

Prólogo

¿Distante, ajeno, recóndito, enemigo? ¿En dónde mora lo extraño?

En ese caminar por el desierto a que nos habitúa la filosofía de Nietzsche, toda morada se torna provisoria en la demora, toda supuesta "identidad" no es más que otra máscara. Pensar la constitución de la(s) subjetividad(es) en el pensamiento nietzscheano al modo de "entre" (*Zwischen*) supone una ruptura con la noción de hombre moderno, autónomo, sujeto seguro de sí y afirmador de su libertad en el ejercicio de la apropiación, y un quiebre con respecto a toda idea de la identidad como conservación y aseguramiento de la propia mismidad. Otras lógicas diferentes a la lógica del mercado (la de la apropiación, la conservación y la equi-valencia) son las que están aquí en juego.

Habitar en el "entre" es también morar el juego de las fuerzas, en el que no existen hilos fijados de antemano para seguir un trayecto, arriesgarse a la pérdida de toda propiedad de sí, de toda autonomía, de todo dominio. El "entre" deviene continua des-apropiación, en una configuración de la supuesta mismidad desde ese cruce de fuerzas con lo extraño, lo otro, que descubre que, de algún modo, eso extraño ya estaba siempre en uno, morando, de-morándose. Desde el *amor fati*, esa declaración de amor a la vida y al azar que se anuda con lazos mortales, se deconstruye toda presunción —y pretensión— moderna de dominio absoluto de las circunstancias y, con ello, toda idea de propiedad (de sí mismo, de los otros, y de lo otro).

"Entre": morada provisoria en lo extraño y de lo extraño (en uno); cruce de fuerzas que se forja como entre-cruzamiento que no espeja lo otro en lo mismo. El otro, el extraño, es un otro-en-uno-mismo que conserva cierta opacidad, siempre inaferrable. Res-guardo de la otredad que no puede ser apropiada.

Algunas de las experiencias que más me han conmovido últimamente se relacionan con la presencia de actitudes xenofóbicas, tanto en el viejo como en el nuevo continente. Tal vez la idea que resuena en estas páginas no sea más que el intento de componer algo en torno a un dolor: el dolor en la mirada de los otros (esos diferentes) que vengo sintiendo en los últimos años como algo tan cercano y tan lejano a la vez. Con estas idas y venidas en torno al pensamiento de Nietzsche, a aquello que el mismo nos puede decir aquí y ahora, no hago más que hablar del sentimiento que me suscita el otro, sentimiento que se forja como herida, pero también como llamado a una respuesta.

Puede parecer paradójico que desde un autor muchas veces catalogado rápidamente como individualista a ultranza, se intente pensar otro modo de concebir la alteridad. Pero el teatro de máscaras de Nietzsche, como el del lobo estepario, a cada momento nos está esperando, para iniciarse de nuevo. Figuras-máscaras como las del

amigo, el viajero y el ultrahombre están signando una continua des-apropiación de sí: el “entre” de las fuerzas implica una tensión entre lo mismo y lo otro, entre el azar y la necesidad, tensión que impide toda posibilidad de aseguramiento total de lo real y con ello, de apropiación de la otredad.

Por eso, el final del libro habla del amor, y queda, en cierto modo, inconcluso (línea de fuga), porque es a partir de aquí que se plantea esa respuesta ante el llamado del otro. La cuestión del amor nos deja siempre ante los límites de las palabras, nos deposita en un umbral que atemoriza y atrae al mismo tiempo. Pero creo que todo lo que hacemos con este girar en torno y gracias a las palabras, no tendría sentido sin ese riesgo.

Este libro es una recopilación de artículos en torno al tema de la constitución de la subjetividad en Nietzsche, la mayoría de ellos publicados en revistas y volúmenes colectivos, nacionales y extranjeros, durante los años 1999-2001 (más algunos textos de años previos)¹. Los trabajos se remiten unos a otros, y tal vez se torne inevitable un cierto aspecto reiterativo en algunas nociones como “propiedad”, “sujeto moderno”, “entre”, ya que desde las mismas se articulan y construyen esas moradas de lo extraño que asumen diversas máscaras (amigo, viajero, ultrahombre). Pero esta reiteración posibilita, tal vez, una lectura no secuencial de los artículos, una demora azarosa en un viaje no necesariamente lineal.

La cuarta parte es un merodeo por algunas obras (*El lobo estepario*, *La metamorfosis*, *El hombre sin propiedades*, y otras) que me permitieron pensar estas ideas. Debo decir que fue a través de estas escrituras que comencé a indagar en muchas de las cuestiones aquí planteadas, y la presencia de algunos autores (Musil, Hesse, Th. Mann...) se sentirá más allá de los límites de este apartado. Sobre todo, diría que *El hombre sin propiedades* de Musil es, tal vez, la obra con la que me siento más deudora. Es a partir de esa aventura de amor de Ulrich y Agathe, de los unidos-separados, que comencé a pensar en este modo de constitución de la subjetividad como *Zwischen*. Todo esto supone una relación con ese “otro extraño” que es la literatura para la así llamada filosofía académica, relación que, lejos de intentar una “apropiación” domesticadora, implica una apertura en la que, como señala Ulrich, uno ya no elige palabras, sino que es elegido por ellas. También aquí, entonces, se trata de entrecruzamientos, y de apuestas del amor.

