

La ausencia del libro

Nietzsche y
la escritura
fragmentaria

Maurice
Blanchot

La ausencia del libro Nietzsche y la escritura fragmentaria

Maurice Blanchot

Ediciones Caldén, Buenos Aires, 1973
Colección *El hombre y su mundo*, 12
dirigida por Oscar del Barco

L'absence du livre apareció en la revista
L'Ephémère, N°10, París, y fue traducido
por Alberto Drazul

Nietzsche y la escritura fragmentaria
fue tomado de la revista *Eco*, de Bogotá.

La paginación se corresponde
con la edición impresa. Se han
eliminado las páginas en blanco.

letra e

LEER BLANCHOT

La lectura de estos dos textos presupone, por lo menos, la lectura de *El espacio literario* y de *El libro que vendrá*, ambos editados en español. Blanchot no abandona sus “temas” sino que vuelve a ellos desde otro círculo. Su pensamiento rechaza la línea recta. El círculo presupone estar en lo mismo pero de manera distinta, presupone volver al punto de partida pero sabiendo que no hay un punto de partida, que todo comienza a cada instante; la línea recta presupone un origen y un fin, una superación del pasado hacia un futuro pleno; en tanto que el círculo avanza, cada punto es una plenitud, por lo tanto un olvido, una supresión, cada punto contempla todo, pero a su vez, en el vértice de la paradoja, nunca se cierra: en un lenguaje aproximado al de Blanchot podríamos decir que se trata de una *ausencia* de círculo. Y no es una imagen. También la recta es una ausencia, pues jamás puede alcanzarse, pero se la alcanza mediante lo propiamente ideológico: el origen y el fin no existen, se los inventa; la crítica apunta a los soportes de una concepción lineal; tampoco el círculo puede alcanzarse, cerrarse, pero la concepción circular corrompe, destruye la metafísica de la linearidad. La “obra” de Blanchot es una repetición constante de lo mismo. Sus “novelas”, sus trabajos de crítica, su filosofía, no tienen diferencia: el *Espacio literario* es otra forma de *L'attente l'oubli*, y *L'attente l'oubli* es una forma de *El*

libro que vendrá o de *Thomas l'obscur* o de *L'arrêt de mort* o de *Sade y Lautréamont...* Podríamos decir que se trata de una meditación acerca del lenguaje, o, para ser más exacto, de un cuestionamiento del lenguaje sobre sí mismo: es el lenguaje —y a este nivel de generalidad podremos hablar de escritura— quien *se* interroga. Esta aseveración es oscura, pero no podemos dejar de atenernos a ella. Presupone las condiciones que la hacen posibles. No hay otra forma de acercarse a Blanchot sino mediante el pensamiento del lenguaje —escritura— (lo cual no sólo significa que nos encontramos frente a una obra de lenguaje, sino toda la crítica al discurso occidental implícito en el reconocimiento del lenguaje-escritura). Michel Foucault, en su ensayo sobre Blanchot (titulado: “El pensamiento del afuera”, lo que equivale a marcar el descentramiento del sujeto o muerte del hombre [recién ahora sabemos que la “muerte de Dios” hegeliana *es* la muerte del hombre, porque Dios *era* el hombre]: crítica de todo humanismo), dice que el “Yo hablo” “pone en peligro toda la ficción moderna”. Leamos: “Si bien la posición formal del ‘yo hablo’ no plantea ningún problema que le sea propio, su sentido, pese a su aparente claridad, obra sobre un dominio de problemas que tal vez sea ilimitado. En efecto, ‘yo hablo’ se refiere a un discurso que ofreciéndole un objeto le serviría de soporte. Ahora bien, este discurso falta; el ‘yo hablo’ sólo encuentra su soberanía en la ausencia de todo otro lenguaje, el discurso del cual hablo no preexiste a la desnudez enunciada en el momento cuando digo ‘yo hablo’; y desaparece en el mismo instante en que callo. Toda posibilidad de lenguaje está, aquí, agostada por la transitividad donde se cumple. La rodea el desierto. ¿En qué extrema delicadeza, en qué cima singular y sostenida se recogerá un lenguaje que ha de querer recobrase en la forma despojada del ‘yo hablo’? A menos, precisamente, que el vacío donde se manifiesta la fineza sin contenido del ‘yo hablo’ sólo sea una abertura absoluta por donde el lenguaje puede expandirse hasta el infinito, mientras el sujeto —el ‘yo’ que habla— se destroza, se dispersa y se expande hasta desaparecer en ese espacio desnudo. Si el lenguaje sólo tiene su sitio en la soberanía solitaria del ‘yo hablo’, entonces nada puede limitarlo de derecho, —ni aquél a quien se dirige, ni la verdad de lo que dice, ni los valores, ni los sistemas representativos que utiliza; en resumen: ya no es discurso o comunicación de un sentido, sino despliegue del lenguaje en su ser bruto, pura exterioridad desplegada;

y el sujeto que habla ya no es el responsable del discurso (quien lo tiene, quien afirma y juzga en él, a veces se representa en el mismo mediante una forma gramatical dispuesta a tal fin) sino la inexistencia, en el vacío de la cual se prosigue sin descanso el derramamiento indefinido del lenguaje”. En resumen: la experiencia del lenguaje horroriza a la reflexión occidental porque pone en peligro la evidencia del “yo soy” y, en el “yo soy”, lo que está en peligro es occidente en la multiplicidad de sus creaciones, la cultura occidental (decimos occidental en el sentido de sociedad capitalista). Esta experiencia del lenguaje es, precisamente, la que fascina a Blanchot. El lenguaje no es presencia, nos dice, sino ausencia (hablando de Mallarmé, dice: “Las lenguas no tienen la realidad que expresan, siendo extrañas a la realidad de las cosas, a la oscura profundidad natural, pertenecen a esa realidad ficticia que es el mundo humano, desprendido del ser, útil para los seres”. “El lenguaje adquiere entonces toda su importancia: se convierte en lo esencial; el lenguaje habla como esencial y por eso la palabra confiada al poeta puede ser llamada esencial. Esto significa, en primer término, que las palabras, al tener la iniciativa, no deben servir para designar algo ni para expresar a nadie, sino que tienen su fin en sí mismas. En lo sucesivo, no es Mallarmé quien habla, sino que el lenguaje se habla, el lenguaje como obra y como obra del lenguaje”), signo con un correlato ausente, diferencia donde uno de los términos está irremisiblemente ausente. Fascinación, nostalgia de la cosa plena. Signo derruido como signo, por cuanto todo signo es signo de algo. Sí, todo signo es signo de algo, pero ese algo se difiere, es pero no es, al menos nunca lo tenemos, son huellas que nos remiten a otras huellas pero nunca a una presencia, la presencia de una piedra, de un animal o de un dios, que la hayan marcado sobre la arena, huellas que se borran y surgen de su propia borradura, fugaces e inalterables, huellas, como dice Derrida, que instauran el juego de las diferencias y de la diferencia, donde la palabra instaurar no tiene sentido de origen, porque el origen, la temporalidad, es, tal vez, la consistencia de la huella, quiero decir que la posibilidad del tiempo implica otra posibilidad, no decible, esa posibilidad no anterior pero que se abre, se subsume en su manifestación de temporalidad: “Escribir es entregarse a la fascinación de la ausencia de tiempo”. El lenguaje nos constituye, es decir ese flujo sin origen, esa repetición inmóvil como una piedra. *L’attente l’oubli* (¿novela? ¿ensayo? ¿filosofía? ¿prosa?

¿poesía?... es un discurso sobre el lenguaje. En la primera página ya surge la pregunta por el ¿quién? del habla: “¿quién habla?” —pregunta aparentemente inocente, pero que anuda todo, en primer lugar el *sujeto* del habla, ese sujeto fantasmal, fruto de toda la metafísica: como si hubiera alguien (¿quién? ¿un alma?) que estuviese fuera del lenguaje y lo hablara...—; luego: “Es la voz lo que se te ha confiado, y no lo que ella dice...”, pero este es un pensamiento que no debe conocerse: conocer es destruir todo, es un pensamiento *terrible* (y tan terrible es que cuestiona todo nuestro mundo desnudando para siempre la dicotomía significante/significado–referente). “Entonces no eres tú quien habla cuando hablas”, “Las voces sonaban en el inmenso vacío, el vacío de las voces y el vacío de ese lugar vacío”.

Tenemos que pensar en un espacio de pensamiento /—de textos, de palabras, de actos/. Pero todo acto de pensamiento auténtico implica un esfuerzo supremo por pensar en la ausencia de pensamiento. ¿Cómo pensar fuera de ese texto tejido por Sade, por Marx, por Nietzsche, Freud, Lautréamont, Mallarmé, Artaud, y tantos otros que han superpuesto su escritura sobre otras escrituras, ocultándolas y por el mismo movimiento haciéndolas vivir con una nueva vida? Esta red textual está entrelazada a otra red que pasa con una fuerza cada vez mayor a medida que el nuevo texto, al retorcerla y transformarla, la proyecta hacia nosotros: Hegel, Spinoza, Platón, Heráclito, y luego, en la otra proyección, Husserl, Heidegger, Bataille... Todos ellos son nuestros porque *toda* escritura es escritura de ellos, aunque tenga otros nombres. Y, en la desposesión, ellos son máscaras que ocultan ese texto que todo lo unifica en una hoja sin límites, una hoja cuyo escrito se borra pero permanece, siempre vivo y activo, siempre disimulado, presente–ausente. ¿Cómo pensar al margen de los movimientos populares, de las mareas revolucionarias? ¿Qué somos sino eso y la feroz necesidad de empezar nuevamente, de ignorar todo y comenzar a partir de cero, el momento cuando la primer letra se insinúa sobre la página blanca? No hay página blanca, pero la primer letra siempre se graba sobre la página blanca, porque una voluntad quiere que la página escrita sea infinita y, para eso, es necesaria la página blanca. Empezar una escritura que viene escribiéndose. Allí donde el inmenso texto muestra su última palabra, esa que nunca está cerrada, inmovilizada por un signo, surge de pronto la otra palabra, la inédita que continúa el movimiento an-

terior, pero que también lo inicia, para también morir y hacer de esa muerte otro renacimiento de otra palabra que seguirá desenvolviendo este discurso que somos, sin identidad, anónimo, abriéndose y cerrándose en su propio movimiento, dispersándose en una constelación ilimitada, no en una línea sino en una explosión, en un juego donde sólo hay aperturas, variantes, sin reglas y sin alternativas, sin comienzo y sin final. Pero el texto no afirma la homogeneidad. Al contrario, la rompe. Un texto, una red, sin centro: llena de cortes, de hilos que se arrastran hasta desaparecer hundidos en la noche, que giran y se unen a otros hilos y forman un tejido maravilloso pero que de pronto cuelga en hilachas, como si sobre ellos hubiera pasado una garra. Redes superpuestas a otras redes, pero conservándose, terminando siempre en una piedra, rompiéndose, continuando, y todo eso como una especie de galaxia que agoniza saltando en pedazos por el espacio; y una en la inmovilidad, otra en la contracción y expansión terrible del cosmos, son simples puntadas de otro tejido aún mayor... Crispo la mano y me siento hundir hasta convertirme en un animal que desesperado de hambre devora a sus crías... No pensamos, a decir verdad, sino que somos pensados por el pensamiento. No hay nadie que piense, nadie que emita signos, nadie que arroje los dados: somos pensamientos sin nadie que los piense, somos signos, somos esos dados que nunca derrotarán el azar, que nunca encontrarán una Ley, un Legislador, el orden de una partida que los reúna, más allá de lo arbitrario, en un final, ya sea que se gane o se pierda. No hay comienzo ni final, no hay Ley, no hay ninguna manera de ganar o perder. Lo sabemos. Es nuestra historia. “Las causas no son necesarias a los efectos” decía Sade al iniciar el discurso del materialismo absoluto, el cual es pensamiento y acción, bajo pena de no ser sino un idealismo disfrazado.

Sabemos, hoy, que nuestro suelo no es algo sino ausencia: ausencia de Idea, ausencia de Obra, ausencia de Libro, o, en otras palabras, ausencia de Dios (“*Dios ha muerto*” pero no como reconciliación de lo finito y lo infinito /Hegel/, ni como hipostación de los atributos divinos en el hombre /Feuerbach/, sino en la *muerte del hombre*). El materialismo absoluto, lo que podría tal vez denominarse el *fin* (si esta palabra no fuese, por tantas razones, tan sospechosa) de la época del Logos, sólo puede enunciarse a partir de la *práctica* materialista (en primer término: Sade/Marx) que ha desplazado violentamente (¿cómo podría haberlo hecho sin vio-

lencia si la suplantación *es* la violencia?) aquello que hasta ayer era lo “natural”, esa substancia cruzada de eternidad donde la figura del hombre parecía dibujarse para siempre. Estamos cerca e infinitamente lejos del círculo (clausurado) hegeliano del Saber: cerca porque aún no hemos muerto, porque aún la violencia no ha suprimido el encierro en la totalidad de su espacio; lejos, porque ya sabemos que hemos muerto. El Sistema, que aún sin saberlo era “nuestro” sistema, está roto: su contenido se derrama como la sangre de un cuerpo abierto. Una práctica sin freno lo ha roto. El desenfreno de la violencia /la revolución/ ha hecho de la materialidad la tierra donde penetra el hombre abandonándose a sí mismo, borrando sus propias huellas, desbaratando los milenios de esa paciente construcción de su propia presencia, desconstruyendo la inmovilidad de una presencia consigo en la idealidad del yo, del hombre. Espacio sin centro, ausencia de sentido, juego, no–remisión, no–representación. La desposesión del sentido es definitiva, lo que se pierde es el hombre (el hombre paradigmático: espíritu, doble), lo que se gana sobre su muerte es la ausencia, el afuera. El afuera quiere decir lo desconocido, la ruptura del círculo sistemático del Saber, el círculo inclausurable de la materia.

