsche? ¿Y qué implica oír a Nietzsche *después* del platonismo, es decir, después de Nietzsche? Para empezar, dejar de oírlo como lo oíría la metafísica —como lo oye aún, por ejemplo, Heidegger— y empezar a oírlo en su estilo “propio”: en la variedad vital de sus *estilos*.
5. *Este* más allá es radicalmente distinto del clásico más allá de la metafísica; podríamos pensarlo, quizá, como el excedente inútil, sin significado, de todo sistema de significado tal como se entiende según los criterios de la *economía general* de G. Bataille.
6. Derrida lee aquí con los textos de Nietzsche sobre el futuro de la educación.
7. Cf. p. ej. § 59-60. Allí, hablando de lo que puede suceder al amar a una mujer, se dice que si por alguna razón —fisiológica, seguramente— es el hombre vencido por el temor, lo que se hace es recurrir a una sentencia *muy filosófica*: “Se cierran entonces los oídos contra toda la fisiología y se establece para sí en secreto la sentencia: «no quiero oír nada acerca de que el ser humano es algo más que *alma y forma*».” Se sugiere además que el ruido —¿todo lo que no le permite al “hombre” oír a la “mujer”?— es lo que obliga a poner la felicidad en un silencio lejano. “Si un hombre está en medio de su ruido, en medio de la rompiente de golpes y proyectos, ve también allí unos seres que se deslizan de frente y reposados y encantadores, cuya felicidad y vida retirada añora, *tales seres son las mujeres*.”
8. Más aún, *Más allá del bien y del mal* empieza justamente con estas palabras: “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?, ¿de que la estremecedora seriedad, la torpe insistencia con que hasta ahora

han solido acercarse a la verdad eran medios inhábiles e ineptos para conquistar los favores precisamente de una mujer?” Son sólo los filósofos dogmáticos quienes han creído siempre tanto en la verdad como en la mujer, y en la verdad de la mujer. Sin embargo, no hay que olvidar que en el texto de Nietzsche estos giros aparentemente “feministas” están acompañados de otros más bien misóginos. Sobra decir que del porqué de esa heterogeneidad de juicios se ocupa también *Espolones*.

9. Sólo los metafísicos *necesitan* que haya una verdad cubierta por un velo; éste, para ellos, es la caverna, y quitarlo es salir a la luz plena de la verdad. Lo único que *aquí* se dice, *más allá* de las dicotomías metafísicas —empezando por la de bueno/malo, esa gran dicotomía que organiza, en mucho, todas las demás (hombre/mujer, alma/cuerpo, esencia/existencia, etc.)—, *más allá*, pues, *del bien y del mal*, es que detrás del velo (de los fenómenos) no hay la verdad sino “verdades”, perspectivas y fisiologías, *contextos* en todo caso, *puntos de referencia* que no son nunca fijos o absolutos sino relativos, móviles, cambiantes con el tiempo y el espacio, diferentes y difiriéndose sin cesar de un punto fijo, primero o central de referencia desde el cual pudiera verse, como desde fuera (de la caverna) la totalidad de las cosas, o bien el único y absoluto fundamento de todo lo ente. Las verdades se dan inevitablemente desde puntos de referencia no absolutos, con cierta perspectiva, en ciertos contextos. Y de esto no hay salida: *aquí* no hay salida de *estos* fenómenos. Se entiende así que esto no le venga bien a la virilidad siempre precoz del metafísico.
10. A diferencia de la identidad, la *singularidad* de cada uno reside más bien en lo inapropiable de cada uno, eso que ningún estilo puede identificar (apropiarse, decir tal cual, etc.) pero que, a su vez, sí permite identificar (reconocer, señalar) los estilos particulares de cada uno (de cada autor, p. ej.) sin poder decir exactamente qué son, dónde se encuentran, etc. Mi singularidad, pues, está construida por algo que no es mío ni puede serlo, que yo mismo desconozco y que, más aún, por definición no puedo conocer. Eso es más bien lo que, quizá, persigo toda mi vida sin poder alcanzarlo, pues de lograrlo yo no sería, ya no sería. Mi “identidad” es el extremo de mí mismo que para mí siempre permanecerá desconocido, quizá porque no existe, quizá porque, para que yo sea, no puede existir.
11. En otros lugares Derrida caracteriza este modo como el “binarismo ordenador” de Occidente. No

- puedo entrar aquí a describir sus implicaciones. (Véase p. ej. “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*.)
12. La *verdad* de todo esto es pues que no hay *la* verdad. Nietzsche lo repetía una y otra vez: todo esto se entenderá a condición de comprender que estas son *mis* verdades. Desde sus puntos de vista o sus puntos de referencia. La insistencia en el punto o *marco de referencia* no es gratuita. Hay que recordar que Derrida comenta todo esto dentro de la problemática de la interpretación, tanto de la interpretación del texto de Nietzsche como de la interpretación en cuanto problema. Al respecto, retoma algunas advertencias hechas por Heidegger. Una es que, a pesar de una cierta moda que quiere ver en Nietzsche la defensa de un relativismo que permitiría decir cualquier cosa, con lo cual supuestamente se habría abierto ya la época del filósofo-artista, debemos cuidarnos de tal falta de rigor y de esa permisividad interpretativa que nunca caracterizó al propio Nietzsche (ni a Derrida). Bien se sabe que una *teoría de la relatividad* no tiene por qué ser sinónimo de *relativismo*. Puede incluso implicar —o *debería* hacerlo, a condición de precisar muy cuidadosamente los términos— cierta visión *realista* del conocimiento y la experiencia en general.
13. Cf. Z, IV, “La canción del noctámbulo”, § 1.

Bibliografía

- Derrida, Jacques. “Choreographies”, entrevista. En McDonald, Christie, ed. cit.
- _____. *La diseminación*, trad. José M. Arancibia. Madrid: Fundamentos, 1997.

- _____. *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. Manuel Arranz L. Valencia: Pre-textos, 1997.
- _____. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.
- _____. “Otobiographies: The Teaching of Nietzsche and the Politics of the Proper Name.” En McDonald, Christie, ed. cit.
- _____. *Políticas de la amistad*, seguido de *El oído de Heidegger*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte. Madrid: Trotta, 1998.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*, 4 vol., trad. D. F. Krell (Vol. 1 y 2), J. Stambaugh & F. Capuzsi (Vol. 3 y 4). New York: Harper Collins, 1991.
- Jabès, Edmond. *The Little Book of Unsuspected Subversion*, trad. R. Waldrop. Stanford, California: Stanford University Press, 1996.
- McDonald, Christie (ed). *The Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation: Texts and Discussions with Jacques Derrida*. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez P. Madrid: Alianza, 1999.
- _____. *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez P. Madrid: Alianza, 2000.
- _____. *Ecce homo*, trad. Andrés Sánchez P. Madrid: Alianza, 2000.
- _____. *Epistolario*, trad. Luis López-Ballesteros. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- _____. *El gay saber*, trad. Luis Jiménez M. Madrid: Espasa Calpe, 2000.
- _____. *Humano, demasiado humano*, trad. Carlos Vergara. Madrid: EDAF, 1998.
- _____. *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez P. Madrid: Alianza, 1997.