

*Para una 'melancología' de la alteridad:  
diseminaciones derridianas  
en el pensamiento nietzscheano*<sup>1</sup>

MÓNICA B. CRAGNOLINI

Alguna vez, siendo Derrida cuestionado acerca de las pocas páginas dedicadas a Nietzsche en relación a la presencia de otros autores en su obra, aludía a la dificultad de estabilizar el pensamiento del filósofo alemán en alguna configuración que lograra unificar o reunir «su irreductible y singular multiplicidad»<sup>2</sup>. Por ello, hay muchas presencias de Nietzsche, al modo de huellas, en su obra. Esas muchas presencias nietzscheanas —los diversos gestos de estilo y pensamiento, los diagnósticos y análisis, los excesos, el teatro y la música, el juego trágico con máscaras y nombres propios— no pueden reducirse a una 'monología'. En un futuro grávido de las mismas, esas 'ausentes presencias' seguirán (re)apareciendo, al modo de los fantasmas.

<sup>1</sup> Este título puede sonar extraño: ¿no debería decir, obedeciendo a una cierta lógica de la sucesión, «diseminaciones nietzscheanas en el pensamiento derridiano»? Esta 'anticipación' derridiana en la obra nietzscheana, a la que aludo en el título, apunta a destacar tanto la 'gravidez' del pensamiento de Nietzsche con respecto al futuro, como el carácter de la diseminación, presente en los textos más allá de toda intencionalidad de quien 'pretende' escribirlos: las fuerzas de la deconstrucción no son, en definitiva, 'manejables' ni están 'disponibles'.

<sup>2</sup> R. Beardsworth, «Nietzsche and the machine. Interview with Jacques Derrida», *Journal of Nietzsche Studies*, 7 (Spring 1994), pp. 7-66, la cita es de p. 20. La entrevista es de 1994, ese año se publica *Politiques de l'amitié*, obra en la que los temas nietzscheanos de la amistad y de la comunidad futura ocupan un espacio privilegiado.

A algunas de esas huellas está dedicado este trabajo. Frente a una lectura cerrada<sup>3</sup> de Nietzsche, como la realizada por Heidegger, Derrida lee al pensador del quizás (*Vielleicht*)<sup>4</sup> de un modo más suspensivo. Este ‘quizás’ nietzscheano parece pertenecer a un vocabulario extraño a la filosofía, a ese lenguaje de la certeza y de la verdad<sup>5</sup>. Por eso, es lo que permite los puntos de fuga en una obra que, si bien siempre puede ser reapropiada por corrientes seguras de su verdad —como el nacionalsocialismo— porta en sí tanta espectralidad como para, más allá de Heidegger, de la historia de la metafísica y del nazismo, abrir otras vías para perforar horizontes de sentido demasiado cerrados. Este incierto ‘quizás’ nietzscheano permite pensar la posibilidad —imposible— del acontecimiento, del don, del porvenir y de la amistad. Indecible ‘quizás’ que nos ubica en ese lugar inestable que la filosofía del riesgo sabe concitar.

De esas ausencias-presencias nietzscheanas en Derrida, voy a aludir principalmente a las relacionadas con la cuestión de la alteridad. Si hay una gravedad del pensamiento nietzscheano que promete ‘frutos’ para un porvenir, tal vez sea ésta una de las cuestiones que más convoca, en la situación actual, (y en sus diversos nombres: ‘extranjero’, ‘exiliado’, ‘amigo’, ‘diferente’) al riesgo de ese trabajo de parto que es seguir pensando.

## 1. DESTRUCCIÓN DE LA METAFÍSICA Y *HANTOLOGIE*

Derrida ubica la deconstrucción en la línea del trabajo llevado a cabo por tres pensadores como Nietzsche, Heidegger y Benjamin<sup>6</sup>. En ellos existe una afirmación del mañana (el problema del mesianis-

<sup>3</sup> Califico como ‘cerrada’ a la interpretación heideggeriana, en la medida en que, al considerar a Nietzsche como el «consumador de la metafísica de la subjetividad» transforma al pensador del perspectivismo y de la multiplicidad de interpretaciones en el antecedente de la tecnociencia y de sus caminos unilaterales; y convierte al filósofo del riesgo en el pensador del aseguramiento máximo del ente en la voluntad calculante de valores.

<sup>4</sup> Como Nietzsche mismo se caracteriza en *Más allá del bien y del mal*, véase F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 2, KSA 5, p. 17. Las obras de Nietzsche se citan según las *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (KSA), ed. G. Colli y M. Montinari, Berlin/München, Walter de Gruyter/Deutsche Taschenbuch Verlag, 1980.

<sup>5</sup> J. Derrida, *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, 1994, nota 1 de la p. 47.

<sup>6</sup> Entrevista citada con R. Beardsworth, p. 22, nota 2.

mo en Benjamin, el 'privilegio' del éxtasis futuro en Heidegger, la noción del porvenir —relacionada con el ultrahombre— en Nietzsche) a partir de un pensamiento destructivo. Son pensadores tanto de la fidelidad y de la repetición, como del seísmo y de la destrucción.