MBC, Buenos Aires, junio de 2001

Apostilla de agosto de 2006

Como en otra oportunidad, estoy corrigiendo las galeras de un libro gestado hace más de cinco años. Cinco años de suspensión. Nietzsche decía que, cuando uno observa hacia atrás su existencia, siempre tiende a encontrar una suerte de hilo teleológico que une lo acontecido. Desde esta idea de *télos* ficcional, siento que mi escritura actual se deriva casi “necesariamente” de lo aquí escrito. Los temas que hoy me ocupan (amistad, alteridad y comunidad en los autores postnietzscheanos) ya los leo, de algún modo, en estos textos. Y los siento a través de la repetición de ciertas expresiones y de ciertas ideas.

Me asombra, también, en la relectura, la presencia tan importante de Musil, a través de Ulrich y Agathe, los hermanos de *El hombre sin propiedades*, en los textos. Una iteración que señala de qué manera, a veces, un texto literario se transforma en parte de la propia existencia. A riesgo de parecer exagerada, diría que casi no puedo pensar sin aquello que me ha permitido vislumbrar, en torno a la cuestión del otro, la lectura de la obra de Musil.

En las primeras versiones de la “novela”, Ulrich se llama Anders, porque es un “hombre otro” (ander). “Intentos de búsqueda del otro” que en los Cuadernos 25 y 26 de los años 1921-1923 de los *Diarios* de Musil se torna casi “necesidad”. Allí se habla de un “estado de amor” (diferente del enamoramiento) que no pretende la posesión del otro, sino el “vivir con el otro en un mundo recién descubierto”. Ese “otro” son todos los otros que Ulrich (re)encuentra a través de su hermana Agathe, una vez rotos los espejos identificatorios.

Hacia ese otro, entonces, queriéndolo o no, siempre va la escritura. Allí mora (y de demora), pero sólo un instante, lista para la partida.

MBC

¹ La investigación en torno a estas temáticas fue posible en el marco de mis planes de trabajo 1997-2000 como Investigadora de la Carrera de Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), y de un Subsidio en apoyo de proyectos, obtenido en el Concurso Ciencias y Humanidades 1999, Fundación Antorchas, tema: “La constitución de la subjetividad desde la perspectiva de una razón ampliada (la identidad como “entre” –*Zwischen*)”. A ambas instituciones, mi agradecimiento.

13. Mujer: los riesgos de la multiplicidad

*La mujer no es nada, y por esto,
sólo por esto,
puede llegar a serlo todo*
Otto Weininger

Un 3 de octubre de 1903, en la misma casa en que Beethoven había muerto noventa y seis años atrás, se suicidaba Otto Weininger, un doctor en filosofía de veintitrés años, cuya obra, *Sexo y carácter*, marcaría a toda su generación y a la siguiente, para caer en el mayor de los olvidos años después. Un 15 de octubre de 1994 moría en París, a los sesenta años de edad, Sarah Kofman. Ciento cincuenta años antes, ese mismo día, nacía Nietzsche, el filósofo al que Kofman dedicó varios¹ de sus libros, y cuyo aniversario eligió para morir, para “adelantarse” en la espera de su muerte. ¿Por qué entrelazar a Kofman y Weininger, Nietzsche mediante, en una escritura sobre la mujer y la multiplicidad, siendo los dos últimos –dirían muchos– misóginos negadores de lo femenino?²

Otto Weininger: la nada y lo polimorfo

Se suele ubicar rápidamente a Weininger, un “judío afeminado”, en las líneas del antisemitismo y del antifeminismo, pero de su obra surge una caracterización de esta asociación entre lo judío y lo femenino que puede indicar otras líneas de pensamiento bastante alejadas de las que aparecen de manera explícita –demasiado explícita– en la obra. En especial, Weininger ha señalado una vía de pensamiento sumamente interesante para las cuestiones relativas a lo masculino/lo femenino, vía que se relaciona con la importancia concedida a la sexualidad polimorfa. Es conocida la polémica *Fliess-*

¹ Estos textos son *Nietzsche et la métaphore* (1972), *Nietzsche et la scène philosophique* (1979), *Nietzsche et la obscurité d'Heraclite* (1990), *Nietzsche et Wagner* (1992), *Explosion I* (1992) y *Explosions II* (1994), y *Le Mépris des Juifs (Nietzsche, les Juifs, l'Antisémitisme)* (1994).

² El tema de la misoginia nietzscheana ha dado lugar a mucha escritura. Aquí pensamos “lo femenino” nietzscheano como el devenir-mujer, que, tanto como el devenir-hombre, no se refiere a un modo esencial de ser, sino a una configuración de las fuerzas de la voluntad de poder. El rechazo de Nietzsche a la búsqueda de “los mismos derechos” por parte de los movimientos feministas de su época puede ser leído como una apuesta por la diferencia. Las mujeres que quieren “ilustrarse” y ser como los hombres a veces dejan de lado aquello que comparten con el filósofo artista: el poder dar a luz. Que el filósofo creador esté pensado desde las imágenes de la parturienta es algo que debe ser tenido en cuenta en este punto.

Freud en torno a la cuestión del “plagio” con respecto al tema de la bisexualidad.³ Es conocida también la poca importancia final y el carácter de “estorbo” para las investigaciones que Freud otorgó a la cuestión, sin embargo, la obra de Weininger plantea, desde la idea de sexualidad polimorfa, una opción diferente a la ofrecida por las concepciones binaristas.