Empresa sin fin, sin inicio, porque es la patria de aquello que como tal no tiene comienzo /origen/ ni fin, ni fin ni finalidad /telos/. No una empresa pre–existente que se desencadena, sino el desencadenamiento puro. La metafísica de la presencia /en algún lugar *está presente* el sentido/ implica el desdoblamiento, la complementariedad, la re–presentación, la mimesis, y, siguiendo hasta el fin la cadena de significantes que se engendran unos a otros necesariamente en la violencia disfrazada de lo “natural”, Dios: dios como fuente originaria del sentido, del sentido trascendente. Dios —valga la imagen— sería el Escritor que tiene en su conciencia como presencia el mensaje —la suma de signos: gestos, pensamientos, palabras, acciones— y lo transmite a sus criaturas en la soledad del alma, como un murmullo casi inaudible pero más implacable que el universo. Este esquematismo es la esencia del Sistema occidental. Los términos pueden permutarse, pero mientras se mantenga el funcionamiento de su esquematismo (en sentido kantiano) el Sistema subsistirá (“temo que jamás logremos deshacernos de Dios, pues creemos todavía en la gramática” decía Nietzsche refiriéndose a este esquematismo al que llamaba “gramática”). La *astucia de la razón* consiste ‘en resguardar /y conservar/

el Sistema modificando los contenidos (en lugar de Dios el dueño del sentido puede llamarse Autor, Creador, Maestro, Patrón, Partido, Gramática, etc.). Salvar el Sistema mediante un mimetismo que conserva su lógica: astucia. La época de la metafísica es la que ha terminado. Quien hasta hace muy poco era el actor, se sabe, de pronto, sin autor, sin libreto. Se sabe sólo ese gesto, esa voz, ese texto que se escribe en el momento de escribirse y que nunca pre-existe a sus acciones. La desconstrucción del sentido es la desconstrucción del Sistema: el Sistema, en última instancia, es una lógica: no sólo una economía basada en la propiedad privada y en la explotación, ni una ética, una ciencia, un arte, una filosofía, sino un funcionamiento que abarca cada una de las partes y el todo. No hay ya una línea /que lanzada desde un pasado originario buscaría, a través del presente, un punto futuro donde realizarse plenamente como sentido/ sino un espacio. No un primero —salvo estratégico— y un después, sino lo simultáneo, lo instantáneo. No hay una substancia sino un juego de relaciones (el hombre—suma de relaciones sociales /Marx/), un juego de significantes donde desaparece la figura del hombre considerado como “yo” o sujeto, vale decir como una substancia autónoma, fuente de determinaciones. Porque cuando queremos fundar al hombre en el “yo” instauramos una substancia cuyos nombres (yo—sujeto—espíritu—alma) cualesquiera sean, siempre reiniciarán el dominio sangriento de la metafísica occidental. No hay sino el ahora. El ahora sin pasado y sin futuro. Así, lo que desaparece, es esta construcción a la que llamamos “tiempo”, ese fantasma al que llamamos “hombre”, y con ellos desaparece *un* Logos para dar lugar no a otro Logos encadenado al primero por la dialéctica, no una negación del Logos que lo conserva en su propio movimiento negador, sino una ausencia, una zona, un *topos* del cual sólo se habla no hablando, retrayéndose: la locura.

La desconstrucción del Logos (no del “logos” hegeliano sino del logos del Sistema, del cual Hegel es un momento, que coincide con la ruptura, fin y comienzo de lo que no tiene fin ni comienzo) habla. Su voz sin nombre conmueve “este tiempo de muerte”, muerte de una sociedad (cuando decimos que el hombre muere no hablamos del animal sino de la suma de sus relaciones) que paga con la extinción el impulso que la llevó a autoerigirse en presencia universal. Una sociedad que se quiso ideológicamente traslúcida para esconder sus carnicerías reales; de pronto lo que se creía a sí

mismo punto como el más elevado en la evolución de la humanidad, cae presa del afuera, de la violencia. Ruptura de su etnocentrismo. Ruptura interna, producido por la violencia material del proletariado; y ruptura externa, producida por la presencia de otras culturas. Ruptura de su historia y de su concepción de la historia. La muerte de su Logos, de su mundo de categorías que de pronto mueren, se muestra como *la* muerte, abren a un exterior donde ya la muerte (una de sus “categorías” predilectas) carece de sentido porque desaparece el *quién* de la muerte. Es claro que debemos repetirlo, lo que llamamos el Logos no es un mundo “ideal” separado de un mundo “material”. El Logos es el funcionamiento del todo social. No una Idea sino la materia. La desconstrucción es un acto material revolucionario. Voz sin nombre, pero que más acá, donde aún necesitamos del discurso del Logos para la destrucción del Logos, es nombrada. Nombrada ahora como una señal, una indicación, y no como apropiación ontológica. Sus nombres: Sade – Marx – Lautréamont – Nietzsche – Freud – Bataille – Artaud... Blanchot. Lugares que no se pueden situar, textos a los que nadie posee: pirámides sin arquitectos, porque el rostro de los arquitectos negaría no sólo la masa autónoma de la pirámide sino el entretejido infinito del suelo. Decimos: la obra (de) Blanchot, y el paréntesis indica la desaparición del autor; indica, por sobre todo, la irrupción de una fuerza neutra, la violencia del afuera, a la que sólo por debilidad nominamos. El paréntesis no es una epojé temporaria encaminada a resucitar un paso más adelante la presencia de Blanchot, sino una ausencia irremediable y definitiva: la de Blanchot. Esta es la experiencia fundamental: la *desaparición del sujeto*.

Para Blanchot, sostiene Poulet, el cogito cartesiano (“pienso, luego existo”) tendría que ser reemplazado por un cogito radicalmente distinto: “pienso, luego no existo”. Pensar, pero ¿quién piensa? Si se responde: piensa el sujeto (un sujeto que piensa desde fuera del pensamiento, y que, por otra parte, actúa desde fuera del acto, habla fuera del lenguaje), entonces ese “sujeto” no puede dejar de ser una substancia y su nombre propio más correcto es “alma”, pero con el alma se encadena Dios /sumo – sujeto/. Este deslizamiento es inevitable: si el sujeto existe. Dios existe. Pero si nunca podemos aprehender el sujeto, entonces el ¿quién? y el ¿dónde? del ¿quién? es el lenguaje. El lenguaje /o la escritura, en la medida en que todo lenguaje es ya una ins-

cripción, una huella, una *escritural* piensa, o, dicho de otra manera, eso que llamamos “pienso”, “pensar”, “pensamiento”, es el lenguaje–escritura: el yo, el mí, el posesivo, es una palabra que quiere someter al lenguaje investida de poderes fáusticos. Toda nuestra cultura ha sido el proceso de este investir al “yo” con el *sentido*: el “yo” ha sido la transparencia y la presencia del sentido, fuertemente sometido a su origen, seguro de sí mismo, cerrado al afuera, dependiente del espacio divino: puro espíritu condenado a errar por la materia, pero con una garantía trascendente, “alma”. Blanchot dice lo contrario: “Cuando hablo niego la existencia de lo que digo, pero también niego la existencia de quien lo dice: mi habla, si bien revela al ser en su inexistencia, afirma de esta revelación que ella se hace a partir de la inexistencia de quien la hace...”. La inexistencia de *quien lo dice*: cuando desgarramos el “yo” nos encontramos con palabras, lo que es igual a decir con ausencia /el habla está cavada por un corte que escapa al origen, y manejada por una acción —siempre ya dicha y vuelta a decir: sedimento de sentidos, perspectivismo— que también escapa al origen/. En la clásica expresión de la fenomenología (“toda conciencia es conciencia de algo”) hay una fisura insuperable, la cual es la fisura del Sistema, platónica, cartesiana, hegeliana, fenomenológica, entre conciencia *y* algo (la frase podría descomponerse así: conciencia *y* algo, conciencia/algo, donde al *y*, la barra, inaugura en profundidad la metafísica /res cogitans–res extensa/ del Logos occidental: por una parte una especie de espejo —conciencia, yo, alma— donde se reflejaría, por otra, las cosas /algo/). Instauración de la dualidad fundamental de las substancias. ¿Pero cómo ir más allá de esta diferencia si la hemos reconocido legisladora, Ley, constituyente, Lógica, si nosotros somos a partir de ella? Señalémoslo. Sólo la experiencia de los límites/revolución, pero entendida no como presencia a sí de un Sentido que a partir del orden político sería “representada” por las distintas capas del todo social, sino como espacio donde la violencia, la destrucción, la desconstrucción, trabajan en una discontinuidad esencial: no hay *un* centro, *un* Sentido del acto revolucionario, sino la dispersión autónoma y a la vez no–autónoma del acto destructivo) nos permite avisorar el afuera de la clausura de este sistema (aunque necesariamente el lenguaje esté dominado y los textos pululen de tantos *y* como un cadáver pulula de gusanos). Foucault ha expresado esto muy bien: el “yo pienso”, en efecto, “conduciría a la

certeza indubitable del yo y de su existencia; mientras que el ‘yo hablo’ rechaza, dispersa, borra esta existencia y sólo deja surgir su emplazamiento vacío... El habla del habla nos lleva, mediante la literatura, pero también puede ser que por otros caminos, a ese afuera donde desaparece el sujeto del habla...” Y agrega: “Aquí nos encontramos frente a un hueco que durante mucho tiempo fue invisible: el ser del lenguaje no aparece por sí mismo sino en la desaparición del sujeto”. Pero ¿cómo decirlo? Para Foucault “mediante una forma de pensamiento del cual la cultura occidental ha esbozado en sus márgenes la posibilidad todavía incierta”, lo que llama “pensamiento del afuera”, el cual aparece por primera vez “en el monólogo de Sade”. Durante la época de Kant y Hegel, cuando la conciencia occidental interioriza al máximo la Ley de la historia y del mundo, “Sade sólo deja hablar, como ley sin ley del mundo, la desnudez del deseo”, mientras Hölderlin manifiesta en su poesía la ausencia de dioses y “anuncia como una ley nueva la obligación de esperar, sin duda hasta el infinito, la ayuda enigmática que proviene de la ‘ausencia de Dios’”. Ambos nos dieron la “experiencia del afuera”. La experiencia del afuera exige una fisura, un hueco por donde ese coágulo, la perversión de lo dado, irrumpa como un cuerpo extraño, como lo no-dicho, lo no-decible: el *mal*: el *no* de este Sistema que durante miles de años se presentó como eterno, como querido por Dios, como “natural”. Concluye Foucault: “Es esta experiencia /la del afuera/ la que reaparece en la segunda mitad del siglo XIX en el corazón mismo del lenguaje, convertido, aun cuando nuestra cultura busca siempre reflejarse en él como si detentara el secreto de su interioridad, en el resplandor del afuera: en Nietzsche, cuando descubre que toda la metafísica del occidente está ligada no sólo a su gramática... sino a aquellos que poseyendo el discurso tienen el derecho al habla; en Mallarmé, donde el lenguaje aparece como la exclusión de lo que nombra, y aún más —desde el *Igitur* hasta la teatralidad autónoma y aleatoria del *Libro*— como el movimiento en el cual desaparece el habla; en Artaud, cuando todo lenguaje discursivo es instado a desatarse en la violencia del cuerpo y el grito, y el pensamiento, abandonando la interioridad charlatana de la conciencia, se convierte en energía material, sufrimiento de la carne, persecución y desgarramiento del sujeto; en Bataille, donde el pensamiento, en lugar de ser discurso de la contradicción o del inconsciente, es el pensamiento del límite, de la subjetividad rota

de la transgresión; en Klossowski, con su experiencia del doble, de la exterioridad de los simulacros, de la multiplicación teatral y demente del Yo”. Si /somos/ giros, repliegues, torbellinos de un lenguaje hecho de vacíos, de vacíos lanzados sobre otro vacío impenetrable; si somos la ausencia, la no-presencia, la falta de centro, de sentido que nos otorgue sentido desde afuera, porque el afuera es, precisamente, el no-sentido, lo inencerrable; entonces podemos recoger pacientemente los hilos de un escrito en el cual /somos/ puntos, comas, esparcimiento, “diseminación”. Nombrarlo es apoderarse de aquello que escapa por esencia, que no se deja apresarse por esencia, que es lo impensable, lo no-dominable: cuando lo apresamos o lo tenemos ya no es, ha dado un paso atrás y el algo que queda es otro límite a vencer: la presencia del afuera es ausencia, es lo posible y, a la vez, lo imposible. El texto, el lenguaje, es un mar sin fin, y el sujeto, el Nombre, el Autor, es una gota de ese mar, lo que podría llamarse una gota, esa inexistencia, esa masa que nunca, que siempre desaparece para volver a armarse idéntica y distinta: su consistencia siempre está más acá del sentido, es neutra, anónima, y así debe ser para que la fuerza /la escritura/ sea.

Puntuemos el texto de Blanchot. Escribir —dice— “Es pasar del Yo al Él, de modo que lo que me ocurre no le ocurre a nadie, es anónimo porque me concierne, se repite en una dispersión infinita. Escribir es disponer del lenguaje bajo la fascinación, y por él, en él, permanecer en contacto con el medio absoluto, allí donde la cosa vuelve a ser imagen, donde la imagen, de alusión a una figura, se convierte en alusión a lo que es sin figura, y de forma dibujada sobre la ausencia, se convierte en la informe presencia de esa ausencia, la apertura opaca y vacía sobre lo que es, cuando y cuando ya no hay mundo, cuando todavía no hay mundo”. Al abandonar el *yo* por el *él* se abandona para siempre el soporte ontológico de la escritura; experiencia común de los poetas (“si yo soy otro”, “yo soy otro”, “a lo mejor, soy otro”), marca, no obstante, toda la escritura: allí donde la mano abandona la copia de un texto *ya* escrito (en la mente del escritor, en una sociedad, en dios) y se entrega a un ritmo ajeno, extraño, allí la escritura es absolutamente anónima, como el mar o como la hoja de un árbol. La escritura —debemos pensar ahora en el terreno circunscripto por Blanchot— es la práctica de una ausencia, pues la palabra, el lenguaje, la escritura, nunca pueden inscribirse del lado de la pre-

sencia: la serie de sonidos que constituyen la palabra “árbol” es arbitraria, está escindida, a un nivel, del concepto /significado/ y en otro de la cosa /referente/; el decir de la escritura, del lenguaje, es doblemente ausente: primero como palabra “bruta”, la palabra que sirve para *informar*, la palabra cotidiana con la cual “los seres... se otorgan la certeza de lo inmutable”, es *ya* ausencia, lo que se intercambian son signos que remiten a otra cosa (vale decir ausencia de las cosas), e, incluso, signos usados, modelados por el uso que se sedimenta en ellos cubriéndolos hasta convertirlos en monumentos (“las lenguas no tienen la realidad que expresan, siendo extrañas a la realidad de las cosas, a la oscura profundidad natural, pertenecen a esa realidad ficticia que es el mundo humano, desprendido del ser y útil para los seres”); segundo, como palabra *poética* —escrituraria—; lo poético abre en el lenguaje un hueco sobre otro hueco, se despoja hasta el martirio, la locura, y se asume como “soberanamente irreal”, como “realización total de esa irrealidad”. Podríamos decir: el lenguaje habla de sí mismo y dice su materialidad, no es un intermediario sino un constituyente, /somos/ sus figuras. No nos sorprenda, entonces, que la obra sea impersonal, anónima (“La obra implica la desaparición elocutoria del poeta, que cede la iniciativa a las palabras” Mallarmé). “El poeta desaparece bajo la presión de la obra por el mismo movimiento que hace desaparecer a la realidad natural”. Siempre las obras dicen lo mismo: no se *refieren* a nada que esté más allá de sí mismo, dicen el lenguaje, la materia, el *es*, y por eso, por pertenecer a un mismo espacio, el “tema” le es ajeno, puede tratarse de una batalla o de una iglesia vista de noche, de un campo de girasoles o de líneas... Si el sujeto desaparece como substancia, como hemos visto, su caída arrastra toda la constelación del dominio logocéntrico: no se trata sólo de la caída del sujeto (yo o alma) sino de la caída de la presencia como tal: en última instancia Dios, y, aquí, de ese dios a quien se llama “autor”. “Un sujeto que fuera el origen absoluto de su propio discurso y lo construyera en todas sus piezas sería el creador del verbo, el verbo mismo” (Derrida), “Todo texto, lejos de vincularse con una ‘verdad’ eterna o con una subjetividad creadora, remite a su situación histórica con relación a otros textos” (P. Sollers), “El ‘sujeto’ de la escritura no existe, si por él entendemos cierta soledad soberana del escritor. El sujeto de la escritura es un *sistema* de relaciones entre las capas...” (Derrida). Al señalar la desaparición

del autor se niega la presencia de la obra, originariamente, en un sujeto-autor que la habría representado /comunicado/ en un texto, siendo este texto segundo en relación al original-mental donde existiría como *presencia*. Pero si no hay un pre-texto, un texto presente en una mente y luego su degradación en el papel... entonces ¿qué sentido tiene hablar de autor, salvo como un puñado de músculos? Cuando se habla de autor se habla, en realidad, de un dueño originario del sentido de la obra. Pero la obra rechaza su apropiación, su “autor”, como un rayo o un trozo de hierro.