La destrucción nietzscheana está relacionada con la filosofía del martillo y con el nihilismo integral. Desde la caracterización del pensamiento occidental como nihilismo decadente (esa historia de un principio trascendente: Dios, Causa, Idea, como elemento organizador y jerarquizador de los sistemas), la tarea del nihilismo integral consistirá en terminar de asesinar a Dios. Porque si bien «Dios ha muerto», sus sombras (en los modos de la razón, la historia, el estado) siguen rigiendo la vida de los hombres. La metafísica es para Nietzsche un edificio bien construido, que es necesario 'demoler'<sup>7</sup>. Demolerlo significa operar desde los cimientos —ya que el cimiento es la idea de fundamento, *arkhé*—, y permitir, a partir de allí, que todo el edificio 'caiga' (la muerte de Dios arrastra consigo jerarquías y lugares). Nietzsche plantea la muerte de Dios y el aniquilamiento de todas sus sombras como una operación que se realiza a nivel estratégico, utilizando argumentaciones y contrargumentaciones, pero que tiene como último expediente la risa. Solamente la risa puede terminar de asesinar a las grandes ideas, ya que las 'razones' de adhesión a las mismas no son, justamente, argumentativas.

La disolución también supone el 'estallido' de los conceptos, a partir del análisis químico. La crítica que separa y divide —reproduciendo, no sin ironía, el gesto moderno— acaba por llevar los conceptos hasta su disolución. La destrucción nietzscheana acompaña un proceso que se va dando: no es la 'muerte de Dios' el anuncio de algo no acontecido, sino el anuncio que acompaña lo que está aconteciendo. Pero a su vez es un trabajo de guerra —terminar de asesinar a ese Dios agonizante— que culmina en una fiesta (la risa que mata). La genealogía, al revelar la insignificancia del pretendido 'origen' testimonia con el gesto de la risa dicha mostración.

Así como en Nietzsche hay un diagnóstico de la metafísica (resumible en el término 'monotonoteísmo'), y una forma de interve-

<sup>7</sup> Nietzsche no utiliza el término *Destruktion* —querido a Heidegger— sino *Zerstörung* y *Zersetzung* —con los sentidos de destrucción y demolición— y también *Vernichtung*, traducible por 'aniquilación'.

nir en ese proceso de destrucción que ya se está realizando, en el pensamiento de Heidegger existe una similar caracterización de la historia de la metafísica ('ontoteología', como historia de la confusión serente) y un modo de 'relación' con la misma (la *Destruktion*). Cuando Heidegger se enfrenta con la historia de la metafísica, utiliza el método del 'paso atrás' (*Schritt zurück*), un modo del pensar rememorante. En ese desmontaje (*Abbau*) de los conceptos, en la búsqueda del 'momento originario', Heidegger se muestra más 'conservador' del sentido que Nietzsche.

Frente al esquema de la guerra nietzscheana, y de la *Destruktion* heideggeriana, Derrida plantea la deconstrucción como 'solicitud': este 'hacer temblar' el edificio de la metafísica es algo que acontece desde las 'fisuras' del mismo, fisuras que indican que no está tan 'bien construido'. El *medium* de la deconstrucción lo constituyen los 'indecidibles', esas unidades de simulacro que se hallan 'entre' las oposiciones binarias, y que indican que la lengua 'ya' se está deconstruyendo. Como falsas unidades verbales, ponen en una situación de parálisis al binarismo de la metafísica occidental, ya que generan un estado de no certeza (en la idea de una lógica del 'ni/ni') que 'hace temblar' a una metafísica pensada según el esquema *arkhico*, donde hay una voz del padre, del *logos* o de Dios, que determina lugares y jerarquías.

Junto a la idea de deconstrucción, se halla la noción de 'hantologie'. Nietzsche habla de 'aniquilar' —a golpes de martillo— las sombras de dios, Derrida de 'convivencia' con los fantasmas y la espectralidad. A una metafísica aniquiladora de los fantasmas pareciera oponerse, desde la deconstrucción misma, una 'fantología'<sup>8</sup> u ontología asediada por fantasmas.

Para Derrida, las condiciones fantasmales o espectrales determinan la escritura: cuando se deconstruye el pensamiento hegemónico no hay un enfrentamiento con el mismo a la manera del duelo —en donde ya se lo considerará muerto y 'bien muerto'—, sino desde un

<sup>8</sup> El término 'hantologie' es traducido por 'fantología' en J. Derrida, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, tr. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995, véase la nota de los traductores en p. 24. Aludo a la cuestión de la alteridad desde esta noción de 'hantologie' en virtud de que, como señala Derrida, «Lo que sucede entre dos [...] siempre precisa, para mantenerse, de la intervención de algún fantasma» *ibid.*, p. 12.

«pensamiento de la cripta»<sup>9</sup>. 'Hacer el duelo' supone elaborar un dolor, una pérdida, introyectando en la propia mismidad aquello otro que se ha perdido. Pensándolo en los términos de la muerte, supone disolver al muerto, y mantenerlo 'bien muerto'. La introyección de 'lo otro' en 'lo mío' en el trabajo de duelo es una asimilación que termina por deshacer en mi propia mismidad aquella otredad.

Derrida comienza a escribir en los años '60, en una época en la que se habla de la 'muerte' de la filosofía, y una de las formas de relacionarse con ese pensamiento desaparecido es haciendo el duelo, es decir, ontologizando los restos 'para que no molesten' ('bien muertos', y si es posible, momificados). Frente a este pensamiento del duelo, el pensamiento de la cripta mantiene al muerto vivo. El trabajo del duelo se asegura el no retorno del muerto, localizando el cadáver en un lugar seguro<sup>10</sup>. El duelo consiste siempre en ontologizar restos, en hacerlos presentes, en identificarlos (por ello toda semantización se encuentra presa en ese trabajo de duelo). La idea de cripta, por el contrario, no ontologiza sino que deja en suspensión a lo que ya se halla en ese modo: el fantasma, la posibilidad de constituir en mí al otro «a la vez vivo y muerto»<sup>11</sup>.