Weininger mostró de qué manera los conceptos masculino y femenino representan “tipos ideales” o “ideas platónicas”, y cómo a partir de allí se establece la relación hombre-mujer, en consonancia con las oposiciones ser-nada, forma-materia, sujeto-objeto. En esta consideración de idealidad, lo “masculino” representa la racionalidad y creatividad frente a lo femenino, pura sexualidad irracional y caótica insatisfecha. De este modo, la historia es explicable a partir del principio masculino en sus aspectos creativos y legales, y desde el principio femenino en lo que respecta a destrucción y nihilismo.

En la realidad, los tipos ideales se encarnan en lo que somos: andróginos, mezcla de los caracteres aludidos, de cuya proporción devendrán las relaciones humanas ideales, según se combinen en cada individuo lo masculino y lo femenino.⁴

En esta caracterización, la idea de lo masculino implica una fuerte afirmación del yo y de la ley frente a la mujer, que no sólo es amoral⁵ sino que también carece de alma, de carácter y de voluntad.⁶ El hombre, dirá Weininger, no puede comprender a la mujer porque busca en ella un núcleo sólido, una esencia, cuando hay... nada (o puro juego de superficies, o de distancias, había señalado Nietzsche).

Este carácter ilimitado de la mujer se hace claro en la sexualidad: “El hombre tiene un pene, pero la vagina tiene una mujer”.⁷ De esta manera expresa Weininger su idea de que la mujer es pura sexualidad, puro deseo, en tanto el hombre puede limitar y acotar su sexualidad, porque es conciente de ella. La mujer no la “posee”, sino que la “es”. Es decir, es puro deseo sin límites. Esto es lo que asusta de la mujer: su indeterminación, su posibilidad de serlo todo, la dificultad para acotarla y encerrarla en límites. Por ello, cuando Nietzsche se refiere a la vida, señala que es mujer, y como tal, insondable.

De esta indeterminación supo muy bien Thomas Mann: ante los ojos del enamorado de la mujer siempre surge el otro, el compañero de estudios, el amigo de la niñez y, a la vez, lo asiático, lo oblicuo, la indeterminación. Así le acontece a Hans Castorp en *La montaña mágica* cada vez que sus ojos se encuentran con los de su amada Clawdia, y ve en ella el rostro de Hippe, su compañero de la infancia, el de los ojos oblicuos, en

³ En este punto, véase J. Le Rider, *Le Cas Weininger. Racines de l'antiféminisme et de l'antisemitisme*, Paris, PUF, 1982. Freud había leído “Eros y Psyche”, la tesis de doctorado de Weininger que luego se transformaría para su edición y con agregados en *Sexo y carácter*. Pareciera ser que Swoboda, quien se analizaba con Freud desde 1900, comunicó a su amigo Weininger algunas ideas que éste le había transmitido acerca de la bisexualidad, ideas aparentemente originales de Fliess. Fliess, ante la aparición de *Sexo y carácter*, acusó a Freud de violar la privacidad de sus conversaciones e intercambio epistolar. La polémica fue larga: hubo acciones judiciales y repercusión en los medios periodísticos.

⁴ En este sentido, el tipo masculino compuesto por $\frac{3}{4}$ de masculino y $\frac{1}{4}$ de femenino tendrá una relación ideal con el tipo femenino de $\frac{3}{4}$ de femenino y $\frac{1}{4}$ de masculino.

⁵ O. Weininger, *Sexo y carácter*, trad. F. Jiménez de Asúa, Buenos Aires, Losada, 1942, p. 200.

⁶ *Ibid.*, p. 244.

⁷ *Ibid.*, p. 128.

esa invitación de lo indeterminado, de las grandes regiones sin límites. Así le acontece a Gustav Aschenbach en las calles de Venecia, siguiendo a Tadzio, en cuyo rostro se cruzan lo femenino y lo oriental, suma de la indeterminación. Frente al mundo europeo limitado y ordenado, lo asiático es el ámbito del caos, de lo femenino que exige ley y dominación.

Pero, a la vez, lo asiático y lo femenino son los enemigos, son el mundo temido, el mundo que se resiste al orden y la ley y que por ello es peligroso, incierto, indomeñable, lo que puede asombrar a cada instante, lo que escapa a las leyes de la previsibilidad.

¿Qué hacer frente al deseo ilimitado, que puede devorarnos en su vorágine en cualquier momento? Weininger opone el amor al deseo: sólo es amor el ofrendado a Beatrice y a la Madonna.⁸ Mantener a la mujer en lejanía, no vincularse, no acercarse demasiado a lo in-forme: preservarse de su contacto. Tal vez, en el fondo, preservarse del peligro del deseo con su falta de reglas, del peligro del caos con su falta de orden, de la amenaza de la locura.

“Las mujeres son materia que adquiere cualquier forma”⁹ señala Weininger: ese poder ser lo diferente de sí, ese ser, no en la permanencia, como lo masculino, sino en la errancia, como lo judío, es lo que atemoriza. Leyes y orden, entonces, para ese poder ser que puede ser cualquier cosa, para esa capacidad de adquirir o ser cualquier sentido, para esa posibilidad, también, de no ser ningún sentido: ser nada.