Blanchot dice la “ausencia de libro”. Debemos recordar la importancia que le atribuye al reemplazo del Saber absoluto = Libro de Hegel, por la idea de Obra en Mallarmé (producida esta última a partir de la crisis religiosa y su consecuente afirmación de ateísmo radical).

Según Hegel “El ser verdadero del Hombre es su Acción”. Al comentar esta afirmación Kojève añade que el hombre “es el *resultado* objetivo de su Acción. Ahora bien, el resultado de la Acción del Sabio, vale decir del Hombre integral y perfecto, quien es la culminación del devenir de la realidad humana, es la Ciencia. Pero la existencia empírica de la Ciencia no es el Hombre, es el Libro. No es el Hombre ni el Sabio en carne y hueso, es el Libro la aparición de la Ciencia en el Mundo, siendo esta aparición el Saber absoluto”. Aclaremos que el Sabio es igual a Hegel, que la Ciencia es igual a la Filosofía (la filosofía de Hegel) y que el Libro es la *Fenomenología del Espíritu* y la *Lógica* (o la Biblia). El fruto de la acción del hombre es imperfecto, se realiza en el tiempo, es el tiempo, mientras que la acción del Sabio es perfecta, no tiene porvenir, no es un acontecimiento histórico, de allí que “la existencia-empírica de la Ciencia en el Mundo sea el *Libro* y no el Hombre”. El Libro, incluso cambiando, “es idéntico a sí mismo. El Tiempo donde dura es, así, natural o cósmico, pero no es histórico o humano”, y agrega Kojève: “realizar el Saber absoluto bajo la forma de Libro, vale decir, hacer coincidir el Concepto integral con lo Real comprendido en su totalidad, vale decir anular la diferencia entre lo Real y el Tiempo, y así suprimir incluso la exterioridad del Tiempo en relación al Hombre, es *suprimir* el Tiempo, y es, por consiguiente, suprimir al Hombre en tanto que individuo libre y temporal”. El Espíritu, no tomado en su devenir sino acabado y perfecto, vale decir que se debe a a sí en tanto que

Ciencia absoluta, es el Libro. “Pero el Libro es el resultado de la actividad del Sabio, quien en tanto que Hombre y ciudadano del Estado perfecto, integra toda la evolución histórica de la humanidad. Así esta historia no es sino la historia del *Libro*, o, más exactamente, de la evolución del Saber que lleva al Libro”; “La Acción del Sabio, vale decir de la Ciencia, se separa del hombre y pasa al Libro. El soporte material del ‘movimiento’ perpetuo del Concepto es en adelante el Libro que se llama ‘Lógica’: este Libro (‘Biblia’) es el Logos eterno encarnado”. Para confirmar toda su interpretación, Kojeve concluye: al ser necesario que la palabra del Sabio se reconozca universalmente, “es evidente que este ‘reconocimiento’ sólo puede obtenerse mediante la publicación de un libro. Pero al existir bajo la forma de libro la Ciencia se separa efectivamente de su autor, vale decir del Sabio o. del Hombre”.

La Obra mallarmeana es la suplantación de dios: nunca es la totalidad pero presupone la totalidad, de allí la ausencia. Derrida ha señalado, respecto a Mallarmé (¿a todo libro?) que el texto, el libro, el ‘Mimo’, “no representa nada, no imita nada, no tiene que adecuarse a un referente anterior en un proyecto de adecuación o verosimilitud”, lo que instaura el libro —en un corte radical con el platonismo— es “una diferencia sin referencia, o, más bien, una referencia sin referente, sin unidad primera o última, fantasma que no es el fantasma de ninguna carne, errante, sin pasado, sin muerte, sin nacimiento, sin presencia”. El Libro como presencia, como suma o Saber absoluto (Biblia), es de esencia teológica (podríamos denominarlo Dios). La ausencia de Libro (o de Obra) sería el otro extremo. Mallarmé, al designar la obra como anónima, al suprimir el nombre propio, abre un nuevo espacio en la consideración de la Obra y del Libro: la Obra ya no se vincula a su realización sino a su desastre (“la destrucción fue mi Beatriz”), pero, añade Blanchot, “el desastre aún es, sin embargo, afirmación del absoluto”. Se trata, en resumen, de una deteriorización progresiva de la presencia: presencia plena /el Libro hegeliano/, presencia inalcanzable /la Obra mallarmeana/, ausencia de Libro/ ruptura de la teología, de la totalidad/.

También el Libro, de la “ausencia de libro” presupone un Libro, pero este Libro está vacío, es ausencia absoluta, invencible, de allí que el libro —éste, concreto— siempre vaya hacia la ausencia de Libro /de Obra, de Idea, de Dios, de Totalidad/ “en direc-

ción a lo desconocido”. Como señala R. Laporte: “Es imposible no buscar el Libro, pero quien lo busca aprende que el Libro es imposible, y, sin embargo, este fracaso, aunque renovado sin cesar, no destruye el proyecto inicial sino que más bien lo fortifica, y de tal modo el fracaso y el triunfo son igualmente imposibles”. Cada libro presupone un Libro total, pero ese Libro /total/ está vacío, es absolutamente ausencia. El libro implica el Libro y la ausencia, la imposibilidad absoluta, del Libro; así la obra implica la ausencia de Obra, el hombre la ausencia de Hombre: todo ello actualizado, ya, la ausencia de Libro devora el libro: todos los libros presuponen el Libro, ese Libro escrito, esa escritura que desde el /comienzo/ al /fin/ es el hombre, pero este Libro (que se auto-escribe en cada palabra, en cada gesto) es siempre la ausencia de Libro, por más perfecto e inmenso que sea siempre está limitado, tocado, por el afuera, y el afuera, eternamente–infinito, *no es el Libro*, pero hacia allí (el desastre) marchan todos los libros, incluso si todos los libros pudieran llamarse *el Libro*. Cerrarlo, cerrar la Obra o el Libro, sería cerrar el círculo y aceptar el *fin*, sería aceptar el Saber absoluto, Dios. No cerrarlo, no darlo por concluso, es aceptar la ausencia: siempre estamos intercalados, ni un origen ni un fin. ¿Pero cómo puede nuestro Sistema ser desposeído de sujeto, de obra, de Dios, de origen, de telos? ¿cómo puede aceptar el *afuera*, la neutralidad poderosa, no-nombrable por el Logos pero que sin embargo está destruyéndolo, anonadando sus figuras, sus mecanismos, si el Sistema se ha erigido como *la* muralla contra el afuera y para eso ha construido al hombre, el espíritu, la interioridad, como una substancia *distinta* al objeto, a la materia? Estamos pervertidos por la posesión /la propiedad/; por eso el esfuerzo de la desposesión, que exige la muerte, el gesto soberano del riesgo, la locura del instalarse en los límites, es rechazado por la clausura de este Logos petrificado. El Logos, allí, inmóvil, superficie borrosa pero limitada, devora todo gesto, todo murmullo, toda palabra. Los manicomios reciben los restos del Logos, esos restos que flotan en las márgenes como cuerpos extraños. Otros son llevados al suicidio, al silencio. Otros a las cárceles. El Logos se cuida, dice que es todo, pero a su vez sabe que no es todo, que el afuera golpea cada vez con mayor fuerza: hay otros lenguajes, otras escrituras, una gramática sin voz que asedia el único ojo (el de la razón, *una* razón, *su* razón) de este cíclope en agonía. Un “arma” también puede ser el trazo de una nueva escritura cuando no se inscribe

dentro de la dialéctica del Logos sino en su afuera, cuando no es el arma de su lucha intestina, la cual siempre, aún en lo más horroroso, la ha confirmado, sino un arma que apunta a su ser. Un fusil, un poema, un grito, cuerpos repetidamente iniciados en la escritura de otro texto sin gramática, sin esa gramática cano- nizada, centrada, un lenguaje espacial, descentrado. Es la locura para el Logos el afuera del Logos, no su negación sino su *otro*. ¿Cómo resistirá el Logos afuera si en ese afuera están man- comunadas todas las revoluciones, si ese afuera es la materialidad, la extinción del hombre, de ese hombre doble, espíritu, alma, sostenido por Dios, por un autor, por los “propietarios”? Ausencia de Libro es ausencia de fin, de ese momento donde todo se cierra, total, concluido, fúnebre. Blanchot nos enseña el pen- samiento de lo fragmentario, la imposibilidad del Absoluto, del Todo; lo fragmentario, la dispersión, la diseminación, esa es el habla que comienza a oírse, sin dueño, sin poseedor, en nuestro tiempo, en este tiempo que se ausenta en el escribir, en el obrar. La “ausencia de libro” es la ausencia de lo *cerrado*; el Libro como presencia sería lo cerrado, la clausura del acto soberano de la escritura: de nuevo, a través del Saber absoluto, afirmarí su dominio el Sistema. Dice Blanchot: “la *ausencia de libro* anula toda continuidad de presencia”, “escribir es producir la ausencia de obra” /si nunca se hubiera escrito no existiría la ausencia de obra, de libro, por eso el Libro es la “astucia mediante la cual la escritura va hacia la *ausencia de libro*”, o “El libro, astucia mediante la cual la energía de escribir... trabajo mediante el cual la escritura /al modificar los datos de la cultura, de la ‘expe- riencia’, del saber, vale decir del discurso/ procura otro producto que constituirá una nueva modalidad del discurso y se integrará a él pretendiendo, al mismo tiempo, desintegrarlo”. “Mediante el libro la inquietud de escribir —la energía— busca descansar en la complacencia de la obra (*ergon*)”, pero opuesto al libro está el libro como ausencia o la ausencia de libro, la cual es una “dete- riorización anterior al libro... el morir previo del libro” (sabemos que somos mortales, por lo tanto la muerte no está después sino antes, la destrucción se levanta ya en la precaria existencia del libro ausentando, matando, lo que es exigencia propia del libro: el libro va hacia la ausencia de Libro, pero cree ir hacia el Libro total que lo signará con un sentido). “Escribir: la relación con lo *otro* de todo libro, con aquello que en el libro sería exigencia escri-

turaría fuera del discurso, del lenguaje. Escribir en el límite del libro, fuera del libro”, creyendo alcanzar el Libro pero entrando en contacto, mediante el libro que se escribe, con la nada-del-Libro.

Más allá del Libro, de la Obra, como formas de lo Absoluto, está la *ausencia de libro*. A partir del párrafo nº 14 se desarrolla el tema de la “escritura” Blanchot se remite a la tradición cabalística según la cual mediante una “enigmática proposición”, lo escrito precede a lo hablado: habría una escritura-originaria, un habla que sería una forma de esa escritura, y una versión redactada —escrita— de esta habla: *Libro*. “Nada precede a la escritura” dice Blanchot. Habría, por consiguiente, una primera escritura y una segunda escritura, qué sería la que usualmente se denomina escritura. Una escritura “blanca” y otra “negra” /entre ambas se encontraría la oralidad, la cual sería una forma de escritura, una forma de huella: Derrida ha dedicado su libro fundamental a este tema, y conviene recordar que esta escritura blanca, como la llama Blanchot, tiene semejanza con lo que Derrida llama archi-escritura —ver *De la Gramatología*/. El habla es, por lo tanto, una escritura: al no haber sujeto, alma, espíritu, tenemos que apelar a la materialidad de una huella y a la diferencia. La primera escritura ha de considerarse como fuera del habla, “orientada hacia el *afuera*”. Pienso que esto debe interpretarse como si el habla, que sirve para la comunicación, estuviera en el adentro (en lo cultural, en lo “humano”) mientras que la primera escritura fuese, al pertenecer al afuera, un acto de pura materialidad. Esta escritura “blanca”, /originaria/, está “ausente del Libro” pero en relación con él /relación de alteridad/. Esta escritura no puede ser encerrada en el Libro, “puede decirse que permanece extraña a la legibilidad, ilegible en tanto que leer es penetrar mediante la mirada en relación de sentido o de no-sentido con una presencia”, por cuanto esta escritura es “pura” exterioridad, “extraña a toda relación de presencia, así como a toda legalidad”. El Libro habla como la Ley manda, expresa; en este sentido el Libro es un desfallecimiento de la escritura, es “la escritura que ha renunciado a la exterioridad”, en tanto que la escritura es la subversión del Libro, del Saber siempre es “ilegítima”, “insumisa en relación con la Ley”. (¿No habrá un nuevo tipo de lectura —se pregunta Blanchot— que nos permita dejar de leer el libro como enunciación de preceptos, y en este caso no se acercará el momento de leer la *ausencia de libro*?

y agrega” ¿Qué sucedería si /la exterioridad/ dejara de estar protegida por el sistema de defensas y de limitaciones?”). La escritura *es* la destrucción. Es una fuerza que “nos invita a ir siempre más allá, rompiendo todos los círculos” “el círculo de todos los círculos: la *totalidad* de los conceptos que funda la historia, se funda en ella y del cual ella es el desarrollo”. La escritura supone “un cambio radical de época” por eso se convierte en una “responsabilidad terrible”, porque “ejerce la mayor violencia”, aquella que “transgrede la Ley, toda ley y su propia ley”. Si Dios /el hombre/ la Gramática/ la Idea/ la Obra/ el Libro/ han muerto, si el *afuera*, la *ausencia* de Libro, han roto la clausura de nuestro Sistema, entonces “todo está permitido”, todo es posible, la escritura sin libro, sin autor, sin poseedor, despliega su trazo /la revolución/ borrando para siempre este Sistema espectral de la propiedad.

Oscar Del Barco

LA AUSENCIA DE LIBRO

Tratemos de interrogarnos, vale decir plantearnos como pregunta aquello que no puede llegar hasta el cuestionamiento.

1. *“Este juego insensato de escribir”*. Mediante estas palabras, simples, Mallarmé abre la escritura a la escritura. Palabras muy simples, pero también palabras que exigirán mucho tiempo —diversas experiencias, el trabajo del mundo, innumerables malentendidos, obras perdidas y dispersas, el movimiento del saber, el giro, finalmente, de una crisis infinita— para que se comience a comprender la decisión que se prepara a partir de este fin de la escritura que anuncia su advenimiento.