Pareciera que si algo detesta Nietzsche son los fantasmas. «Híbridos de planta y fantasma» llamaba a los trasmundanos en el *Zarathustra*. Las sombras de Dios: ¿qué son, sino fantasmas de un muerto que no termina de morir, que nos asedia en las noches, y nos lleva a llorar ante su tumba? Porque es cierto, mucho hemos amado a ese Dios, y logramos 'hacer duelo' cuando transferimos a otro Dios (en sus más diversas formas secularizadas) todo ese amor. Ese otro objeto de amor es una sombra del Dios muerto, casi una presencia fantasmal que no acaba nunca de morir, y que indica la debilidad de las fuerzas que necesitan someterse a una instancia superior y trascendente, ordenadora de la realidad.

<sup>9</sup> El pensamiento de la 'cripta' remite a N. Abraham y M. Torok. Véase J. Derrida, «Fors», Préface a N. Abraham et M. Torok, *Cryptonymie, le verbier de l'Homme aux loups*, Paris, Aubier-Flammarion, 1976. En «Moi-la psychanalyse», en J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1998, pp. 145-158, caracteriza esta 'cripta' que para Abraham y Torok tiene las connotaciones de un 'falso inconciente' en el interior del yo exfoliado.

<sup>10</sup> J. Derrida, *Espectros de Marx*, p. 113.

<sup>11</sup> J. Derrida, *Memorias-para Paul de Man*, tr. C. Gardini, Barcelona, Gedisa, 1989, p. 45.

Sin embargo, los fantasmas pueden ser tanto los que vienen del pasado (v. gr., el espectro del padre de Hamlet)<sup>12</sup> como los del porvenir, como el fantasma (*Gespent*) que asedia Europa en el decir de Marx en el *Manifiesto Comunista*, y ante el cual los poderes se unen en la conjura. Por ello, parafraseando a Ricoeur, Derrida señala que «el fantasma es lo que da que pensar»<sup>13</sup>, porque es un muerto que no muere jamás, que siempre está por aparecer y por (re)aparecer.

Hay muchos fantasmas en la obra de Nietzsche con los cuales se torna imprescindible convivir, más allá de aquellas sombras de Dios que deben ser sometidas a la fuerza aniquiladora del martillo. Los fantasmas, como figuras 'entre' la muerte y la vida, no son sólo los muertos, sino también 'los no nacidos'. Siempre se vive con fantasmas, porque se vive 'entre' la vida y la muerte. Por ello, para Derrida no hay ser-con el otro, no hay *socius* sin este con-ahí (el espectro) que hace el ser-con más enigmático.

En el «Prefacio» de 1886 a *Humano, demasiado humano*<sup>14</sup>, Nietzsche alude a los espíritus libres como fantasmas y camaradas con los cuales departir. Y lo característico de los mismos es que aún no existen, de allí la necesidad de inventarlos, como amigos 'temporarios' en la convalecencia. Estos 'fantasmas' nietzscheanos llevan la marca de los no-nacidos, como el ultrahombre. Los 'fantasmas del porvenir', otro nombre —quizás— para la comunidad de ultrahombres nietzscheanos.

## 2. LA RELACIÓN MELANCÓLICA CON LA ALTERIDAD

La cuestión del *Übermensch* nietzscheano y su «imposible comunidad»<sup>15</sup> nos remite a la problemática de la alteridad, que puede ser abordada desde la polémica hermenéutica-deconstruccionismo, en la que existe una «mutua acusación» de no reconocimiento de la otredad<sup>16</sup>. Mientras

<sup>12</sup> O los «amigos de voz espectral» que vienen del pasado, de los que habla Nietzsche en *Menschliches, Allzumenschliches II*, I, § 242, KSA 2, p. 487.

<sup>13</sup> J. Derrida, *Espectros de Marx*, p. 115.

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, Vorrede, § 2, KSA 2, p. 15 (*Humano, demasiado humano*, tr. A. Brotons, Madrid, Akal, 1996, vol I, p. 36).

<sup>15</sup> J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, passim.

<sup>16</sup> El debate Gadamer-Derrida se halla recogido en Ph. Forget (hrsg), *Text und Interpretation*, München, Fink, 1984. Para este tema, véase L. de Santiago Guervós, «Hermenéutica y deconstrucción. ¿Un problema de lenguaje?», en C. Maillard, y L. de Santiago

que para Gadamer la deconstrucción impide el diálogo, para Derrida términos como 'diálogo abierto', 'buena voluntad' de los participantes, 'conversación', señalan una pertenencia a la metafísica de la presencia (cuestionada, justamente, por su no reconocimiento de la diferencia). Es a partir de estos puntos, y de la relación de los mismos con la idea de sentido (apropiado, des-apropiado, reabsorbido, fusionado) que es posible pensar la temática del otro. Ésta puede ser analizada desde una «melancología»<sup>17</sup> de la alteridad, haciendo referencia a la presencia ausente del otro en mí al modo de la cripta. Desde el comienzo, se está indicando una 'contaminación' de la mismidad, una imposibilidad de reducción a una lógica identitaria e identificadora, y una ruptura del sentido cerrado (que siempre es apropiado en los modos de la seguridad). Por ello, el sí mismo «nunca es en sí mismo ni idéntico a sí mismo»<sup>18</sup>.