“Si la feminidad es inmoral, la mujer debe dejar de ser mujer y transformarse en hombre”.¹⁰ No muy diferentes, estas palabras de Weininger, del programa de los movimientos feministas del momento: que la mujer ocupe el lugar de lo masculino, que la mujer sea como el hombre. También Weininger aboga por esta emancipación femenina, aunque es escéptico: la misma significará aceptar la infelicidad por lograr la libertad, en tanto la mujer deberá someterse a la ética, y con ello, a la culpa, y a la idea de moral. De este modo, y paradójicamente, buena parte del camino de “liberación” de la mujer siguió las sendas del “antifeminista Weininger”: la vía de la masculinización, en tanto aceptación y búsqueda de los “ideales masculinos”.

Ser mujer: ser nada y ser todo

Repetidas veces se ha asociado el tránsito de la metafísica logocéntrica en occidente con el poder masculino. “Logofalocentrismo”, “patriarcado de la razón”, y otros muchos términos hacen referencia a ese poder unilateral del *lógos* dominando e imponiendo forma a la materia, a esa apuesta del ser sobre la nada, a ese avance del orden, de la ley y de la ética por sobre el caos, el devenir, el deseo ilimitado y el desorden.

Que la mujer sea nada, parece poder justificar que alguien –el hombre– se la apropie. Que la mujer sea puro deseo improductivo parece justificar que alguien –el hombre– la ubique en la línea productiva.

⁸ *Sexo y carácter*, p. 317.

⁹ *Ibidem*, p. 393.

¹⁰ *Ibidem*, p. 453.

¿Por qué no pensar la “condición femenina” (como construcción) desde estas dos categorías: des-apropiación y no-productividad, justamente como elementos del devenir-mujer, en lugar de intentar una identificación con la supuesta “identidad masculina”, productora y apropiadora? ¿Por qué no transitar, en la medida de lo posible, los caminos de la des-apropiación de la identidad y del valor de la no-producción, de lo que no se inserta en el mercado de lo inter-cambiable, y por ello, fungible? ¿No estará el camino de la diferencia justamente en lo que puede escapar a la igualación del mundo del mercado, del mundo de lo productivo y de lo que debe ser apropiado? ¿No será el ser-nada, la mejor forma de la posibilidad de experimentar múltiples modos de ser en el mundo, que escapen a la lógica de las geometrías unilaterales “masculinas”, con su necesidad de “identidades”?

En *El hombre sin propiedades*, de Robert Musil, Ulrich le regala a Clarisse, la “nietzscheana loca”, las obras completas de Nietzsche. Ulrich, el hombre de las posibilidades es, en una época de especialización, el no-productivo por excelencia: poseedor de tantas cualidades, no puede jerarquizarlas ni ordenarlas, no puede ser poseedor de identidad. Este hombre, que valora el no tener atributos, entrega a una mujer las obras de quien ha inspirado a su autor, Musil, en su creación. Muchas cosas puede significar ese gesto: “de esto me libero, esto no lo soportaría hasta sus últimas consecuencias”, han interpretado algunos.¹¹

A una mujer: tal vez una mujer debió ser la “sin propiedades”, tal vez sólo deviniendo mujer en el otro de sí que es su otra de sí –su hermana–, Ulrich comprenderá qué significa realmente esto: ser “sin atributos” para poder ser todas las posibilidades, ser “sin identidad” para poder ser yo es múltiples, sexualidad polimorfa que no sabe de distinciones. Cuando se une con su hermana, gemelitud construida, androginia preservada, sexo sin determinación ni caracterización, Ulrich entiende muchas cosas. Entiende que el amor no se funda en la apropiación sino justamente en la des-apropiación, entiende que eros es fuerza que une pero también disgrega, y que mantiene en todo momento como única unidad posible la de la diferencia. Y tal vez comprende, también, que devenir-hombre y devenir-mujer no son estados últimos, no son “identidades” que fundan jerarquías, sino modos diversos de configuración de las fuerzas, posibilidades. De allí la importancia antes señalada en Weininger de la idea de bisexualidad, como instancia de posibilidad de configurarse de modos diversos sin necesidad de atender a una “identidad” (ya sea masculina, ya sea femenina) cristalizada en modos fijos y determinados. ¿No está presente, en ese polimorfismo de la sexualidad, la posibilidad de considerar la identidad como tensión, como cruce de fuerzas en el que “lo masculino”, “lo femenino” significan sólo instancias diversas, mayores densidades en ese cruce?

Si la metafísica falocéntrica es la metafísica de los sentidos y de los significados últimos, las palabras de Clarisse, la nietzscheana loca, esos significantes sustraídos a la ley del significado, hacen retornar al “mundo masculino” lo sin ley, la errancia, lo caótico, y –horror de los horrores– el no-sentido, la nada. Transitar los caminos del no-sentido, de la desposesión, de la no-significación puede significar, entonces, tal vez, una lucha mayor que la de la aproximación y reproducción de modelos “masculinos”.

¹¹ Véase C. Magris, *El anillo de Clarisse*, ed. cit., pp. 239 ss.

Como señala Cacciari, “reducirse a los márgenes de lo insignificante es la forma que asume la resistencia al universo de la equi-valencia”.¹² Conformadas en este universo, en donde la producción, la identidad y la posesión generan las arquitecturas con las que se identifica “lo masculino”, tal vez las vías de la no-reproducción puedan significar (desde su “insignificancia”) el camino de nuestra re-sistencia, deviniendo-mujeres.