2. Leemos, en apariencia, porque el escrito está allí, ordenándose bajo nuestra mirada. Sólo en apariencia. Pero quien escribió por primera vez, grabando bajo los antiguos cielos la piedra y la madera, lejos de responder a la exigencia de una visión que reclamase un punto de referencia y le diese un sentido, cambió todas las relaciones entre ver y visible. Lo que dejaba detrás no era algo más agregándose a las cosas; tampoco era algo menos —una substracción de materia, un hueco en relación a un relieve—. ¿Qué era entonces? Un vacío de universo: nada visible, nada invisible. Supongo que en esta ausencia no ausente el primer lector zozobró, pero sin saberlo, y no hubo segundo lector, porque la lectura,

entendida a partir de entonces como la visión de una presencia inmediatamente visible, vale decir inteligible, fue afirmada precisamente para hacer imposible esta desaparición en la *ausencia de libro*.

3. La cultura está ligada al libro. El libro, como depósito y receptáculo del saber, se identifica con el saber. El libro no es sólo el libro de las bibliotecas, ese laberinto donde se enrollan en volúmenes todas las combinaciones de las formas, de las palabras y las letras. El libro es el Libro. Para leer, para escribir, siempre ya escrito, siempre ya transitado por la lectura, el libro constituye la condición para toda posibilidad de lectura y de escritura.

El libro soporta tres interrogantes distintos. Existe el libro empírico; el libro vehículo del saber; tal libro determinado acoge y recoge tal forma determinada del saber. Pero el libro como libro nunca es solamente empírico. El libro es el a-priori del saber. No se sabría nada si no existiese siempre de antemano la memoria impersonal del libro y, esencialmente, la actitud previa al escribir y leer que detenta todo libro y que sólo se afirma en él. Lo absoluto del libro es así el aislamiento de una posibilidad que pretende no tener origen en ninguna otra anterioridad. Absoluto que después tenderá, con los románticos (Novalis), luego más rigurosamente en Hegel y después, más radicalmente, pero de distinta manera, en Mallarmé, a afirmarse como la totalidad de las relaciones (el saber absoluto o la Obra), donde se realizaría tanto, la conciencia, la cual se capta a sí misma y vuelve a sí misma después de haberse exteriorizado en todas sus figuras dialécticamente ligadas, como el lenguaje, cerrado sobre su propia afirmación y desde ese instante disperso.

Recapitulemos: el libro empírico; el libro condición de toda lectura y toda escritura; el libro como totalidad u Obra. Pero dichas formas, cada vez con más refinamiento y verdad, presuponen todas que el libro incluye el saber como la presencia de algo virtualmente presente y siempre inmediatamente accesible, aunque fuere con la ayuda de mediaciones y substituciones. Algo existe allí, algo que el libro presenta al presentarse y a lo cual la lectura anima, restablece, mediante su animación, en la vida de una presencia. Algo que, en su nivel inferior, es la presencia de un contenido o de un significado, después, más arriba, es la presencia de una forma, de un significante o de una operación, y más arriba aún, el devenir de un sistema de relaciones que desde el comienzo

están allí aunque más no sea como una posibilidad que vendrá. El libro envuelve, desenvuelve el tiempo y conserva ese desenvolverse como la continuidad de una *Presencia* donde se actualizan presente, pasado y futuro.

4. La *ausencia de libro* anula toda continuidad de presencia, escapa a la interrogación que contiene el libro. No es la interioridad del libro ni su Sentido siempre eludido. Siempre está fuera de él y sin embargo contenida en él, es menos su exterior que la referencia a un afuera que no le concierne.

A medida que la obra adquiere más sentido y ambición, conservando en ella no sólo todas las obras sino todas las formas y todas las posibilidades del discurso, más próxima a proponerse parece estar la ausencia de obra, sin que nunca, por otra parte, se deje designar. Así sucede con Mallarmé. Con Mallarmé la Obra adquiere conciencia de sí misma y se capta como aquello que coincidiría con la ausencia de obra, desviándola ésta de manera que nunca pueda coincidir consigo misma y destinándola a la imposibilidad. Movimiento de desvío en el cual la obra desaparece en la ausencia de obra, pero donde la ausencia de obra escapa siempre más, reduciéndose a no ser sino la Obra desaparecida desde el comienzo.

5. Escribir se relaciona con la ausencia de obra, pero se inviste en la Obra bajo la forma de libro. La locura de escribir —*el juego insensato*— es la relación de escritura, relación que no se establece entre la escritura y la producción del libro, sino, mediante la producción del libro, entre escribir y la ausencia de obra.

Escribir es producir la ausencia de obra (la desconstrucción de la obra). Puede también decirse que escribir es la ausencia de obra tal como ella *se produce* a través de la obra y atravesándola. Escribir como desconstrucción de la obra (en el sentido activo de esta palabra) es el juego insensato, el azar entre razón y sinrazón.

¿Qué sucede con el libro en ese “juego” dónde la desconstrucción de la obra se libera en la operación de escribir? El libro: pasaje de un movimiento infinito que va desde la escritura como operación a la escritura como desconstrucción de la obra; pasaje que inmediatamente prohíbe. A través del libro pasa la escritura, pero el libro no es aquello a lo cual se destina (su destino). A través del libro pasa la escritura que se realiza en él y al mismo tiempo desaparece en él; sin embargo no se escribe para el libro. El libro: astucia mediante la cual la escritura va hacia *la ausencia de libro*.

6. Tratemus de comprender mejor la relación del libro con *la ausencia de libro*.

a) El libro desempeña un papel dialéctico. En cierta medida existe para que se realice no sólo la dialéctica del discurso sino el discurso como dialéctica. El libro es el trabajo del lenguaje sobre sí mismo: como si fuese necesario el libro para que el lenguaje adquiriera conciencia del lenguaje, se capte y acabe mediante su inacabamiento.

b) No obstante, el libro que se ha convertido en obra —todo el proceso literario, ya sea que se afirme en la larga cadena de libros o que se manifieste en un libro único o en el espacio que en él tiene lugar— es simultáneamente más libro que los otros y está ya fuera del libro, fuera de su categoría y fuera de su dialéctica. *Más libro*: un libro de ciencia casi no existe como libro, volumen desarrollado; la obra, al contrario exige una singularidad: única, irremplazable, es casi una persona; de allí la peligrosa tendencia de la obra a promoverse en obra maestra, a esencializarse también, vale decir a designarse mediante una firma (no sólo firmada por el autor, sino, lo que es más grave, en cierta medida firmada por sí misma). Y, sin embargo, fuera ya del proceso libresco: como si la obra no señalase sino la abertura —la irrupción— por donde pasa la neutralidad de escribir y oscilara, en suspenso, entre ella misma (totalidad del lenguaje) y una afirmación aún no producida.

Además, en la obra el lenguaje cambia de dirección —o de lugar: lugar de dirección— al no ser ya el logos quien dialectiza y quien se conoce, sino al estar comprometido en una relación distinta. Puede decirse que la obra vacila entre el libro, medio del saber y momento evanescente del lenguaje, y el Libro, levantado hasta la Mayúscula, la Idea y el Absoluto del libro —después entre la Obra como presencia y la ausencia de obra que siempre escapa y donde el tiempo como tiempo se descompone.

7. Escribir no tiene su fin en el libro o en la obra. Al escribir la obra estamos en la atracción de la ausencia de obra. Al faltar necesariamente la obra no estamos, por lo mismo, por ese defecto, bajo la necesidad de la ausencia de obra.

8. El libro, astucia por medio de la cual la energía de escribir que se apoya sobre el discurso y se deja llevar por su inmensa continuidad para separarse de él, en el límite, es también la astucia del discurso que restituye a la cultura esta mutación que la amenaza, y la obra a la ausencia de libro. O aún, trabajo mediante el cual la

escritura, al modificar los datos de la cultura, de la “experiencia”, del saber, es decir del discurso procura otro producto que constituirá una nueva modalidad del discurso en su conjunto y se integrará a él pretendiendo, al mismo tiempo, desintegrarlo.

Ausencia de libro: lector, querrías ser su autor, sin embargo sólo eres el lector plural de la Obra.

¿Cuánto tiempo durará esta falta que sostiene al libro y qué lo expulsa de sí mismo como libro? Produce pues el libro, para que el libro se separe, se desprenda en su dispersión: sin embargo no habrás producido *la ausencia de libro*.

9. El libro (la civilización del libro) afirma: hay una memoria que trasmite, hay un sistema de relaciones que ordena; el tiempo se anuda en el libro, donde, aún el vacío, pertenece a una estructura. Pero la ausencia de libro no se funda sobre la escritura que deja una huella y determina un movimiento orientado, ya sea que ese movimiento se desenvuelva linealmente a partir de un origen hacia un fin, o se despliegue a partir de un centro hacia la superficie de una esfera. La ausencia de libro recurre a la escritura que no se deposita, que no testimonia, que no se contenta con negarse ni, tampoco, con volver sobre la huella para borrarla.

¿Qué es aquello que invita a escribir cuando el tiempo del libro, determinado por la relación comienzo-fin y el espacio del libro, determinado por el despliegue a partir de un centro, dejan de imponerse? La atracción de la (pura) exterioridad.

El tiempo del libro, determinado por la relación comienzo-fin (pasado porvenir) a partir de una presencia. El espacio del libro, determinado por el despliegue a partir de un centro, concebido como búsqueda de un origen.

En todas partes donde hay un sistema de relaciones que ordena, donde hay una memoria que trasmite, donde la escritura se concentra en la substancia de una huella que la lectura mira a la luz de un sentido (vinculándola a un origen del cual la huella sería el signo), cuando incluso el vacío pertenece a una estructura y se deja adaptar a ella existe el libro: la *ley* del libro.

Al escribir siempre escribimos en nombre de la exterioridad de la escritura contra la exterioridad de la ley, y siempre la ley extrae recursos de lo que se escribe.

La atracción de la (pura) exterioridad —allí donde, al “preceder” el afuera todo interior, la escritura no se deposita como una presencia espiritual o ideal, inscribiéndose luego y dando lugar a una

huella, huella o depósito sedimentario que permitiría seguirla mediante la huella, vale decir restituirla, a partir de esta marca como falta, en su presencia ideal o en su idealidad, su plenitud, su integridad de presencia.

La escritura marca, pero no deja huella, y no autoriza el ascenso, a partir de cierto vestigio o signo, a nada distinto a sí misma como (pura) exterioridad y como tal nunca dada, ya sea constituyéndose o vinculándose en relación de unificación con una presencia (para ver, para oír) o con la totalidad de presencia o con lo Único, presente–ausente.

Cuando comenzamos a escribir, o no comenzamos o no escribimos: escribir no va junto con comienzo.

10. Mediante el libro la inquietud de escribir —la energía— busca descansar en la complacencia de la obra (*ergon*), pero desde el comienzo la ausencia de obra siempre la llama a responder, al regreso del afuera, allí donde lo que se afirma no encuentra su medida en una relación de unidad.

No tenemos ninguna idea de la ausencia de obra, ni como presencia ni como destrucción de aquello que la impediría, aún a título de ausencia. Destruir la obra, la cual no existe, destruir al menos la afirmación y el sueño de la obra, destruir lo indestructible, no destruir nada, para que no se imponga la idea, aquí desplazada, de que sería suficiente con destruir. Lo negativo no puede actuar allí donde ha tenido lugar la afirmación que afirma la obra. Lo negativo jamás podrá conducir a la ausencia de obra.

Leer consistiría en leer en el libro la ausencia de libro, en consecuencia produciría, allí donde el problema no consiste en que el libro está ausente o presente (definido por una ausencia o una presencia).

La ausencia de libro nunca es contemporánea del libro, no porque se anunciaría a partir de otro tiempo sino porque de ella deriva la no–contemporaneidad de donde también ella deriva. La ausencia de libro, siempre en divergencia, siempre sin relación de presencia consigo, de manera tal que nunca es recibida en su pluralidad fragmentaria por un único lector en su presente de lectura, salvo si, en el límite, el presente desgarrado, disuadido.

La atracción de la (pura) exterioridad o el vértigo del espacio como distancia, fragmentación que sólo remite a lo fragmentario.

La ausencia de libro: la deteriorización anterior del libro, su juego de disidencia en relación al espacio donde se escribe; el

morir previo del libro. Escribir, la relación con lo *otro* de todo libro, con aquello que en el libro sería exigencia escrituraria fuera del discurso, fuera del lenguaje. Escribir con el límite del libro, fuera del libro.

La escritura fuera del lenguaje, escritura que sería como originariamente lenguaje que hace imposible todo objeto (presente o ausente) de lenguaje. Por consiguiente la escritura jamás sería escritura de hombre, de la misma manera jamás sería escritura de Dios, a lo más escritura del otro, incluso del morir.

11. El libro comienza mediante la Biblia, donde el logos se inscribe en ley. El libro alcanza aquí su sentido insuperable, incluyendo aquello que lo desborda por todas partes y que no podría ser superado. La Biblia vincula el lenguaje con el origen: siempre, ya sea escrito o hablado, es la era teológica quien a partir de ese lenguaje, se abre y permanece tanto tiempo como dura el espacio y el tiempo bíblico. La Biblia no sólo nos ofrece el más alto modelo del libro, el ejemplo para siempre insustituible; la Biblia detenta todos los libros, incluso los más extraños a la revelación, al saber, a la profecía, a los proverbios bíblicos, porque ella detenta el espíritu del libro; los libros que le siguen son siempre contemporáneos de la Biblia, ésta crece, sin duda, se acrecienta con un crecimiento infinito que la deja idéntica, siempre está consagrada mediante la relación de Unidad, así como las diez Leyes expresan y conservan los monólogos, la Única Ley, la de la Unidad que jamás podrá ser transgredida y negada solamente por medio de la negación.

La Biblia, libro testamentario, donde se declara la alianza, vale decir el destino de un habla ligada con quien otorga el lenguaje, y donde él acepta permanecer mediante ese don que es el don de su nombre, vale decir, también, el destino de esa relación, del habla con el lenguaje, que es la dialéctica. No es a causa de que la Biblia sea un libro, que los libros que derivan de ella —todo el proceso literario— están marcados por el signo teológico. Todo lo contrario, a causa de que el testamento —la alianza del habla— se enrolla en libro, adquiere forma y estructura de libro, lo “sagrado” (lo separado de la escritura) encuentra su lugar en la teología. El libro es de esencia teológica. Por esta razón la primera manifestación (también la única que no deja de desplegarse) de lo teológico no podía realizarse sino bajo la forma de libro. De alguna forma Dios sigue siendo Dios (no deviene divino) sólo al hablar a través del libro.

Mallarmé, frente a la Biblia donde Dios es Dios, eleva la obra, donde el *juego insensato de escribir* actúa y se niega, encontrando lo imprevisible en su doble juego: necesidad, azar. La Obra, absoluto de la voz y de la escritura, se desconstruye como obra incluso antes de que se realice, antes de arruinar, al cumplirse, la posibilidad de la realización. La Obra pertenece aún al libro y, así, contribuye a mantener el rasgo bíblico de toda Obra, no obstante designa la disyunción de un tiempo y un espacio *distinto* (o neutro), aquello que ya no se afirma en relación de unidad. La Obra como libro conduce a Mallarmé fuera de su nombre. La Obra donde gobierna la ausencia de obra conduce a aquél que ya no se llama Mallarmé, hasta la locura: si es posible debemos entender ese *hasta la* como el límite que, franqueado, sería la locura declarada; por lo tanto sería necesario concluir que el límite —“el borde de la locura”— es, considerado como indecisión que no se decide, o en tanto que no-locura, más esencialmente loco: sería abismo, no el abismo sino el borde del abismo.