El pensamiento de la cripta está señalando que la relación con la alteridad es una relación siempre melancólica. ¿Qué perdió el melancólico, que no puede hacer duelo, o que lleva a cabo un duelo inacabable? Y un duelo inacabable, lo sabemos, es un duelo imposible.

En «Duelo y melancolía» Freud se planteaba, en cierto modo, esta pregunta. El dolor ante la pérdida del objeto amoroso permite, en el trabajo del duelo, la transferencia de la libido hacia otro objeto; en la melancolía, por el contrario, la identificación del yo con el objeto supuestamente perdido impide dicha transferencia. Como señala Giorgio Agamben, la melancolía, más que luto ante un objeto perdido, es la capacidad fantasmática de hacer aparecer como perdido un objeto inapropiable. La libido escenifica una pérdida de lo que nunca se poseyó, de modo tal que lo que nunca habría podido poseerse porque no era real puede 'apropriarse' como objeto perdido<sup>19</sup>. La melanco-

---

Guervós (eds), *Estética y hermenéutica, Contrastes*, suplemento 4 (1999), pp. 229-248. L. de Santiago Guervós alude en este trabajo a un punto fundamental para comprender las 'diferencias' entre una y otra posición: la recepción que Derrida y Gadamer hacen, respectivamente, de la interpretación heideggeriana de Nietzsche.

<sup>17</sup> G. Bennington señala una relación melancólica con la alteridad en el pensamiento derridiano, en G. Bennington - J. Derrida, *Jacques Derrida*, París, Seuil, 1991. Por ello, propongo este término, 'melancología' para hacer referencia a este modo de pensar la cuestión.

<sup>18</sup> J. Derrida, *Memorias-para Paul de Man*, p. 40.

<sup>19</sup> G. Agamben, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, tr. T. Segovia, Valencia, Pre-Textos, 1995. En lo que sigue, desarrollo la idea de 'melancolía' en el sentido de Agamben, de una topología de la cultura o, para ser más explícita, de un modo del 'ser-con' más allá de toda consideración meramente 'patológica'.

lía abre un espacio a la existencia de lo irreal y se apropia del objeto en la medida en que afirma su pérdida: el objeto es apropiado y perdido al mismo tiempo.

Por ello, utilicé la expresión ‘melancología’ en referencia a la cuestión de la alteridad, para indicar esa ‘presencia’ de la otredad en la mismidad como opacidad que no puede ser nunca reducida (y con ello, poseída en la determinación de su sentido total) a la propia mismidad. El otro ‘contamina’ la mismidad (‘ya’ está presente en la misma, antes de toda ‘relación’) pero se mantiene en el modo de lo «no poseíble», lo «no apropiable»<sup>20</sup> Pensar la relación con la alteridad desde la melancolía (como modo del ser-con) permite resguardarse del peligro de la apropiación que homologa al otro, y que termina por ponerlo bajo el signo de la disponibilidad en las metáforas de espejos y de identificaciones a que nos tiene acostumbrados la Modernidad. El otro, como ‘contaminando’ la supuesta mismidad, perfora todo sentido que se pretenda cerrado y disponible.

La relación consigo mismo no puede ser más que de *différance*, de huella o de alteridad, y existe una irreductibilidad en la relación con el otro, testimoniada en la noción de ex-propiación o desapropiación, por la cual experimentamos que no hay identidad a sí plena. Esta relación con el otro resiste a todo trabajo de duelo o de introyección<sup>21</sup>. Podríamos hablar de dos sentidos del duelo: el duelo ‘normal’ es el que introyecta al otro (y con ello, lo fagocita y lo disuelve en la propia mismidad), mientras que el otro trabajo del duelo (el duelo imposible) mantiene al otro en mí<sup>22</sup> *como otro*. Esta ‘incorporación’ paradójal

<sup>20</sup> La cuestión que me preocupa fundamentalmente en este punto es la que tiene que ver con los modos de relación con el otro que acaban por ‘apropiarse’ de esa opacidad que debería permanecer siempre como ‘resto’ no dominable. Para este tema, véase mi artículo «Gran urbe y marginalidad: el diferente como desafío ético. Pensando ‘desde’ Massimo Cacciari», *Cuadernos de Ética*, 19 (1998), pp. 55-79.

<sup>21</sup> Para este tema, véase J. Derrida, «“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet. Entretien (avec J.-L. Nancy)», *Cahiers Confrontation*, 20 (hiver 1989), pp. 91-114. Esta entrevista plantea la cuestión de la subjetividad desde diversos puntos de vista: la crítica a la noción de *Dasein* y la indicación de la importancia de la *Geworfenheit* como modo de ser expuesto al llamado (*Ruf*); la importancia de la ‘virilidad carnívora’ en el concepto de falologocentrismo (*carno-phallogocentrisme*), y la relación de la hospitalidad con la cuestión del ‘bien comer’. Desde estas ideas, la noción de responsabilidad adquiere un sesgo peculiar, el que signa la ‘desmesura’, y con ello, la imposibilidad de todo cálculo (o el cálculo de la imposibilidad).