Sarah Kofman: mujer nietzscheana

Sarah Kofman, junto con Jean Michel Rey y Bernard Pautrat, recogió las propuestas planteadas por Derrida con respecto a la interpretación posible de Nietzsche, en los años ‘70. Frente a la exégesis heideggeriana, que reduce la voluntad de poder a voluntad de dominio como forma de apropiación y racionalización del mundo que preanuncia la dominación tecno-científica del planeta, Derrida propone otro tipo de acercamiento al pensador, acercamiento que transita los caminos de la intertextualidad. Para Heidegger, Nietzsche es el consumidor de la metafísica, llevada a su máxima expresión en la voluntad de poder como voluntad “calculante” de valores. Por su parte, Derrida considera que no es posible “irse” del edificio de la metafísica, y que Nietzsche se mantiene en él para “colaborar” (con su filosofía del martillo) en su deconstrucción (que siempre “ya” se está realizando). Pero frente a un texto “fijado” de la metafísica tradicional, buscadora y repetidora de “momias conceptuales”, el texto de Nietzsche se caracteriza por la pluralidad de estilos: aforismo, poema, risa y danza en la escritura, son testimonios de un ejercicio de la *différance* que, más allá de la simple afirmación de la misma, la pone en práctica.

Podría decirse que este “ejercicio de la *différance*” está relacionado con lo femenino: la vida y la “sabiduría salvaje” son mujeres en Nietzsche, mujeres que saben de máscaras y superficies. Cuando Nietzsche critica a las feministas de su época, su discurso apunta a señalar la tarea reproductiva de la “mismidad”: las mujeres que quieren ser como los hombres, “masculinizarse”.

¿Qué hace una mujer dedicándose a Nietzsche? ¿Qué parte de su “ser mujer”¹³ siente resonancias nietzscheanas? ¿Qué le dice a la mujer este pensador caracterizado como “misógino”, crítico de los movimientos feministas, aconsejador del látigo?

Y, desde el punto de vista de la escritura: ¿qué más “femenino” que la metáfora, que puede aludir a sentidos diversos, transformarse y metamorfosearse, generar “diferencias”? ¿Qué más parecido a la vida deviniendo, a nivel de la textualidad, que la metáfora que elude los sentidos únicos y nos permite experimentar formas diversas de ser en el mundo? ¿Qué más cercano al juego de significación-no significación que la metáfora?

Kofman escribió un libro dedicado al tema de *Nietzsche y la metáfora*. Referirse a la metáfora nietzscheana ha de significar un singular entrecruzamiento de temas que,

¹² M. Cacciari, “Loos, Roth y Wittgenstein: interior y experiencia”, en N. Casullo, (comp.) *La remoción de lo moderno. Viena del 900*, ed. cit., p. 421.

¹³ “Ser mujer” no significará, en lo que sigue, ninguna característica “esencial” de un sexo determinado, sino una ficción en el sentido nietzscheano: la construcción con la que aludimos a la configuración de fuerzas que devienen-mujer (tanto en “la mujer” como en “el hombre”).

aún cuando no estén planteados de manera explícita, atraviesan la escritura. De allí el diálogo que intentaré, en las líneas que siguen, entre estas dos mujeres, Sarah Kofman y Clarisse, la nietzscheana loca.

1.

Ya desde el inicio de *Nietzsche et la métaphore*, Kofman se plantea si no resulta paradójico escribir utilizando conceptos de una filosofía que privilegia la metáfora. El pensamiento de Nietzsche es el pensamiento de la multiplicidad, lo que impide un solo estilo posible, es el pensamiento que no puede ser encerrado en un método, que quiere comunicar “visiones personales” y debe hacerlo en la lengua común.

*Clarisse creía que ciertas ideas no se podían explicar, pero “todo su cuerpo se conmovía y temblaba” cuando oía hablar de ciertos temas, a pesar de que no los pudiera explicitar: “se siente o no se siente’, éste era su único argumento”.*¹⁴

2.

Kofman sostiene la idea de una teoría nietzscheana de la metáfora generalizada,¹⁵ presente desde *El nacimiento de la tragedia*, que implicaría la idea de la no-representabilidad de la esencia de las cosas. Dos esferas simbólicas diferentes intentan “representar” algo de lo irrepresentable: por un lado, la música sería la esfera ‘universal’ por excelencia, en la presentación del placer y del dolor, por otro lado, la esfera conceptual. *Mélos y lógos*.

Existe una “tensión” música-lógos, una oposición por la cual el lógos es el momento interno negativo del *mélos*.

Clarisse, como su esposo Walter, son personajes que hablan por citas. La relación amor-odio entre Nietzsche y Wagner se recrea en ellos. Cada uno responde y habla con las palabras de su “modelo” espectral.

Walter es músico: cuando se torna demasiado wagneriano, Clarisse se le niega desde el punto de vista erótico. Su eros no se aproxima al wagneriano –el impotente que termina arrodillado frente a Cristo.

El triunfo de lo cristiano en Wagner es el triunfo de la debilidad frente a la exuberancia dionisiaca. Aquel primer proyecto wagneriano de resucitar el mythos griego con su fuerza deviene genuflexión cristiana. Es cierto que para la época del Parsifal Nietzsche ya no creía convenientes las “resurrecciones”, fueran del tipo que fuesen, pero Parsifal representa algo más: es la afirmación del sentido último que va más allá de la música, es la utilización de la música al servicio

¹⁴R. Musil, *El hombre sin atributos* (en adelante, *HsA*), ed. cit., Vol I, p. 77.