12. Lo anónimo del libro es tal que para sostenerlo solicita la dignidad de su nombre. El nombre es el de una particularidad momentánea que soporta la razón y que la razón autoriza elevándolo hasta sí misma. La relación del libro y del nombre está siempre contenida en la relación histórica que liga el saber absoluto del sistema al nombre de Hegel; esta relación del Libro y de Hegel, identificando a éste con el libro, arrastrándolo en su desenvolvimiento, hizo de Hegel el post-Hegel, Hegel-Marx, después Marx, radicalmente extraño a Hegel, quien continúa escribiendo rectificando, conociendo, afirmando la ley absoluta del discurso escrito.

Así como el libro recibe el nombre de Hegel, la obra, en su anonimato más esencial (más incierto), recibe el nombre de Mallarmé, con esta diferencia, que Mallarmé no sólo conoce el anonimato de la Obra como su rasgo y la indicación de su lugar, no sólo se retira en esta manera de ser anónima, sino que no se dice autor de la Obra, proponiéndose, a lo sumo, hiperbólicamente, como el poder —poder que nunca es único, nunca unificable— de leer la Obra no presente, es decir el poder de responder, por su ausencia, a la obra siempre aún ausente (la obra ausente no es *la ausencia de obra*, incluso está separada de ella por un corte radical).

En este sentido ya hay una distancia radical entre el libro de Hegel y la obra de Mallarmé, diferencia afirmada por la manera diferente de ser anónimo en la nominación o firma de la obra.

Hegel no muere, incluso si se niega en el desplazamiento o la transformación del Sistema: todo sistema aún lo nombra, Hegel nunca carece totalmente de nombre. Mallarmé y la obra no tienen relación, y esta falta de relación se encarna en la Obra, estableciendo la obra como aquello que estaría prohibido tanto a ese Mallarmé determinado, como a cualquier otro que tuviera un nombre; y prohibido por último, a la obra considerada en el poder de realizarse ella misma y por sí misma. La Obra no está liberada del nombre porque podría producirse sin alguien que la produzca (a la manera del Libro de Hegel, y esto sea dicho no sin los necesarios ajustes de concepto) sino porque lo anónimo la afirma siempre fuera de aquello que podría nombrarla. El libro es el todo, sea cual fuere la forma de esta totalidad, sea o no totalmente distinta la estructura de la totalidad que una lectura rezagada atribuye a Hegel. La Obra no es el todo, está ya fuera del todo, pero, en su designación, se designa todavía como absoluto. La Obra no se liga, como el libro, al éxito (al acabamiento) sino al desastre: el desastre aún es, sin embargo, una afirmación del absoluto.

Agreguemos brevemente que el libro siempre puede estar signado, pero permanece indiferente a quien lo firma; la obra —la Fiesta como desastre— exige la resignación, exige que quien pretenda escribirla renuncie a sí y deje de designarse.

¿Por qué, entonces, firmamos los libros? Por modestia, para decir: estos no son aún sino libros, indiferentes a la firma.

13. La “ausencia del libro”; quien lo escribe provoca algo así como el advenir que nunca adviene de la escritura, no constituye un concepto, así como tampoco la palabra “afuera” o la palabra “fragmento” o la palabra “neutro”, pero ayuda a conceptualizar la palabra “libro”. No es un intérprete contemporáneo quien devolviéndole su coherencia a la filosofía de Hegel la concibe como libro y, así, concibe el libro como la finalidad del Saber absoluto; es Mallarmé, desde el fin del siglo XIX. Pero Mallarmé pronto atraviesa el libro, por la fuerza propia de su experiencia, para designar (peligrosamente) la Obra, cuyo centro de atracción —el centro siempre decentrado— sería la escritura. Escribir, *el juego insensato*, Pero escribir guarda relación, relación de alteridad, con la ausencia de Obra y a causa de que tiene el presentimiento de esta radical mutación que le sucede a la escritura mediante la escritura con la ausencia de Obra, Mallarmé puede nombrar el

Libro, nombrándolo como lo que da sentido al porvenir, poniéndole un lugar y un tiempo: concepto primero y último. Sólo que Mallarmé aún no nombra la ausencia de libro o no reconoce en ella sino una manera de pensar la Obra, la Obra como fracaso o imposibilidad.

14. *La ausencia de libro* — no es el libro que se deshace, incluso si deshacerse está, en cierta medida, en el origen y es la contra-ley del libro. El hecho de que el libro siempre se deshaga (se desordene) no conduce aún sino a otro libro o a otra posibilidad distinta al libro, pero no a la ausencia del libro. Admitamos que lo que obsesiona al libro (lo que lo asedia, sería esta ausencia del libro que siempre le falta, contentándose con contenerla (manteniéndola a distancia) sin contenerla (transformándola en contenido). Admitamos aún, diciendo lo contrario, que el libro encierra la ausencia de libro que lo excluye, pero que nunca la ausencia de libro se concibe sólo a partir del libro y como su única negación. Admitamos que si libro tiene sentido, la ausencia de libro es hasta tal punto extraña a este sentido que incluso el sin-sentido no le concierne.

Es sorprendente que según una cierta tradición del libro (tal como nos la ofrece la formulación de los cabalistas, incluso si se trata de esta manera de acreditar la significación mística de la presencia literal) lo que se llama la “Tora escrita” haya precedido a la “Tora oral”, dando ésta lugar luego a la versión redactada que constituye el libro. Hay aquí una enigmática proposición hecha al pensamiento. Nada precede a la escritura. Sin embargo la escritura de las primeras tablas sólo deviene legible después y mediante la ruptura —después y mediante la reanudación de la decisión oral, la cual remite a la segunda escritura, la que nosotros conocemos rica de sentidos, capaz de mandamientos, siempre igual a la ley que trasmite.

Tratemos de cuestionar esta sorprendente proposición vinculándola a lo que podría ser una experiencia de la escritura que vendrá. Hay dos escrituras, una blanca y otra negra, una que vuelve invisible la invisibilidad de una llama sin color, otra a quien la potencia del fuego negro vuelve accesible bajo la forma de letras, de caracteres y articulaciones. Entre ambas, la oralidad, que sin embargo no es independiente, está siempre mezclada a la segunda, pues ella es el fuego negro, la oscuridad medida que limita, delimita, hace visible toda claridad. De esta manera, lo que

se llama oral, es la designación en un presente de tiempo y en una presencia de espacio, pero también, ante todo, el desarrollo o la mediación tal como la asegura el discurso que explica, acoge y determina la neutralidad de la inarticulación inicial. De esta manera la “Tora oral” no está menos escrita, pero se la llama oral en el sentido de que, discurso, sólo ella permite la comunicación, dicho de otra forma, el *comentario* el habla que a la vez enseña y declara, autoriza y justifica: como si fuera necesario el lenguaje (el discurso) para que la escritura de lugar a la legibilidad común y tal vez también a la Ley entendida como defensa y límite; como si por otra parte la primera escritura, en su configuración de invisibilidad, debiera ser considerada como *fuera del habla* y orientada sólo hacia *afuera*, ausencia o fractura tan originaria que será necesario romperla para escapar a la ferocidad de lo que Hölderlin llama lo aórgico.

15. La escritura está ausente del Libro, siendo la ausencia no ausente a partir de la cual, habiéndose ausentado de ella, el Libro (en sus dos niveles: el oral y el escrito, la Ley y su exégesis, la prohibición y el pensamiento de la prohibición) se vuelve visible y se comenta encerrando en sí la historia: clausura del libro, severidad de la letra, autoridad del conocimiento. De esta escritura ausente del libro y sin embargo en relación de alteridad con él, puede decirse que permanece extraña a la legibilidad, ilegible en tanto que leer es necesariamente penetrar mediante la mirada en relación de sentido o de no-sentido con una presencia. Habría entonces una escritura exterior al saber que se obtiene mediante la lectura, exterior también a la forma o a la exigencia de la Ley. La escritura, (pura) exterioridad, extraña a toda relación de presencia, así como a toda legalidad.

Desde que la exterioridad de la escritura *se debilita*, vale decir accede, respondiendo al llamado de la potencia oral, conformarse como lenguaje dando lugar al libro —discurso escrito—, esta exterioridad tiende a aparecer, en su nivel más alto, exterioridad de la Ley, en su nivel más bajo, interioridad de sentido. La Ley es la escritura que ha renunciado a la exterioridad del entre-decir para designar el lugar de la prohibición. La ilegitimidad de la escritura, siempre insumisa en relación con la Ley, oculta la ilegitimidad no simétrica de la Ley en relación con la escritura.

La escritura: exterioridad. Tal vez haya una “pura” exterioridad de la escritura, pero este sólo es un postulado, ya infiel a la

neutralidad de escribir. En el libro que signa nuestra alianza con todo Libro, la exterioridad no tiene éxito en autorizarse a sí misma, y, al inscribirse, se inscribe bajo el espacio de la Ley. La exterioridad de la escritura, desplegándose y estratificándose en libro, deviene la exterioridad como ley. El libro habla como Ley. Al leerlo, leemos que todo aquello que es, está prohibido o permitido. Pero esta estructura de permiso y de prohibición, ¿no será el resultado de nuestro nivel de lectura? ¿No habrá una lectura distinta del Libro, dónde lo otro del libro dejará de anunciarse mediante preceptos? Y, al leer así, ¿leeremos aún un libro? ¿No estaremos cerca, entonces, de leer *la ausencia de libro*?

La exterioridad inicial quizá debemos suponerla de tal manera que no podríamos soportarla sino bajo la sanción de la Ley. ¿Qué sucedería si dejara de estar protegida por el sistema de defensas y de limitaciones? ¿O estará allí, en el límite de la posibilidad, precisamente para hacer posible el límite? ¿No se concibe el límite a sí mismo mediante una delimitación que sería necesaria para la aproximación de lo limitado y desaparecería si nunca fuese franqueado, infranqueable por esta razón, siempre franqueado sin embargo porque es infranqueable?

16. La escritura detenta la exterioridad. La exterioridad que se hace Ley cae en adelante bajo la custodia de la Ley: la cual es escrita a su vez, vale decir que de nuevo se encuentra bajo el cuidado de la escritura. Es preciso suponer que esta duplicación de la escritura que desde el principio la señala como diferencia, no hace sino afirmar, mediante esta duplicidad, el rasgo de la exterioridad misma, siempre en devenir, siempre exterior a sí misma en una relación de discontinuidad. Hay una “primera” escritura, pero esta escritura, en tanto que es primera, es ya distinta de sí misma, separada en aquello que la marca, no siendo, simultáneamente, sino esta marca y sin embargo distinta a ella si ella se marca en ella, hasta ese punto rota, distanciada, denunciada en ese afuera de disyunción donde ella se anuncia que será necesaria una nueva ruptura, la destrucción violenta pero humana (y, en este sentido, definida y delimitada) para que, convertida en fruto de un estallido, y la fragmentación inicial habiendo dejado lugar a un acto determinado de ruptura, la ley pueda, bajo el velo de la prohibición, desgajar una promesa de unidad.

Dicho de otra manera, la ruptura de las primeras tablas no es

ruptura de un pretendido primer estado de armonía unitaria; por el contrario, lo que ella inaugura es la substitución de una exterioridad limitada (donde se anuncia la posibilidad de un límite) por una exterioridad sin limitación, la substitución de un defecto por una ausencia, de una fractura por una abertura, de una infracción por la pura-impura fracción de lo fragmentario, lo cual se junta, más acá de la separación sagrada, en la escisión de lo neutro (que es lo neutro). Dicho de otra manera aún, es necesario romper con la primera exterioridad para que con la segunda, donde el logos es ley y la ley es logos, el lenguaje, en adelante dividido regularmente, en correlación de dominio consigo, gramaticalmente construido, nos compromete en las relaciones de mediación y de inmediatez que aseguren el discurso y después la dialéctica donde, a su vez, la ley va a disolverse.

La “primera” escritura, en lugar de ser más inmediata que la segunda, es extraña a todas estas categorías. Ella no comunica graciosamente mediante una participación estática donde la ley que protege lo Uno se confundiría en él y aseguraría la confusión con él. Ella es la alteridad misma, la severidad y la austeridad que nunca permiten, la quemadura del aliento que agosta, infinitamente más rigurosa que toda ley. Es la ley quien nos salva de la escritura al mediatizarla mediante la ruptura —lo transitivo— del habla. Salvación que nos introduce en el saber y, mediante el deseo del saber, hasta en el Libro donde el saber mantiene el deseo disimulándolo en sí mismo.

17. Lo propio de la Ley: ser violada, incluso cuando aún no ha sido enunciada; es cierto que desde ese momento, promulgada en la altura, a lo lejos y en nombre de lo lejano, no tiene relación de conocimiento directo con aquellos a quien se destina. De donde se podría concluir que la Ley tal como, transmitida, soportando la transmisión, deviene ley de transmisión, no se constituye en ley sino mediante la decisión de faltarle: no habrá límite sino si el límite es franqueado, mostrado como infranqueable al ser franqueado.

Sin embargo ¿no precede la ley a todo conocimiento (comprendido el conocimiento de la ley), al cual sólo ella abre, preparándolo a sus condiciones mediante un “es necesario” previo, aunque más no fuese a partir del libro donde ella misma se afirma mediante el orden —la estructura— que domina al establecerla?

Siempre anterior a la ley, no teniendo su fundamento ni su determinación en la necesidad de ser llevada al conocimiento,

nunca amenazada por quien la desconoce, siempre afirmada esencialmente por la infracción que presupone una referencia a ella, atrayendo en su práctica la autoridad que se subtrae a ella, y no obstante más firme mientras más se ofrece a la transgresión fácil: la ley.

El “es necesario” de la ley aún no es un “tu debes”. “Es necesario” no se aplica a nadie, o, más resueltamente, no se aplica sino a nadie. La no-aplicabilidad de la ley no sólo es el signo de su fuerza abstracta, de su inagotable autoridad, de la reserva en que se mantiene. Incapaz de tuteo, la ley nunca apunta a alguien en particular: no porque sería universal, sino porque ella separa en nombre de la unidad, siendo la separación misma que prescribe con miras a lo único. Tal vez este sea el engaño augusto de la ley: habiendo ella misma “legalizado” el afuera para hacerlo posible (o real), se libera de toda determinación y de todo contenido a fin de preservarse como pura forma inaplicable, pura exigencia a la cual ninguna presencia podría corresponder, sin embargo particularizada de inmediato en normas múltiples y, mediante el código de alianza, en formas rituales, a fin de permitir la interioridad discreta de un regreso a sí donde se afirmará la intimidad infrangible del “Tú debes”.

18. Las diez leyes son leyes por su referencia a la Unidad. Dios —este nombre que no podría ser pronunciado sino en vano porque ningún lenguaje podría contenerlo— sólo es Dios por llevar la Unidad y en ella designar el fin soberano. Nadie atentará contra lo Uno. Y el Otro testimonia aún de antemano en favor de lo Único, referencia que une todo pensamiento a lo que no es pensado, el ahora orientado hacia lo Uno como hacia lo que el pensamiento no podría transgredir. Por lo tanto es consecuente decir: no el Único Dios, sino la Unidad es en rigor Dios, la trascendencia misma.