<sup>22</sup> «Je feins de prendre le mort vivant, intact, *sauf (hors) en moi...*», J. Derrida, «Fors», en *Préface* a N. Abraham et M. Torok, *Cryptonymie*, p. 17.

del otro como extraño, extranjero, supone el secreto (de allí la idea de la cripta, como lugar de clandestinidad, de resguardo del secreto)<sup>23</sup>.

Cuando Derrida plantea la cuestión de la alteridad desde la temática de la hospitalidad<sup>24</sup>, señala que el *hostis* responde a la hospitalidad como el espectro llama a los vivos sin admitir el olvido. En *Edipo en Colono*, al prohibir la revelación del lugar de su tumba, Edipo priva a su hija de su duelo, la obliga a hacer el duelo del duelo. Edipo es enterrado no sólo en tierra extranjera, sino también en un sitio inaccesible, y pide no ser olvidado. Esta muerte es el devenir extranjero del extranjero: la visibilidad de la tumba habría podido reapropiarse del 'otro'<sup>25</sup>, lo que ahora se torna imposible. Este 'duelo del duelo' es aquella melancolía de aquel que no ontologiza ni localiza al otro (fantasma siempre asediante, ni homologable ni reductible a la 'propia' mismidad). Así como lo propio de la cultura es la no-identidad consigo mismo, la diferencia<sup>26</sup>, la alteridad en la mismidad marca que lo propio de esta última es, justamente, la des-apropiación.

Existen en estas ideas resonancias del pensamiento nietzscheano de la amistad. El amigo es el diferente que no puede ser reabsorbido en ningún circuito identificatorio: la amistad es encuentro de los desiguales, de aquellos que reconocen su única igualdad en el diferir mismo. En esa tensión de proximidad y distancia opera una verdadera preventiva de la confusión identitaria, y un reconocimiento de la alteridad, como presencia irreductible en la mismidad.

Para caracterizar esta cuestión 'melancólica' de la presencia de la alteridad en la mismidad, estoy suponiendo una idea de la constitución de la subjetividad en Nietzsche como 'entre'<sup>27</sup> es decir, como ese

<sup>23</sup> Para este tema, véase S. Margel, «Les dénominations orphiques de la survivance», en M-L. Maller (dir.), *L'animal autobiographique, Autour de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1999, 441-468, especialmente pp. 457 ss.

<sup>24</sup> También Cacciari ha planteado, desde resonancias nietzscheanas, esta cuestión de la relación con la alteridad desde la idea de hospitalidad. Véase M. Cacciari, *El Archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, tr. M. B. Cragnolini, Buenos Aires, EUDEBA, 1999.

<sup>25</sup> J. Derrida, «Pas d'hospitalité», en A. Dufourmantelle invite J. Derrida à répondre *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, pp. 85 ss.

<sup>26</sup> J. Derrida, *El otro cabo. La democracia, para otro día*, tr. P. Peñalver, Barcelona, Serbal, 1992, p. 17.

<sup>27</sup> Para este tema, remito a mi artículo «Metáforas de la identidad. La constitución de la subjetividad en Nietzsche», en G. Meléndez (comp.), *Nietzsche en perspectiva*, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre editores, 2001, pp. 49-62.

‘cruce de fuerzas’ que se patentiza en la idea de *Selbst*. Al indicar la distinción entre el *Ich* (yo) y el *Selbst* (sí-mismo)<sup>28</sup>, Zarathustra muestra que el poder atribuido a ese ‘yo’, que se configura como señor avasallante de la realidad, es una ‘pequeña razón’, ya que la ‘gran razón’ es ahora la del cuerpo, pluralidad de fuerzas. El ‘yo’ es una «ficción lógica»<sup>29</sup> para hacer referencia a esos momentos de ‘mayor densidad’ de las fuerzas que se entrecruzan en continuo devenir. Lo ‘propio’ de esas fuerzas es, paradójicamente, la ‘desapropiación’, ya que no existe, por un lado, una ‘propiedad de sí’ —un sujeto moderno— que permita dominarlas totalmente (en la medida en que el azar imposibilita toda previsión ‘segura’ de las mismas) y, por otro lado, desde esta idea de ‘entre’ de las fuerzas se podría decir que el *Selbst* ‘domina’ precisamente cuando ‘deja de dominar’ en el sentido moderno, es decir, cuando se acepta que el hombre es multiplicidad, y caos, y mezcla, y confusión, y azar. No hay aquí ‘propiedad’ alguna: ni de la realidad, ni de la otredad.

Las figuras del amigo y del ultrahombre en Nietzsche están signando una continua des-apropiación de sí: el ‘entre’ de las fuerzas supone una constante tensión entre lo mismo y lo otro, entre el azar y la necesidad, tensión que impide toda posibilidad de aseguramiento de lo real y con ello, de apropiación total de la otredad.

Quizás una de las imágenes nietzscheanas más sugerentes para hacer referencia a esta presencia de la alteridad en la mismidad sea la de los ‘eremitas’ (*Einsiedler*) que se hacen ‘dos’ (*Zweisiedler*), imagen que aparece en el *Zarathustra*<sup>30</sup>, y que parece indicar que siempre uno es, por lo menos, dos, que no hay identidad sin esa diferencia des-identificadora que muestra que siempre está el otro en uno a partir de ese cruce de fuerzas que nos constituyen (en el nos-otros).