¹⁵Los análisis de Kofman, así como los de los otros dos discípulos de Derrida, J-M Rey y B. Pautrat se detienen sobre todo en la obras juveniles de Nietzsche. Por eso Kofman señala que “el olvido de la metáfora no sucede en un momento del tiempo... Es originario...”, *Nietzsche et la métaphore* (en adelante, *NeM*), Paris, Editions Galilée, 1983, p. 42. Para el Nietzsche posterior ninguna actividad puede quedar como “fondo sustraído” al juego de las fuerzas.

de un significado otro. Música de lo absoluto, que cree que debe “expresar” grandes totalidades. En última instancia, triunfo del lógos sobre el mélos.

3.

La música, según Kofman, es la esfera simbólica más apropiada por su capacidad para expresar la multiplicidad de la vida,¹⁶ es el lenguaje que permite interpretaciones infinitas. Frente a ella, la filosofía como lenguaje conceptual no hace otra cosa que petrificar la “música del mundo”.

El mundo del concepto inaugura el mundo de lo unidireccional, frente a lo proteico de la música.

El general von Stumm es el claro ejemplo de la necesidad del orden y los límites: cuando realiza el “folio catastral de la cultura moderna” se preocupa, justamente, porque los pensamientos y las corrientes ideológicas se diferencien unas de otras, respetando sus límites.

*Pero Clarisse, hablando sobre la cuestión de la enfermedad mental, lo increpa: las cosas no son tan simples ni tan limitadas. “Lo que está en el manicomio, dice el general, debe seguir allí”.*¹⁷ *Sin embargo, señala Clarisse, ¿qué es esa doble águila, el símbolo de la Monarquía imperial y real austríaca, que Ud. lleva en su uniforme? El general se desconcierta: es eso, el águila doble. Pero, acota Clarisse, las águilas dobles no existen, ningún águila bicéfala atraviesa los espacios: “las cosas fascinantes están fundadas posiblemente todas ellas en una locura vetusta e inmemorial”. En esta locura, lo que menos existe es la unidireccionalidad.*

4.

Los presocráticos supieron muy bien de la importancia de la metáfora como forma de afirmación de la vida, frente a los conceptos, mostrativos del ideal ascético. Heráclito/Aristóteles, Dionysos/Sócrates.

Heráclito: afirmador de “la metáfora más increíble de todas las metáforas cósmicas”, el mundo como juego de Zeus, la mayor afrenta para la razón: afirmar que lo uno es al mismo tiempo múltiple.

Ser mujer: peligro de la multiplicidad. Ser un mundo que encierra miles de mundos, ser capaz de ver matices, matices diversos, estar imposibilitada de reducir la realidad a un color, a un sonido, a un solo aspecto, estar incapacitada para erigir un significante por encima de los otros. Ser mujer: riesgo de los muchos nombres y los muchos “modos de ser”, imposibilidad de la calificación que encierra y agota.

Clarisse recibe las obras de Nietzsche de manos de Ulrich, el hombre sin propiedades. Ese pensamiento de los posibles que Nietzsche inspira es dado como “legado” a una mujer: tal vez ella, en la limitación de su nombre, pueda ser los muchos nombres de la historia que Nietzsche quiso ser. Tal vez ella, constreñida históricamente a una identidad –madre, santa, prostituta– pueda afirmar en sí la metáfora de la identidad múltiple.

¹⁶S. Kofman, *NeM*, p. 23.

¹⁷*HsA*, Vol IV, p. 368.

5.

La cuestión del olvido. Kofman señala una y otra vez los “olvidos” de los metafísicos: el hombre ha olvidado que es artista, y por eso se transforma en mero obrero de los conceptos, el filósofo ha olvidado que la lógica está basada en la “actividad ilógica”. Es lo que recalcan los aforismos contenidos en el así llamado *Libro del filósofo*: el carácter metaforizador, del cual la actividad conceptual no es más que una consecuencia.

El concepto juega un rol especial en las estrategias del olvido: mantiene en el olvido la génesis de su nacimiento en la metáfora.

Pero, ¿qué es lo que permite que se mantenga el olvido de la metáfora y de la génesis del concepto? Fuerzas morales y religiosas que trabajan en la represión de las diferencias y del devenir.¹⁸

Clarisse tenía una zona oscura, una “caverna del mal”, un “espacio secreto, vacío, circundado de cadenas que un día podían romperse”,¹⁹ espacio que su esposo Walter no se atrevía a tocar. Sin embargo, éste temía la influencia de Ulrich, el hombre sin propiedades, en ese espacio.

Walter olvidaba la presencia de ese espacio para poder convivir con ella. Era parte de las cadenas que lo circundaban: en el reclamo de sus deberes como esposa, en el pedido del desarrollo de sus posibilidades como madre. Cadenas para la posibilidad que significaban la re-producción de lo mismo: olvido de la diferencia.

6.

Usar la metáfora es ser “justo”, frente a la “injusticia” del uso del concepto, que quiere erigirse en perspectiva única. Si bien la metáfora expresa algo “propio”, lo hace de manera provisoria y múltiple. Emplear metáforas múltiples es realizar un juego de distancias constante, un alejamiento de las propias perspectivas, un eludir el “primer plano” para transformar la propia vida en el arte de la constante “mise en scène”.²⁰

Por ello multiplicar metáforas no es un mero ejercicio de retórica: con la multiplicación cambian las perspectivas, se revalúan los sentidos. Jugar con las metáforas, en lugar de ser especialistas de una metáfora, es un riesgo.