La exterioridad de la ley encuentra su medida en la responsabilidad ante la mirada de lo Uno, alianza de lo Uno y de lo múltiple que separa como impía la primordialidad de la diferencia. Sin embargo, en la ley misma queda una cláusula que conserva un recuerdo de la exterioridad de la escritura, cuando dice: no harás imagen, no representarás, te negarás la presencia como semejanza, signo o huella. ¿Qué significa esto? Ante todo, y casi demasiado claramente, la prohibición del signo como modo de la presencia. Escribir, si escribir es vincularse con la imagen y llamar al ídolo,

escribir se inscribe fuera de la exterioridad que le es propia, exterioridad que la escritura rechaza entonces esforzándose por colmarla, tanto mediante el vacío de las palabras como mediante la pura significación del signo. “No te harás un ídolo” es así, bajo la forma de la ley, no una indicación sobre la ley, sino sobre la exigencia de la escritura que precede a toda ley.

19. Admitamos que la exterioridad es la obsesión de la ley, aquello que la asedia y de quien se separa, mediante la separación que la instituye como forma, en el movimiento donde se formula como ley. Admitamos que la exterioridad como escritura, relación siempre sin relación, puede decirse exterioridad que *se debilita* en ley, precisamente cuando ella es *más tensa*, la tensión de una forma que unifica. Es necesario saber que desde que la ley tiene lugar (ha encontrado su lugar) todo cambia, y es la exterioridad llamada inicial quien, en nombre de la ley en adelante imposible de denunciar, se ofrece como la debilidad misma, la neutralidad que no exige, así como la escritura fuera de la ley, fuera del libro, no parece otra cosa que el regreso a una espontaneidad sin reglas, un automatismo de ignorancia, un movimiento de irresponsabilidad, un juego inmoral. Dicho de otra manera: no se puede ascender desde la exterioridad como ley a la exterioridad como escritura; ascender, aquí, sería descender. Es decir: no se puede “ascender” sino aceptando, incapaz de consentir en ello, la caída, caída esencialmente azarosa en el azar inesencial (al que la ley denomina desdeñosamente juego —el juego donde cada vez todo es arriesgado, todo es perdido: la necesidad de la ley, el azar de la escritura). La ley es la cima, no hay otra. La escritura permanece fuera del arbitraje entre alto y bajo.

NIETZSCHE Y LA ESCRITURA FRAGMENTARIA

Es relativamente fácil poner en orden los pensamientos de Nietzsche de acuerdo con una coherencia en que sus contradicciones se justifican, ya sea jerarquizándose o ya sea dialectizándose. Hay un sistema —virtual—, en donde la obra abandona su forma dispersa y da lugar a una lectura continua. Discurso útil, necesario. Entonces lo comprendemos todo, sin quebrantos ni fatigas. Es tranquilizador que un pensamiento tal, ligado al movimiento de una búsqueda que es también búsqueda del devenir, pueda prestarse a una interpretación de conjunto. Además, es una necesidad. Inclusive en su misma oposición a la dialéctica, es menester que ese pensamiento tenga sus fuentes en ella. Aunque desprendido de un sistema unitario y entregado a una pluralidad esencial, ese 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, confluyan y se comprendan de acuerdo con una interpretación única: aunque sea sólo como los diversos momentos de una filosofía de la interpretación.

Existen dos hablas en Nietzsche. La una pertenece al discurso filosófico, a ese discurso coherente que a veces Nietzsche desea

llevar a su culminación al componer una obra de envergadura, análoga a las grandes obras de la tradición. Los comentaristas lo reconstruyen. Sus textos fragmentarios pueden considerarse como elementos de este conjunto. El conjunto conserva su originalidad y su poder. Es esa gran filosofía en donde vuelven a encontrarse, llevadas a un altísimo grado de incandescencia, las afirmaciones de un pensamiento concluyente. Es posible entonces preguntarse si esta filosofía mejora a Kant, si lo refuta, lo que le debe a Hegel, lo que no acepta de él, si concluye la metafísica, si la reemplaza, si prolonga una forma de pensamiento existencial o es esencialmente una crítica. Todo ello, en cierta forma, le pertenece a Nietzsche.

Admitámoslo. Admitamos que ese discurso continuo es el trasfondo de sus fragmentadas obras. Pero queda el hecho claro de que Nietzsche no se contenta con ello. E inclusive, si una parte de sus fragmentos puede ser relacionada con esa especie de discurso integral, es patente que éste —el cual constituye la filosofía misma—, es superado siempre por Nietzsche, quien más bien lo supone en lugar de exponerlo, a fin de poder discurrir más allá, de acuerdo con un lenguaje completamente distinto, no el lenguaje del todo, sino el del fragmento, el de la pluralidad y la separación.

Esta habla del fragmento es difícil de captar sin que se altere. Inclusive lo que Nietzsche nos ha dicho sobre ella la deja intencionalmente recubierta. No cabe duda de que una forma tal del habla señala su rechazo del sistema, su pasión por la ausencia de acabamiento, su pertenencia a un pensamiento que sería el de la *Versuch* y el del *Versucher*, que está ligada a la movilidad de la búsqueda, al pensamiento viajero (el de un hombre que piensa al caminar y de acuerdo con la verdad de la marcha). También es verdad que resulta próxima al aforismo, pues es un hecho convenido que es en la forma aforística en la que él sobresale: *“El aforismo, en el que 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 esa su ambición, y el término “aforismo” corresponde a la medida de lo que Nietzsche busca? *“Yo no soy lo bastante limitado como para poder caber en un sistema, ni siquiera en el mío propio”*. El aforismo es poder que limita, que encierra. Forma que en forma de horizonte es su propio horizonte. Con ello se ve lo que tiene también de atractivo, siempre alejada en sí misma, forma con algo de sombra, de concentrado, de oscuramente violento que la hace

parecerse al crimen de Sade, completamente opuesta a la máxima, sentencia ésta destinada al uso del bello mundo y pulida hasta hacerse lapidaria, mientras que el aforismo es tan insociable como puede serlo un guijarro (Georges Perros). Pero este guijarro es una piedra de origen misterioso, un grave meteoro que al caer querría volatilizarse. Habla única, solitaria, fragmentada pero a título de fragmento ya completa, entera, en esa repartición, y de un resplandor que no remite a nada estallado. De este modo, esa habla revela la exigencia de lo fragmentario, y lo específico de esa exigencia hace que la forma aforística no pueda convenirle.

El habla del fragmento ignora la suficiencia, no basta, no se dice en miras á sí misma, no tiene por sentido su contenido. Pero tampoco entra a componerse con otros 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 después de él. Cuando Nietzsche afirma: "*Nada existe por fuera del todo*", aunque pretenda aligerarnos de nuestra particularidad culpable y al mismo tiempo recusar el juicio, la medida, la negación ("*pues no se puede juzgar al todo, ni medirlo, ni compararlo, ni sobre todo negarlo*"), el hecho es que también afirma a la cuestión del todo como la única dotada de validez, y restaura la idea de totalidad. La dialéctica, el sistema, el pensamiento como pensamiento del conjunto vuelven a hallar sus derechos y fundamentan la filosofía como discurso acabado. Pero cuando dice: "*Me parece importante desembarazarse del todo, de la Unidad,... es necesario desmigajar el Universo, perder el respeto del todo*", ingresa entonces en el espacio de lo fragmentario, asume el riesgo de un pensamiento que no garantiza ya la unidad.

El habla en donde se revela la exigencia de lo fragmentario, habla no suficiente pero no por insuficiencia, no acabada (por ser extraña a la categoría de la realización), no contradice el todo. Por una parte, es necesario respetar el todo y si no se lo dice por lo menos se lo debe realizar. Somos seres del Universo y por ello vueltos hacia la unidad todavía ausente. Nuestra vocación, dice Nietzsche, es "*la de someter el Universo*". Pero hay otro pensamiento y una vocación completamente diferentes. Lo cual quiere decir que la primera, en verdad, no es una verdadera vocación. Todo está ahora ya cumplido, el Universo nos tocó en suerte, el tiempo ha concluido, hemos salido de la historia por la historia

misma. 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 en este punto es necesario de nuevo distinguir. Existe el trabajo crítico: la crítica de la metafísica, que está representada principalmente por el idealismo cristiano pero que está 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 incriminado. Sin embargo, Nietzsche no ignora que allí en donde está situado se encuentra obligado a pensar, está obligado a hablar a partir del discurso que recusa: pertenece todavía a ese discurso tal como todos nosotros le pertenecemos; las contradicciones dejan entonces de ser polémicas o inclusive solamente críticas; lo conciernen en su pensamiento mismo, son expresión de su enérgico pensamiento, el cual no puede contentarse con sus propias verdades sin tentarlas, sin ponerlas a prueba, sin rebasarlas, y volver después sobre ellas. En esta forma la Voluntad de Poder puede ser tanto un principio de explicación ontológica, que expresa la esencia, el fondo de las cosas, como también la exigencia de todo rebasamiento que se rebasa a sí misma como exigencia. El Eterno Retorno es tanto una verdad cosmológica, como la expresión de una decisión ética, como el pensamiento del ser comprendido como devenir, etc. Esas oposiciones nombran una determinada verdad múltiple y la necesidad de pensar lo múltiple cuando se quiere decir la verdad de acuerdo con el valor; pero multiplicidad que es todavía relación con el Uno. El pensamiento de Nietzsche, en ese estado, se unifica en el pensamiento del todo como multiplicidad infinita cuya expresión irrebasable es el Eterno Retorno.

El habla del fragmento ignora las contradicciones inclusive 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 ni los junta, que los lleva hasta el límite que designan y que sería su sentido, si no escaparan precisamente allí, en una forma hiperbólica, a toda habla significativa. El hecho de estar planteado siempre de ese modo en el límite, le da al fragmento dos características diferentes: es habla de afirmación, y que no afirma nada más que ese más y ese exceso de una afirmación extraña a la posibilidad y, sin embargo, además, no es en manera alguna categórica, ni está fija en una certeza, ni planteada en una positividad relativa o absoluta, ni mucho menos dice el ser de una manera privilegiada o se dice a partir del ser, sino que más bien va ya borrándose, deslizándose fuera de sí misma, deslizamiento que la reconduce hacia sí, en el murmullo neutro de la oposición.

Allí en donde la oposición no opone sino que yuxtapone, allí en donde la yuxtaposición da en conjunto lo que se sustrae a toda simultaneidad, sin sucederse sin embargo, en ese punto preciso se le propone 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, cada vez que tiene oportunidad de hacerlo, de saludar a Hegel o inclusive de reconocerse en él, como también de denunciar el idealismo cristiano que lo impulsa), sino de un habla distinta, separada del discurso, que no niega y en ese sentido no afirma y que, sin embargo, deja jugar entre los fragmentos, en la interrupción y la detención, lo ilimitado de la diferencia.

Es menester 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 discutir las categorías que rigen el pensamiento occidental. No basta tampoco simplemente con detener los contrarios antes de la síntesis que los reconciliaría, ni inclusive con dividir el mundo en una pluralidad de centros de dominio vital cuyo principio, principio todavía sintético, sería la Voluntad de Poder. Algo mucho más atrevido y que, para decirlo con propiedad, lo atrae al dédalo del extravío 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 por 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 también en este caso existe la filosofía y lo que no se contenta con la filosofía. Existe el pluralismo filosófico, ciertamente muy importante, puesto que nos recuerda que el sentido es siempre muchos sentidos, 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, la cual no es develamiento de una única verdad oculta, inclusive ambigua, sino lectura de un texto que tiene muchos sentidos y que no tiene también ningún otro sentido que el *“del proceso, el devenir”* que es la interpretación. Hay pues dos tipos de pluralismo. El uno es filosofía de la ambigüedad, experiencia del ser múltiple. Y además, este otro extraño pluralismo, sin pluralidad ni unidad, que el habla del fragmento lleva en sí como la provocación del lenguaje, aquel que habla incluso cuando ya todo ha sido dicho.

El pensamiento del superhombre no significa en primera instancia el advenimiento de éste sino que significa la desaparición de algo que se había llamado el hombre. El hombre desaparece, él es quien tiene por esencia la desaparición. En forma que sólo subsiste en la medida en que puede decirse que él no ha comenzado todavía. *“La humanidad no tiene todavía un fin (kein Ziel)*. Pero... si la humanidad sufre la carencia de un fin, ¿no será porque todavía no hay humanidad? Apenas ingresa en su comienzo cuando ya ingresa a su fin, cuando él ya comienza a acabar. El hombre es siempre el hombre del ocaso, ocaso que no es degeneración, sino por el contrario, el sello que se puede amar en él, 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, totalizado, justificador*. Expresiones notables. Este hombre que totaliza y que tiene por lo tanto relación con el todo bien sea que él lo instaure o 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 integral, el hombre del todo y de la síntesis. Reside allí *“la meta que necesita la humanidad”*. Pero Nietzsche dice también en el *Zaratustra*: *“El hombre superior no está logrado (missgeraten).”* El no es defectuoso por haber fracasado, ha fracasado porque ha

tenido éxito, ha alcanzado su meta (*“Una vez llegado a tu meta,... es sobre tu cima, hombre superior, que tú tropezarás”*). Podemos preguntarnos cuál sería, cuál es el lenguaje del hombre superior. La respuesta es fácil. Es el discurso también integral 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, aquel en quien todo, es decir el todo, se ha realizado. ¿Qué significa entonces este fracaso del todo? El hecho de que el hombre desaparezca —ese hombre del porvenir que es el hombre del fin— halla su pleno sentido, porque es también el hombre como todo quien desaparece, 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 eterno o indestructible y, siendo indestructible, desaparece. Indestructible: desaparición. Y también esa relación es enigmática. Puede en últimas comprenderse —esto se entiende inclusive con una especie de evidencia— que lo que habla en el nuevo lenguaje de la ruptura sólo habla por la espera, el anuncio de la desaparición indestructible. Es necesario que lo que se denomina el hombre haya llegado a ser el todo del hombre y el mundo como todo y que, al haber hecho de su verdad la verdad universal y del Universo su ya realizado destino, se comprometa, con todo lo que él es y más todavía, con el ser mismo, en la posibilidad de perecer para que, liberado 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 de la exterioridad. Lo que se dice fuera del todo y fuera del lenguaje en cuanto 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, es 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 ligero movimiento, parece que es algo a lo que es posible acostumbrarse e inclusive de lo que sería posible alegrarse: el pensamiento es

también ese ligero movimiento que se arranca de los orígenes. ¿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 muy fácil refugio? ¿Cuando lo Mismo ya no es el sentido último del Otro, y la Unidad ya no es aquello en cuya relación 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, de esa habla que, lejos de ser única, no se dice siquiera de lo uno y no dice lo uno en su pluralidad. Lenguaje: la afirmación misma, aquella que no se afirma ya en razón ni en miras a la Unidad. Afirmación de la diferencia, pero sin embargo jamás diferente. Habla plural.

La pluralidad del habla plural: habla intermitente, discontinua que, sin ser insignificante, no habla en razón de su poder de significar ni de representar. Lo que en ella habla no es la significación, la posibilidad de dar sentido o de retirarlo, aunque fuese un sentido múltiple. Ello nos lleva a pretender, quizá muy apresuradamente, que esa habla se designa a partir de lo intermedio, que está como en facción alrededor de un punto de divergencia, espacio de la dislocación que esa habla busca rodear, pero que siempre la discierne, apartándola de sí misma, identificándola con esa separación, imperceptible diferencia en donde siempre vuelve a sí misma, idéntica, no idéntica.