Por otro lado, desde estas ideas de des-apropiación, hay otro nexo que es posible establecer en esta cuestión ‘melancólica’ de la alteridad.

<sup>28</sup> La distinción se halla en *Also sprach Zarathustra*, «Von den Verächtern des Leibes», KSA 4, pp. 39-41 (*Así habló Zarathustra*, ed. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998, «De los despreciadores del cuerpo», pp. 64 ss).

<sup>29</sup> ‘Ficción lógica’ tal como se desarrolla la noción en los *Nachgelassene Fragmente* (NF). Véase, *inter alia*, NF 1885-1887, 9[97], 9[89], 9[144], 7[54], 10[19], 6[8], 9[106], KSA 12, respectivamente pp. 391, 382, 418, 313, 465, 236 y 395.; NF 1885, KSA 11, 35[35], p. 526.

<sup>30</sup> Sánchez Pascual traduce *Zweisiedler* por ‘eremitas en pareja’. Véase *Así habló Zarathustra*, p. 447, nota 35.

En el «Prefacio» a *Humano, demasiado humano*, Nietzsche destaca que tiene por 'compañeros' a la enfermedad, el aislamiento, el exilio, la acedia<sup>31</sup>. La acedia, aquel 'demonio meridiano' que acechaba a los monjes en las horas del atardecer, fue resignificada por los poetas como *mal de siècle*, y como resistencia estética al capitalismo. La acedia supone la no-productividad frente al mundo de la superproductividad. Como no-productividad, se relaciona con la cuestión de la no-posesión.

Nietzsche (al fin de cuentas, un melancólico, como él mismo se caracteriza más de una vez)<sup>32</sup>, señala, frente a toda melancolía de la impotencia (como la de Brahms)<sup>33</sup>, la importancia del perspectivismo y de la creación de sentidos. Mientras que la metafísica tradicional 'descubre' el sentido allí donde previamente lo colocó, 'olvidando' este proceso y atribuyendo a ese sentido un valor de verdad última que debe ser 'descubierta' y 'apropiada', el perspectivismo supone la creación de sentidos admitiendo que no hay una *arkhé* definitiva y centralizadora que fundamente el carácter de verdad de los mismos. Los modos de esta 'otra' melancolía a la que estoy aludiendo pueden ser indicados desde Benjamin, quien señala que el «carácter destructivo» más que «amor a las ruinas» siente amor por los caminos que pasan entre ellas<sup>34</sup>. La 'creación de sentidos' en el perspectivismo es una suerte de 'caminos entre las ruinas' del edificio de la metafísica, creación que, reconociendo el carácter trágico de la existencia, no considera que 'lo otro' es 'lo disponible'. Con la categoría de 'disponibilidad' el sujeto moderno piensa modos de relación con los otros y con 'lo otro', convirtiendo en material disponible<sup>35</sup> aquello que conoce:

<sup>31</sup> «Krankheit, Vereinsamung, Fremde, Acedia», F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, Vorrede, § 2, KSA 2, p. 15 (*Humano*, vol I, p. 36).

<sup>32</sup> El temprano poema «An die Melancholie» es sólo una de las tantas referencias a la cuestión de la melancolía que aparecen, ya sea en las obras, ya sea en las cartas. El poema está en NF 1869-1874, KSA 7, pp. 389-390.

<sup>33</sup> Sobre «la impotencia de la voluntad de crear [*Ohnmacht des Willens zum Schaffen*]», véase NF 85-87, 9[60], KSA 12, p. 365. Para Nietzsche, Brahms era un «melancólico de la impotencia», cuyas obras surgían de la carencia, y no de la abundancia. Véase *Der Fall Wagner*, KSA 6, «Zweite Nachschrift», p. 47 «Er hat die Melancholie des Unvermögens»; NF Anfang 1874-Frühjahr 1874, 32[32], KSA 7, pp. 764-5; NF Sommer 1878, 30[76], KSA 8, p. 535.

<sup>34</sup> W. Benjamin, *Der Destruktive Character*, en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M., Surhkamp, 1972 y ss. vol IV, pp. 396-397.

<sup>35</sup> Es la noción de *Bestand* que desarrolla M. Heidegger en «Gelassenheit», tr. de E. Caletti y A. P. Carpio, en M. Heidegger, «Serenidad», *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, V-3 (1985), pp. 109-119.

también los sentidos que se ‘apropian’ en la interpretación. La idea de perspectivismo parece suponer una incerteza e inseguridad de la creación, un riesgo que impide la ‘apropiación’ del sentido en el modelo de la disponibilidad (también del ‘sentido’ del otro). Más bien, el perspectivismo apuntaría a la continua ‘desposesión’ del sentido, en ese juego de apropiación-desapropiación en que se constituye el carácter estructurante-desestructurante de la *Wille zur Macht*, que ‘crea’ unidades de sentido sometidas, en el devenir, a continuo cambio. Frente a la ‘productividad’ del sentido ‘apropiable’ y asegurado en los modos de la verdad, el perspectivismo representa, desde este punto de vista, una suerte de ‘acedia’ que haría posible, más allá de los sentidos diversos (polisemia), la diseminación de los mismos.