La Acción Paralela andaba a la búsqueda de la “esencia” austríaca perdida. Clarisse propone que ese año sea declarado el “año de Nietzsche”: ningún monumento, ninguna calle, sino simplemente “enseñar a los hombres a vivir como... – ¿Cómo él quería? – la interrumpió Ulrich—. ¿Y qué es lo que él quería?”²¹

Tal vez precisamente vivir como él quería signifique abandonar la búsqueda de la esencia. Realizar el ejercicio “femenino” de la metáfora que elude su encierro en una caracterización

¹⁸ NeM, p. 74.

¹⁹ HsA, Vol 1, p. 77.

²⁰ NeM, p. 150.

²¹ HsA, Vol. II, p. 74.

esencial para lanzarse a la pluralidad de los sentidos y a la posibilidad del no-sentido. Hacer de la vida un constante e ineludible juego de máscaras en el que ninguna máscara es última ni definitiva.

7.

Detrás de las arquitecturas metafóricas, se descubre el buen o mal gusto de los arquitectos, la salud o la enfermedad como productora de las construcciones.

Kofman recuerda y retoma las metáforas que Nietzsche analiza: la colmena, símbolo de la ordenación sistemática de los conceptos; la torre y el bastión, imágenes de la ciencia asegurada en sus límites frente al devenir, la pirámide egipcia, que encierra la momificación de las impresiones.

Como Wagner, Walter atrae las miradas, parece un derroche de talentos que nunca se cumplen. Parece genial sin serlo, y eso es lo que Clarisse le reprocha.

Walter se diferencia de Ulrich: mientras que éste último es un vacío, él es un montón de cualidades que no se realizan. Ulrich no es dueño de sus posibilidades, no puede someterlas de manera alguna a un orden o jerarquía, a una armonía conciliadora. No puede construir ninguna torre ni ningún bastión con sus posibilidades.

Pero la enfermedad de la impotencia está por detrás de las construcciones de Walter, así como estaba por detrás de los dramas musicales de Wagner.

8.

La metáfora supone desapropiación de la individualidad, lo que posibilita las transformaciones: Dionysos siempre desgarrado traspuesto al ámbito del arte. La metáfora, entonces, ha de ser un modo de la desapropiación: pérdida de un supuesto sentido propio por otro siempre diverso (e inapropiable).

Históricamente, el “propietario” ha sido el hombre: de su casa, de sus hijos, de su mujer. Sin embargo, ser “propietario” supone ser un miembro más del mundo del mercado y del reino de la moneda, como símbolo por excelencia de lo fungible. Ser propietario es también ser dueño de una identidad fijada y conservada: este yo es mi yo que poseo, un yo que quiere diferenciarse de los otros yoes justamente a partir de lo que los unifica: las “propiedades”.

El lógos del concepto se cree propietario de la multiplicidad, a la que intenta poner límites. La metáfora pareciera, por el contrario, la posibilidad de la desapropiación del sentido.

Ulrich, el hombre sin atributos, es un propietario “desapropiado” de una casa que es una mezcla de estilos diversos,²² es un propietario “desapropiado” de un yo que nunca puede ser propiedad porque no existe “lo propio”.

Por ello lo admira Clarisse: más por ser un vacío que una significación.

²² HsA, Vol. I., p. 14 ss.

9.

Destaca Kofman que las primeras obras de Nietzsche, obras en las que la impronta metafísica es muy fuerte, hacen de la metáfora una noción esencial, mientras que en las obras posteriores aquello que era llamado “metáfora” es denominado “texto” o “interpretación”.²³

Tal vez, cabría preguntarse si en ese texto o escritura que es la vida misma de Nietzsche, la locura es otra metáfora u otra máscara.

Clarisse es la opción extrema del nietzscheanismo: la locura como elección de la falta –total– de identidad última.

Clarisse decide ir a visitar al manicomio al asesino Moosbrugger, para pedir que su condena no se haga efectiva. Pide ser admitida en el nosocomio: como enfermera, como enferma, como lo que fuere.

Ella considera que Moosbrugger representa a alguien distinto, que está en lugar de otro hombre, y que por ello no debe ser condenado. Equipara la figura del “enfermo mental” a la de Nietzsche, y por eso cree que ambos deben ser símbolos de la “esencia” austríaca.

Dos locos como símbolos de la “esencia”: imposibilidad de la determinación, dificultad de mantener un fundamento fijo. Dos locos: imágenes de la pérdida de la identidad última, imágenes de la multiplicidad de los nombres que “desovarían” en la pérdida de lo “propio”.

10.

Quitar las máscaras: para Nietzsche la verdad es mujer, se oculta tras velos, pero nada de más profundo hay detrás de los mismos. Sacar las máscaras, dirá Kofman, será ver el texto como una reinscripción falsificada de la voluntad de poder, hacer aparecer la figura por detrás de la falsificación.²⁴

¿Qué figura aparecerá detrás de la falsificación de la voluntad de poder, si la misma voluntad de poder es una ficción y una metáfora? Para Kofman, también la voluntad de poder es metáfora: ni esencia, ni concepto explicativo.²⁵ Así como Dionysos ha adquirido diversas figuras, la voluntad de poder es una continua metamorfosis.

Si la voluntad de poder es ficción, detrás de ella no hay nada. Riesgo de la no-significación.

Quizás, quién sabe, Ulrich también recordara a Clarisse mientras miraba a su hermana-amante.