Sin embargo, inclusive si esta especie de acercamiento está en parte fundamentado —no podemos todavía decidirlo—, nos damos cuenta perfectamente que no basta reemplazar continuo por discontinuo, plenitud por interrupción, conjunción por dispersión, para acercarnos a esa relación que pretendemos recibir de ese lenguaje otro. O, más precisamente, la discontinuidad no es el simple inverso 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. Tal es la gran conversión que el pensamiento realiza con Nietzsche: el devenir no es la fluidez de una duración infinita (bergsoniana) o la movilidad de un movimiento interminable. La partición —la división— de Dionisios, tal es el primer saber, la experiencia oscura en donde el devenir se descubre en relación con lo discontinuo y como juego de éste. Y la fragmentación del dios no es el renun-

ciamiento atrevido a la unidad o la unidad que permanece unida al pluralizarse. La fragmentación es el dios mismo, aquello que no tiene ninguna relación con un centro, 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 de saber humano (o dialéctico), no podría acoger sin falsear.

El hombre desaparece. Es una afirmación. Pero esa afirmación se desdobra inmediatamente en pregunta. ¿El hombre desaparece? ¿Y lo que en él desaparece, la desaparición que él lleva consigo y que lo lleva, libera el saber, libera el 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 rebasado; el hombre debe estar más allá del hombre; o, en una forma más sorprendente, Zaratustra mismo debe rebasarse, o inclusive, habla del nihilismo vencido por el nihilismo, de lo ideal arruinado por lo ideal, cuando él hace esas afirmaciones, es casi inevitable que esa exigencia de rebasamiento, ese uso de la contradicción y de la negación para una afirmación que mantiene lo que suprime al desarrollarlo, 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 en miras a sí mismo por el recurso al mayor de los deseos. Es justo. Hay muchos textos (la mayor parte de ellos) que nos autorizan a entender al hombre como autosupresión que sólo es autorrebasamiento, al hombre, afirmación de su propia trascendencia, bajo la garantía del saber filosófico todavía tradicional y el comentarista que hegelianice a Nietzsche no podría ser refutado en lo que a eso respecta.

Y sin embargo, sabemos que el camino seguido por Nietzsche es completamente distinto, aunque ese camino haya sido seguido contra él mismo, y que Nietzsche ha tenido siempre conciencia, hasta rayar en el sufrimiento, de la presencia de una ruptura tan violenta que logra dislocar la filosofía dentro de la filosofía. Rebasamiento, creación, exigencia creadora: podemos encantarnos

con esos términos, podemos abrirnos a su promesa, pero tales términos no afirman finalmente nada fuera de su propio desgaste si nos retienen todavía junto a nosotros mismos, bajo el cielo de los hombres, prolongado apenas hasta el infinito. Rebasamiento quiere decir rebasamiento sin fin, y nada es tan ajeno a Nietzsche como un tal porvenir de elevación 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 desdobra en la pregunta: ¿el hombre desaparece?

El habla del fragmento no es el habla en donde ya se dibujaría como a contraluz —en blanco— el sitio en donde el superhombre tomará sitio. Es habla de intermedio. Lo intermedio no es el intermediario entre dos momentos, dos tiempos, el del hombre ya desaparecido —¿pero el hombre desaparecerá?— y el del superhombre, aquel en que lo pasado está por venir —¿pero vendrá el superhombre y por qué caminos? El habla del fragmento no junta al uno con el otro, más bien los separa, es, mientras habla y al hablar se silencia la desgarradura móvil del tiempo que mantiene hasta el infinito las dos figuras en donde gira el saber. En esa forma, 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 inclusive 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 fuera de la ruptura. Si la idea del rebasamiento —entendida sea en un sentido hegeliano, o sea en un sentido nietzscheano: creación que no se conserva sino que destruye—, no puede bastarle a Nietzsche, si pensar no es solamente trans-pasar, si la afirmación del Eterno Retorno se comprende (en primer lugar) como el fracaso del rebasamiento, ¿nos abre el habla fragmentaria a esa “perspectiva”, nos permite hablar en esa dirección? Tal vez, pero en una forma inesperada. No es ella quien anuncia *la ronda por sobre lo que era aquí, allá, y en cualquier otra parte*; no es premonitoria; en sí misma, no anuncia nada, no representa nada; no es ni profética ni escatológica. Todo ha sido ya anunciado, cuando ella se enuncia, 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 hacia el exterior (no hacia 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 una exterioridad de donde está excluido en la medida en que cree poder incluirla y que en cada oportunidad, necesariamente, constituye en realidad la inclusión en donde se encierra. Y es todavía decir demasiado de esta había al afirmar que “llama” al pensamiento, como si detentara alguna exterioridad absoluta que ella tendría por función hacer resonar como lugar jamás situado. No dice, con relación a lo que ya ha sido dicho, nada nuevo, y si a Nietzsche le hace comprender 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 lo repite en el modo de la fragmentación.

En ese sentido, está “ligada” con la revelación del Eterno Retorno. El Eterno Retorno dice el tiempo como eterna repetición, y el habla del fragmento repite esta repetición quitándole 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 rodeo 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 extravía, 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 recommienzo en donde recommienza lo que sin embargo jamás ha comenzado. Y en esa forma, 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 no identificable, impresentable, imposible de reconocer, y porque la arruina al restituirla, bajo las especies de un murmullo indefinido, al silencio que él arruina a su vez haciéndolo escuchar 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 anotaré que la filosofía de Nietzsche deja de lado la filosofía dialéctica, no tanto discutiéndola sino más bien repitiéndola, es decir, repitiendo los principales conceptos o momentos

que ella desvía: así, por ejemplo, la idea de la contradicción, la idea del rebasamiento, la idea de la transvaloración, la idea de la totalidad y sobre todo, la idea de la circularidad, de la verdad o de la afirmación como circular.

El habla del fragmento no es habla más que en último término. Esto no quiere decir que ella sólo hable al fin, sino que atraviesa y acompaña, en todos los tiempos, todo saber, todo discurso, con otro lenguaje que lo interrumpe llevándolo, en la forma de un redoblamiento, hacia la exterioridad en donde habla lo ininterrumpido, el fin que no acaba. En la estela de Nietzsche esa habla hace entonces siempre alusión al hombre que desaparece no desapareciendo, al superhombre que viene sin venir, e inversamente, al superhombre ya desaparecido, al hombre no llegado todavía: alusión que es el juego del olvido y de lo indirecto. Confiarse a ella es excluirse de toda confianza. De toda confianza: de toda desconfianza, comprendida 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 contenida siempre en la dispersión de los límites. Devenir de inmovilidad. Ella se guarda de desmentir que pueda parecer hacerle el juego al nihilismo y prestarle, en su no conveniencia, la forma que le conviene. Cuántas veces deja atrás sin embargo este poder de negación. No es que el burlarlo lo deje sin papel. Le deja, por el contrario, el campo libre. Nietzsche ha reconocido —es ese el sentido de su incesante crítica platónica— que el ser era luz y ha sometido la luz del ser a la acción de la mayor sospecha. 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 elevar el mundo bajo el cielo de luz, como la forma de las formas, siempre iluminada y juzgada por el sol que no se oculta. El sol es la superabundancia de claridad que da vida, pero al mismo tiempo 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, el Uno superior que nos hace respetar todo lo que está “encima” como el único lugar visible del ser. 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 primeros libros —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 Dionisios al dispersar a Apolo se convierte en el único poder sin unidad que se mantiene 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. No es como poder como se impone en principio el poder de la voluntad, y no es como violencia dominadora como la fuerza se convierte en lo que es indispensable pensar. Pero la fuerza escapa a 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 escapa a toda referencia óptica; y, en consecuencia, si bien siempre actúa 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.

“¿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, lo indiferenciado sin límites, de donde se desvía toda mirada, ese lugar metafórico que organiza la desorganización, no le sirve de matriz. Sin relación alguna con la forma, inclusive cuando éste se abriga en la profundidad amorfa, negándose a dejarse alcanzar por la claridad y la no claridad, la “fuerza” ejerce sobre Nietzsche un atractivo hacia el cual él también siente repulsión (*“Bochorno del poder”*), pues 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 pensarla por la diferencia. Esto se entiende en primer lugar de una manera cuasi analítica: quien dice la fuerza la dice siempre múltiple; si hubiera unidad de fuerza, la fuerza no se daría. Gilles Deleuze ha expresado este hecho con una decisiva simplicidad. “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 distintas, que se relacionan entre sí por la distancia que las pluraliza y que son en ella como la intensidad de su diferencia. (*“Es desde lo alto de ese sentimiento de distancia, dice Nietzsche, que uno se arroga el*

derecho de crear valores o de determinarlos: ¿qué importa la utilidad?”) En esa forma, la distancia que separa las fuerzas, es también su correlación y, de una manera todavía más característica, es no solamente lo que desde el exterior las distingue sino lo que desde dentro constituye la esencia de su distinción. Dicho de otra manera: lo que las tiene a distancia desde el exterior, es sólo su intimidad, por la que actúan y subsisten, no siendo por consiguiente reales dado que no tienen realidad en sí mismas, sino sólo relaciones, relaciones 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 solución de continuidad. 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 de la exterioridad; lo exterior es la exposición de la diferencia, diferencia y exterior designan la distancia original —el origen que es la disyunción misma y siempre cortada de sí misma. La disyunción, allí en donde el tiempo y el espacio se juntan disyuntándose, coincide con lo que no coincide, la no coincidente que de antemano aleja de toda unidad.

Tal como alto, bajo, noble, innoble, señor, esclavo no tienen en sí mismos sentido, ni valores establecidos, sino que afirman la fuerza en su diferencia siempre positiva (es esta una de las más seguras anotaciones de Deleuze; jamás la relación esencial de una fuerza con otra es concebida como un elemento negativo), también la fuerza siempre plural, si no para Nietzsche sí por lo menos para el Nietzsche que solicita la escritura fragmentaria, parece plantearse únicamente para someter el pensamiento a la prueba de la diferencia, no siendo ésta derivada de la Unidad ni tampoco implicándola. Diferencia que no se puede sin embargo llamar primera, como si, al inaugurar un comienzo, remitiera, paradójicamente a la Unidad como segundo término. Sino diferencia que siempre difiere y en esa forma no se da jamás en el presente de una presencia, o no se deja aprehender en la visibilidad de una forma. Diferiendo en cierta forma de diferir y, en ese desdoblamiento que la sustrae a sí misma, afirmándose

como la discontinuidad misma, la diferencia misma. Aquella que está en juego allí en donde actúa la disimetría como espacio, la discreción o la 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, exponiéndose así a sufrir todos los avatares 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, fijación de ley. Es, como lo ha descubierto 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 interrumpe, se intima*”, y en esa interrupción no se continúa sino que se descontinúa; de allí sería necesario concluir que la diferencia, juego del tiempo y del espacio, es el juego silencioso de las relaciones, “*la múltiple desenvoltura*” que rige la escritura, lo cual equivale a afirmar atrevidamente que la diferencia, esencialmente, escribe.

“*El mundo es más profundo que lo que el día lo piensa.*” Con ello Nietzsche no se contenta con recordar la noche estigiana. Sospecha mucho más, interroga más profundamente. ¿Por qué, dice Nietzsche, 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 vernos proporcionan todos los modos de aproximación de los que querríamos que el pensamiento —para pensar el mundo— esté provisto? ¿Por qué la intuición —la visión intelectual— no es propuesta como el gran don de que estarían privados los hombres? ¿Por qué ver las esencias, las Ideas, por qué ver a Dios? Pero el mundo es más profundo. Y tal vez se responda que cuando se habla de la luz del ser se está usando un lenguaje metafórico. 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 están latentes en Nietzsche, a veces en suspenso, cuando construye la teoría de 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 mientras 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 alumbra; esto quiere decir que la luz se oculta, allí reside su carácter malicioso. La luz alumbra: lo que está iluminado se presenta en una presencia inmediata, que descubre sin descubrir lo que lo manifiesta. La luz borra sus huellas; invisible, hace visible; garantiza el conocimiento directo y asegura la presencia plena, mientras que se retiene a sí misma en lo indirecto y se suprime como presencia. Su engaño consistiría entonces en sustraerse en una ausencia resplandeciente, infinitamente más oscura que ninguna oscuridad, puesto que aquella que le es propia 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 que es como la luz está actuando (haciéndonos así olvidar en la evidencia en donde se guarda, todo lo que supone, 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 engañosa, en esa forma (por lo menos) doblemente: 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 haya un día más verdadero sino porque la verdad del día, la verdad sobre el día, está disimulada por el día; es sólo bajo esa condición como vemos claro: a condición de no ver la claridad misma. Pero lo más grave —en todo caso, lo más preñado de consecuencias— sigue siendo la duplicidad con que la luz nos hace entregarnos al acto de ver, como a la simplicidad, y nos propone la inmediatez como el modelo del conocimiento, mientras que esa misma luz sólo actúa haciéndose disimuladamente mediadora, por una dialéctica de ilusión en donde se nos escapa.

Parece como si Nietzsche pensara o más exactamente, escribiera (cuando él se somete a la exigencia de la escritura fragmentaria) bajo una doble sospecha que lo inclina a un doble rechazo:

rechazo de lo inmediato y rechazo de la mediación. Es de lo verdadero, sea que éste se nos dé por el movimiento desarrollado del todo o en la simplicidad de una presencia manifiesta surja al final de un discurso coherente o se afirme de entrada en un habla directa, plena y unívoca, es de lo verdadero, en alguna medida inevitable, de lo que debemos intentar alejarnos, si queremos, *“nosotros, filósofos del más allá, más allá del Bien y del Mal”*, hablar, escribir en dirección de lo desconocido. Doble ruptura, tanto más dominante puesto que jamás puede realizarse, puesto que sólo se realiza como sospecha. Y sospecha que es todavía una mirada, lo oblicuo de la visión directa. El vacío de la evidencia, la ficción de lo verdadero, la duplicidad de lo único, el alejamiento de la presencia, la carencia del ser: esto es poco, si es además necesario sospechar de la sospecha, volver a hallar en la perfidia de los ojos semicerrados (*“que guiñan”*) la confianza de la entera claridad, en la mentira el ímpetu de lo verdadero, en el Otro inclusive lo Mismo, en el devenir siempre el ser. Y en el habla que denuncia todo esto, el sentido que no es más que la luz que siempre se anuncia, a través de la transparencia de una forma estable, como visible.