### 3. POLISEMIA Y DISEMINACIÓN

Cuando Derrida se demora en el texto de los *Póstumos* «He olvidado mi paraguas», indica de qué manera existe en la lectura-escritura un resto que se sustrae a una hermenéutica demasiado segura de su horizonte: «Leer, relacionarse con una escritura, es perforar ese horizonte o ese velo hermenéutico, deconducir todos los Schleiermacher...»<sup>36</sup>. El inédito, como una mujer, se da al ocultarse. Como una mujer o una escritura.

El resto «siempre puede no-querer-decir-nada», realizando un juego paródico del sentido. Por ello el fragmento póstumo, a pesar de su legibilidad, siempre puede permanecer secreto: no porque oculte un secreto, sino porque el secreto no existe.<sup>37</sup>

La cuestión de la diseminación amerita la detención en un concepto clave para estas cuestiones, y que ya ha sido indicado en las consideraciones anteriores: el concepto de propiedad. En la caracterización que autores como Nietzsche, Heidegger y Derrida realizan del pensar logocéntrico, la concepción metafísica de la subjetividad moderna implica nociones como las de representación, conciencia, liber-

<sup>36</sup> J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, tr. A. Lázaro, Valencia, Pre-textos, 1981, p. 87.

<sup>37</sup> Todo el ejercicio de escritura que realiza Derrida en esta obra recuerda a otro ejercicio, el de U. Eco en *El péndulo de Foucault*. También allí, a partir de un ‘fragmento’, posiblemente una ‘nota de lavandería’, se muestra que «el único secreto es que no hay secreto alguno».

tad, autonomía y propiedad —entre otras. La autonomía supone la posibilidad por parte del sujeto, en virtud de su pertenencia a un reino universal, del dictado de su 'propia ley', sin referencia a una entidad exterior que la sustente. Esta autonomía se funda en la libertad, tanto como libertad de la 'interioridad', cuanto como libertad que se expresa en la 'exterioridad' en la propiedad. La propiedad puede ser especificada en tres modos principales: propiedad de uno mismo —en el modo de la identidad, en la 'unificación' y centralización de mis 'propios' atributos—; de la 'propia' libertad en su ejercicio —la posibilidad del actuar moral—, y del resultado de dicho ejercicio en la 'exterioridad' (el propietario como fundamento de la sociedad civil). El ejercicio de la 'propiedad' se hace visible en diversos ámbitos: en el ámbito cognoscitivo, en la apropiación de la realidad y del mundo todo en la categoría de objeto; en el ámbito de la 'interioridad', transformando al individuo en responsable de la coherencia de sus modos y atributos, que le 'pertenecen', y en el ámbito de la vida social, convirtiendo a los otros hombres en material 'dominable' o sujetable en las diversas disciplinas de la corporalidad. Al convertir al otro en 'material disponible' a los efectos de la apropiación de lo diferente, la alteridad es diluida en su opacidad, homologando a todo otro en los modos de la mismidad.

Frente a la reapropiación del sentido, los sentidos perforados y diseminados hacen patente que no hay apropiación sin desapropiación, y que la alteridad convive de manera fantasmática (y entonces, inapropiable) en la supuesta mismidad. De este modo, no puede ser colocada bajo el paradigma de la disponibilidad.

La 'diseminación' implica, además de una 'no disponibilidad' del sentido, una suerte de 'acedia' con respecto al mismo, en tanto la lectura no está regida por el paradigma de la productividad y de la posesión<sup>38</sup>. Derrida plantea la cuestión del texto como límite de la voluntad de decir, efecto de una voluntad de poder diferencial y por lo tanto siempre dividida, plegada y multiplicada<sup>39</sup>. Existe siempre en el texto una restancia que puede no-querer-decir-nada: ese 'resto'

<sup>38</sup> Véase, en J. Derrida, *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, la diferencia establecida en Platón entre lo serio y lo no serio, el agricultor que planta la simiente por el fruto y el jardinero 'no productivo'.

<sup>39</sup> J. Derrida, *Espolones*, p. 90.

es el que impide toda apropiación definitiva, y el que permite que el texto pueda permanecer a la vez abierto, expuesto e indescifrable. No es posible hallar la seguridad del horizonte de sentido en la lectura, en la medida en que ese resto está marcando el riesgo que supone toda interpretación.

#### 4. NOMBRE PROPIO

Hay que amar a los espectros. Junto a la figura de los amigos como fantasmas del pasado a que alude Nietzsche, Derrida se refiere a otra figura fantasmal del amigo: el amigo por venir. «Todos los fenómenos de la amistad, todas las cosas y todos los seres que hay que amar dependen de la espectralidad»<sup>40</sup>. La espectralidad impide la introyección de la otredad al modo del duelo, duelo que fagocita al otro y ‘transfiere’ el amor a ‘otro objeto’. El nombre propio también se relaciona con la espectralidad, ya que indica una supervivencia testamentaria de su portador, una ‘vida’ más allá de la presencia.

El nombre propio no pertenece al funcionamiento corriente de la lengua que él condiciona, ya que no se traduce, como cualquier otra palabra. Pareciendo la marca de la identidad y de la identificación, el nombre propio, en la medida en que porta la muerte de su portador<sup>41</sup>, está signado por la impropiedad, y permite comprender esa presencia-ausencia antes aludida de la otredad en la mismidad.