“¿Y saben ustedes lo que es el ‘mundo’ para mí? *¿Quieren ustedes que se lo muestre en mi espejo?*” Nietzsche piensa el mundo: esa es su preocupación. Y cuando piensa el mundo, ya sea como *“un monstruo de fuerzas”*, *“ese mundo-misterio de la voluptuosidades dobles”*, *“mi mundo dionisiaco”* o como el juego del mundo, ese mundo que tenemos delante, el enigma que es la solución de todos los enigmas, no es el ser lo que él piensa. Por el contrario, con razón o sin ella, Nietzsche piensa el mundo para liberar el pensamiento tanto de la idea del ser como de la idea del todo, de la exigencia de sentido como de la exigencia del Bien: para liberar el pensamiento del pensamiento, obligándolo, no a abdicar, sino a pensar más de lo que puede pensar, a pensar otra cosa fuera de sus posibles. O aun a hablar diciendo ese “más”, ese “además” 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 otro-mundo. El mundo es su exterior mismo: 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 al infinito).*”. De allí la obligación de interpretar. ¿Pero quién, entonces, interpretará? ¿El hombre? ¿Y qué clase de hombre? Nietzsche responde: *No se tiene el derecho de preguntar: ‘¿quién es entonces quien interpreta? El interpretar mismo, forma de la voluntad de poder, es lo que existe (no como ‘ser’ sino como ‘proceso’, como ‘devenir’) en cuanto pasión.*”¹ Fragmento rico en enigmas. Puede entenderse —y esto le ocurre a Nietzsche— como si la filosofía tuviera que ser filosofía de la interpretación. El mundo está por interpretar, la interpretación es múltiple. Nietzsche dirá inclusive 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 el poder de interpretar (interpretar implica que no haya término). Pero Nietzsche va todavía más lejos: “*Unsere Werte—sind in die Dinge hineinterpretiert: nuestros valores son introducidos en las cosas por el movimiento que interpreta.*” ¿Estaríamos entonces ante un subjetivismo integral, las cosas no tienen otro sentido que el que les da el sujeto que las interpreta según su real entender? “*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 destrona al “¿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*, como corrige Nietzsche inmediatamente. El interpretar, el movimiento de interpretar en su neutralidad, es 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 éste fuese ilimitado, del cual ella se distinguiría. El mundo: el infinito del interpretar. 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. en esa forma, responde a la exigencia de la escritura fragmentaria.

“Nosotros, filósofos del más allá..., que somos en realidad, intérpretes y augures maliciosos; nos ha tocado estar colocados, como espectadores de las cosas europeas, ante un texto misterioso y todavía no descifrado...” Puede entenderse lo dicho como afirmación de que el mundo es un texto y que sólo se trata de llevar su exégesis a buen término, con el objeto de que revele su sentido justo: trabajo de probidad filológica. ¿Pero escrito por quién? ¿E interpretado con relación a qué significación previa? El mundo no tiene sentido, el sentido es interior al mundo; el mundo: la exterioridad del sentido y del no sentido. Aquí, puesto que se trata de un acontecimiento interior a la historia —las cosas europeas—, aceptamos que contenga una especie de verdad. ¿Pero si 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 fuera de sí mismo (y esto es todavía mucho decir, pues es un movimiento sin identidad), que en todo caso no tiene nada que lo preceda con qué relacionarse y ningún término capaz de determinarlo? ¿Del 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 que sería su sentido, sino que, si él es un nuevo nombre para el mundo —ese mundo, enigma, solución de todos los enigmas—, si es la diferencia que está en juego en el movimiento de interpretar y está en él como lo que en éste lleva siempre a diferir, a repetir definiendo, si, en fin, en el infinito de su dispersión (y en esto, Dionisios), 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 liberarlo de la primacía de la significación, comprendida como luz o retiro de la luz, y quizá liberarlo 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. ¿Se

trata de una metáfora? Al pensar el mundo a esa profundidad que el día no alcanza, introduce una metáfora que parece restaurar al día en sus derechos; pues, ¿qué es un texto? Un conjunto de fenómenos que se mantienen bajo la vista y ¿qué es escribir sino dar a ver, hacer aparecer, llevar a la superficie? Nietzsche no tiene buena idea del lenguaje. *“El lenguaje está fundamentado sobre el más ingenuo de los prejuicios. 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 presión del lenguaje.”* Dejemos de lado la objeción según la cual es todavía en forma de lenguaje como Nietzsche denuncia al lenguaje. No respondamos tampoco designando en la palabra, 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 quien, habiendo sido dispersado desde hace mucho en Dionisios, 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.”* Frase que sería la más despectiva que pueda pronunciarse jamás sobre el arte si no se invirtiera inmediatamente para decir: ¿Pero tenemos nosotros el arte? ¿Y tenemos nosotros la verdad, así fuese 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 al mundo visible, legible, 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 los resquicios de lo que se escribe, en los intersticios así delimitados, en las pausas así ordenadas, por los silencios así reservados, como el mundo, lo que siempre desborda al 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 dioses*, 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 sea en forma subentendida, el ser, y mientras 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 cesado de sorprendernos: “*Temo que jamás logremos deshacernos de Dios, pues creemos todavía en la gramática*” Sin embargo, ello ocurre “*hasta ahora*”. Teniendo en cuenta tal restricción, ¿debemos concluir que estamos en un momento de cambio —traído por la necesidad— en que, en cambio de nuestro lenguaje, por el juego de su diferencia hasta ahora replegada en la simplicidad de una visión e igualada en la luz de una significación, se desprendería otro tipo de exteriorización, la cual, en ese hiato abierto en ella, en la disyunción que es su espacio, dejaría de abrigar a esos huéspedes insólitos por demasiado frecuentes, tan poco tranquilizadores por ser tan seguros, embozados pero cambiantes sin cesar bajo sus máscaras, a saber la divinidad en forma de *logos*, el nihilismo como razón?

El mundo, el texto sin pretexto, el entrelazamiento sin trama y sin textura. Si el mundo de Nietzsche no se nos entrega en un libro y con mucha mayor razón en ese libro que le fue impuesto por el enfatuamiento de la cultura bajo el título de la *Voluntad de poder*, es porque él nos llama fuera del lenguaje que es la metáfora de una metafísica, habla en donde el ser está presente en la luz doble de una representación. No se desprende de allí el que ese mundo sea indecible, ni que pueda expresarse en una manera de decir. Nos advierte solamente que si estamos seguros de no tenerlo jamás en una habla ni fuera de ella el único destino que conviene es que el lenguaje, en perpetua continuidad, en perpetua ruptura, y sin tener otro sentido que esa continuidad y esa ruptura, ya se calle o ya hable, juego siempre jugado, siempre deshecho, persista indefinidamente sin cuidarse de 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” a no ser hablándose de acuerdo con la exigencia que le es propia, la de hablar sin cesar y, según esta exigencia que es la de la diferencia, dejando 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, la cual, sin embargo, si ese texto no pretende seguir siendo la metáfora del ser, no es tampoco la metáfora de un mundo liberado del ser: metáfora cuando más de su propia metáfora.

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

Fragmentos, azar, enigma; Nietzsche piensa esas palabras en conjunto, particularmente en el *Zarathustra*. Su tentación es entonces doble. Por una parte, siente dolor, errante entre los hombres, al verlos sólo bajo la forma de fragmentos, siempre divididos, esparcidos, como en un campo de carnicería o de matanza. Se propone entonces, gracias al esfuerzo del acto poético, llevar juntos e inclusive conducir hasta la Unidad —unidad del porvenir— esos fracasos, esos despojos y azares del hombre: sería este el trabajo del todo, la realización de lo integral. *“Und das ist mein Dichten und Trachten, dass ich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Rätsel und grauser Zufall: Y todo el denso designio de mi acto poético es conducir poéticamente a la Unidad al llegar al conjunto lo que es sólo fragmento, enigma, azar atroz.”* 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 guardarlo a salvo de todo lo que le impediría afirmarse como el azar pavoroso, aquel que no podría abolir el tiro de los dados. E igualmente, ¿qué sería descifrar el enigma? ¿Descifrar (interpretar) el enigma sería simplemente hacer pasar lo desconocido a lo conocido, o todo lo contrario, quererlo como enigma en el habla que lo elucida, es decir, abrirlo, más allá de la claridad del sentido, a ese lenguaje otro que no rige la luz ni oscurece la ausencia de luz: Según esto, los despojos, los fragmentos no deben aparecer como momentos de un discurso todavía incompleto, sino como ese lenguaje, escritura de fractura, por la cual el azar, al nivel de la afirmación, sigue siendo aleatorio y el

enigma se libera de la intimidad de su propio secreto para, al escribirse, exponerse como el enigma mismo que mantiene la escritura, dado que esta lo vuelve a abrigar siempre en la neutralidad de su propio enigma.

Cuando Nietzsche escribe: “Y mi mirada bien puede huir del ‘ahora’ al ‘ayer’; pero lo que siempre encuentra es lo mismo: despojos, fragmentos, azares horribles —pero en ninguna parte a los hombres”, nos obliga a interrogarnos de nuevo, no sin espanto: ¿es que habría alguna incompatibilidad entre la verdad del fragmento y la presencia de los nombres? ¿Allí en donde hay hombres, está prohibido mantener la afirmación del azar, de 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 temblar la tierra, “cuando retumban, creadoras y nuevas, las palabras, y los dioses lanzan los dados”. O para ser precisos, ¿deben los hombres desaparecer en alguna forma para comunicar? Pregunta solamente planteada y que, en esa forma, no está ni siquiera todavía planteada como pregunta. Con mucha mayor razón si se la continúa así: —el Universo (lo que está vuelto hacia el Uno), el Cosmos (con la presunción de un tiempo físico orientado, continuo, homogéneo, aunque irreversible y evidentemente universal e inclusive suprauniversal), lejos de reducir al hombre con su sublime majestad a esa nada que aterraba 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 habría realmente cosmos, Universo, todo, por la sumisión a la luz que representa la realidad humana, cuando ella es *presencia*, mientras que allí en donde surgen el “conocer”, el escribir, quizá el hablar, se trata de un “tiempo” absolutamente diferente y de una ausencia tal que la diferencia que la rige, desconcierta, descentra la realidad misma del Universo, el Universo como objeto real del pensamiento? Dicho en otra forma, ¿no habría solamente incompatibilidad entre el hombre y el poder de comunicar que es su exigencia más propia sino que ésta se daría también entre el Universo —sustituto de un Dios y garantía de la presencia humana y el habla sin huellas en donde la escritura sin embargo nos llama y nos llama en cuanto hombres?

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 hacerlos salir sin embargo, de sí, no ignoramos que pertenecen siempre al discurso preliminar que ha permitido, en un cierto momento, adelantarlos. Arrojadlos delante, esos términos no se separan todavía del conjunto. Lo prolongan por la ruptura: dicen esta continuidad-ruptura en virtud de la cual, movimiento disyuntivo, ellos se dicen. Aislados como por discreción, pero por una discreción ya indiscreta (muy marcada); se siguen, y lo hacen en tal forma que esa sucesión no lo es, puesto que, al no tener ninguna otra relación fuera de un signo de puntuación, signo de espacio —con el que el espacio se indica como tiempo de indicación—, se disponen también, como lo habían hecho antes, en una simultaneidad reversible-irreversible; se suceden pero dados en conjunto; dados en conjunto pero aparte, sin constituir un conjunto; se intercambian de acuerdo con una reciprocidad que los iguala, de acuerdo con una irreciprocidad lista siempre a invertirse: llevando así a la vez y rechazando siempre tanto las maneras del devenir como todas las posiciones de la pluralidad espacial. Ocurre así porque se escriben: designados por la escritura, la designan explícitamente, implícitamente, al venir de ella que viene de ellos, regresando siempre a ella en cuanto se separan de ella, por esa diferencia que escribe siempre.

Palabras yuxtapuestas, pero cuya distribución se confía a signos que son modos del espacio y que hacen de éste un juego de relaciones en donde el tiempo está en juego; se los llama signos de puntuación. Comprendemos que no están allí para reemplazar frases de la que ellos tomarían silenciosamente un sentido. (Tal vez, sin embargo, se podría compararlos con el misterioso *sive* de Spinoza: *deus sive natura, causa sive ratio, intelligere sive agere*, por el cual se inaugura una articulación, un nuevo modo, especialmente con relación a Descartes, inclusive 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 están en lugar de nada, salvo el vacío que animan sin declararlo. Lo que ellos retienen con su acento es, en efecto, el vacío de la diferencia, impidiéndole sin darle forma, perderse en la indeterminación. Por una parte, su papel es de impulso: por otra (y es lo mismo), de suspenso, pero la pausa instituida por ellos tiene como carácter particular el de no instituir los términos cuyo paso

aseguran o detienen, ni tampoco instituirlos: como si la alternativa de lo positivo y lo negativo, la obligación de comenzar por afirmar el ser, cuando se quiere negarlo, fuera por fin quebrantada aquí, enigmáticamente. Signos que no tienen, es claro, ningún valor mágico. Todo su precio (aunque sean suprimidos o no hubieran sido todavía inventados, y aunque en cierto modo siempre desaparecen en lo accesorio o lo accidental de una grafía) proviene de la discontinuidad —la ausencia no susceptible de tomar figura y sin fundamento—, cuyo poder no llevan sino más bien soportan, allí en donde la laguna se hace cesura, después cadencia y quizá unión. Es por articular el vacío como vacío, por estructurarlo en cuanto vacío extrayendo de él la extraña irregularidad que siempre lo especifica desde el principio como vacío, por lo que los signos de espacio —puntuación, acento, separación, ritmo (configuración)—, preliminar de toda escritura, realizan el juego de la diferencia y están comprometidos en él. No quiere esto decir que esos signos sirvan para traducir el vacío o para hacerlo visible, a la manera de una anotación musical: por el contrario, lejos de retener lo escrito al nivel de los rasgos que éste deja o de las formas que concretiza, su propiedad consiste en indicar en él la desgarradura, la ruptura incisiva (el trazo invisible de un rasgo) por la cual lo interior retorna eternamente a lo exterior, mientras que se designa allí al poder de dar sentido —y por ello como su origen— al apartamiento que siempre lo aparta.

Diferencia: la no identidad de lo mismo, el movimiento de la distancia, el devenir de la interrupción. La diferencia lleva en su prefijo, el rodeo en donde todo poder de dar sentido busca su origen en el apartamiento que lo aparta. El “diferir” de la diferencia es llevado por la escritura, pero jamás está inscrito por ella, exige, de ésta, por el contrario, que, en últimas, no se inscriba que, como devenir sin inscripción, describe una ausencia de irregularidad que ningún trazo estabiliza (no le da forma) y que, trazo sin huella, sólo esté circunscrita por el eclipsamiento incesante de lo que la determina.

Diferencia: la diferencia sólo puede ser diferencia de habla, diferencia parlante, que permite hablar, pero sin acceder ella misma directamente al lenguaje —o accediendo a él, con lo cual entonces nos remite a lo extraño de lo neutro en su rodeo, a aquello que no se deja neutralizar. Habla que siempre de antemano, en su diferencia, se destina a la exigencia escrita. Escribir:

trazo sin huella, escritura sin transcripción. El trazo de la escritura no será entonces jamás la simplicidad de un trazo capaz de trazarse confundiéndose con su huella, sino la divergencia a partir de la cual comienza sin comienzo la continuidad-ruptura. ¿El mundo? ¿Un texto?

NIETZSCHE Y LA ESCRITURA FRAGMENTARIA

1. Nietzsche dice en otra parte: *“La Voluntad de Poder interpreta”* pero la voluntad de poder no podría ser sujeto.

2. *¿Habría además, que suponer al intérprete detrás de la interpretación? Esto es ya poesía, hipótesis.*