Si el tema del nombre propio está planteando la cuestión de la alteridad, con el pensamiento de la cripta, con esta idea de mantener al muerto vivo en uno (el otro siempre ya ‘muerto’ en su nombre propio) se está haciendo referencia al hecho de que la alteridad no puede ser disuelta en ninguna mismidad identitaria y que, desde la posibilidad de la muerte, marca toda relación con el otro. La alteridad está presente en la mismidad como una figura que no puede ser ni fagocitada ni homologada: como el fantasma, asedia (también desde la ‘acedia’), pone en peligro, y no puede ser reducida a ninguna otra cosa. En el trabajo que realiza Derrida en torno a la cuestión de la hospitalidad, ésta supone el llamado del nombre propio en su pura posibilidad (es a ti a quien digo: ‘ven’, ‘entra’, ‘sí’).<sup>42</sup>

<sup>40</sup> J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 320.

<sup>41</sup> «...el nombre es [...] siempre y *a priori* un nombre de muerte», J. Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984, p. 44.

<sup>42</sup> J. Derrida, «Pas d'hospitalité», p. 121.

Paradojalmente, hablamos de la desapropiación en nombre propio. El Nietzsche que habla en nombre propio dice, en su propio nombre, todos los otros nombres de la historia que contaminan su mismidad. El nombre de Nietzsche designa, para Derrida, a aquel que abordó la filosofía y la vida con su nombre y en su nombre en "una inmensa rúbrica autobiográfica"<sup>43</sup>. Pero ese nombre propio es siempre, y por lo menos, doble: desde el «Dionysos contra el Crucificado» del final del *Ecce Homo* y de las esquelas de la locura, hasta todos los otros nombres y máscaras «en cuyo nombre» Nietzsche escribe. «A quién le importa el señor Nietzsche»<sup>44</sup>, como él mismo señala: ¿por qué, entonces, esta inscripción de la firma en la obra, firma que parece inadecuada —para una filosofía alentadora de la 'neutralidad'— y que marca una 'inesencialidad' que lanza la escritura hacia el ámbito de la diseminación? Hablar en nombre propio (*nom propre*) es, paradójicamente, hablar de lo no propio (*non propre*), ya que el nombre se relaciona con un proceso de des-apropiación (en esa marca de la muerte).<sup>45</sup> El Nietzsche que habla en nombre propio habla también en nombre de los otros que lo atraviesan y que contaminan su mismidad, ya 'desde el nombre'.

¿En que inscripciones leeremos el nombre propio Nietzsche? Derrida, que ha desarrollado mucho la cuestión del nombre propio 'Nietzsche', no ha destacado la referencia al 'Pacific Nil', esta 'traducción' de su nombre que Nietzsche ejercita en algunos *Póstumos*<sup>46</sup>. Esa 'nada' que atraviesa todo su pensamiento de los distintos tipos de nihilismo, es también la nada abisal de ese caos sobre el que se cierne toda interpretación, y de la marca del otro (ausente presencia) en la idea de constitución de la subjetividad como 'entre' (*Zwischen*). La nada es ese 'riesgo' del no-querer-decir-nada que, más allá de toda polisemia (que

<sup>43</sup> J. Derrida, «Nietzsche: políticas del nombre propio», en *La filosofía como institución*, tr. V. Gómez Pin, Barcelona, Granica, 1984, pp. 60-91.

<sup>44</sup> «Vorrede zur zweiten Ausgabe», en *Die fröhliche Wissenschaft*, § 2, KSA 3, p. 345.

<sup>45</sup> Aquí hay que tener en cuenta la idea heideggeriana del *Sein-zum-Tod*, y el modo en que la muerte constituye la 'posibilidad más propia' del *Dasein*. Véase J. Derrida, *Aporías, Morir-esperarse (en) los límites de la verdad*, tr. C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 75 ss.

<sup>46</sup> De esta manera firma Nietzsche algunos fragmentos, ya desde el año 1872. Véase NF 1869-1874, KSA 7, 26[24], p. 586, de la época en que escribía la primera de las *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Esta firma representa una 'traducción' de Friedrich (*friede*: paz, *friedrich*: pacífico) y una referencia al presunto origen polaco del apellido, que significaría 'nada'.

siempre dice ‘algo más’) lanza los sentidos lejos del padre apropiador, en la diseminación.

Yo quisiera finalizar leyendo el nombre propio Jacques Derrida, esa marca ‘DJ’ que él lee en el *dèjá* (ya), como firma inscripta en el ‘quizás’ nietzscheano.<sup>47</sup> Tal vez desde estas cuestiones de la alteridad, Derrida, sea uno de los ‘ya’ en ese ‘quizás’.

<sup>47</sup> En «Abraham's Wake», P. Kamuf (trad. del inglés por E. Simon, *Cahiers Confrontation*, 8 (Automne 1982), pp. 17-34) indica el juego por el cual Derrida escribe su nombre (Derrida) en la piedra críptica de N. Abraham quien, a su vez, encuentra su nombre en ‘otro’ Abraham, Karl, en una carta dirigida a Freud con motivo de la lectura de la primera versión de «Duelo y melancolía». Como señala Kamuf, la piedra críptica en la que Derrida escribe su nombre y lee el de otro está, como la piedra de Champollion, cubierta de escrituras varias en lenguas diversas. Véase también J-L. Nancy, «Borborygmes», en M-L. Maller (dir.), *L'animal autobiographique, Autour de Jacques Derrida*, pp. 161-179, para los ‘otros’ nombres de Derrida.