Había hecho el amor con ella: ejercicio de la mayor desapropiación. Tal vez para los que pueden generar cadenas para su amor, el mismo termine por convertirse en propiedad. Para los hermanos, transgresores de la sagrada ley del incesto, el amor nunca podría ser propiedad. Ulrich y Agathe se reconocían como los no-unidos y no-separados. Ejercicio tensionante de la mismidad y de la diferencia que ninguna relación de posesión podría soportar.

²³ NeM, p. 29 ss.

²⁴ NeM, p. 134.

²⁵ NeM, p. 139.

Cuando los hermanos se unen en su amor, pierden las fuerzas restrictivas y los límites, adquieren la capacidad de “ver sin luz”, de “oír sin sonidos”,²⁶ y sienten que ya no eligen palabras para hablar sino que son elegidos por ellas, que han dejado de ser cuerpos cerrados que se empujan y repelen, para transformarse en formas abiertas y vinculadas entre sí. Han dejado de ser uno o dos que se unen para ser cientos y miles.

Entonces, en uno de esos días de su “viaje al paraíso” en los que sólo “se movía la superficie”²⁷ Ulrich observa desde la orilla a Agathe, perdida entre las peñas. Y se pregunta: ¿cómo se volverá ella, cómo sonreirá hacia la ribera? Bello. Como toda perfección”.²⁸

Sin embargo, duda: la belleza es el último tramo de un círculo, pero, ¿y si no hay nada detrás?

Nada detrás. Simple juego de superficies. Nada de fundamentos ni profundidades. Sólo el abismo de la nada. Vaciedad del círculo, como aquella vaciedad de la caverna del mal de Clarisse, o de su anillo cuyo centro era “nada”.

Posibilidad y riesgo de ser mujer: posibilidad de serlo todo desde el rostro de la nada. Posibilidad de la in-significancia frente a los grandes “significados” masculinos. Posibilidad del “aún-no” (el quizás) frente a la erección del Lógos “siempre-ya-sido”.

Si la metáfora es “enseñanza” de algo, tal vez lo sea del ejercicio de la desposesión, del reconocimiento de que todas nuestras construcciones y configuraciones de sentido se asientan en la nada, con el riesgo que ello supone. Con lo cual, la metáfora es no-enseñanza, o ejercicio de la pérdida de toda enseñanza.

“La mujer no es nada, y por esto, sólo por esto, puede llegar a serlo todo”, decía ese antifeminista que fue Weininger. Llegar a serlo todo supone la posibilidad ilimitada de ser-nada.

11.

Me he preguntado muchas veces qué implica –si algo ha de implicar– ser “mujer nietzscheana”. Me lo he preguntado cada vez que recuerdo o leo a Lou Andreas von Salomé, la mujer que pudo haber sido la discípula que Nietzsche deseaba, aquella ante la cual, como él repetía, se dio el lujo de realizar un “derroche de amor”. El pensador que necesitaba de un amanuense para escribir, pensó en una mujer como discípula. Pensó en otras personas, es cierto, pero en nadie de manera tan insistente y apasionada como en Lou, una mujer. Tal vez pueda decirse que en esa “amistad de las estrellas” interfirieron cuestiones relacionadas con la posesión, que impidieron que la relación continuara en ese juego de distancias y acercamientos que es la amistad, cuestiones que lograron que el nexo se transformara en una relación muerta. Reificado el nexo, ningún eros “repara” lo que ha sido petrificado. Reificado el nexo, ningún deseo-movimiento está presente que permita que la relación sea una tensión constante en la que el otro se transforme continuamente, para nunca atraparlo en los límites de nuestro yo-poseedor y propietario.

La figura de Sarah Kofman, mujer y nietzscheana, así como la de Clarisse, la nietzscheana loca de Musil, también me han hecho repensar la cuestión. Dos mujeres

²⁶ HsA, Vol. IV, p. 526 ss.

²⁷ HsA, Vol. IV, p. 532.

²⁸ HsA, Vol. IV, p. 532.

que transitan por la escritura (la propia, la de otro), que tienen su cuerpo en la escritura, si bien de modos aparentemente diversos. El cuerpo pequeño y delgado de Clarisse, que se hace carne en las palabras de su autor, y el cuerpo de Sarah Kofman, hecho palabras y “dado” en cada palabra (y, también, en la “última palabra”).

La materialidad de la escritura es la producción de lo deseante. El deseo que atraviesa caminos varios, infundiendo eros en otras apariciones de sí (el pequeño gesto que acompaña una palabra, la sonrisa que se esboza, la mirada que acaricia) también transita el camino de la escritura, pero con ciertas peculiaridades que la tornan cuando menos, ambigua. Esa opacidad que somos para los otros-nos-otros encuentra en la escritura una posibilidad de mostración de sí en la convencionalidad de los términos que permiten la comprensión pero, a la vez, en la peculiaridad del estilo y del encadenamiento de las palabras en las arquitecturas cuyo íntimo secreto sólo conoce el que las arma en la lectura, siempre nueva, teatro continuo de simulacros. En esa singular disposición, el otro, el que escribe, sigue siendo opaco, ausente y distante. Se resguarda en los esbozos de una escritura que muestra su cuerpo –en la supuesta transparencia de la convencionalidad– pero a la vez lo oculta en aquellos decires que siempre están allí para ser entendidos de maneras diversas, extrañas, lejanas a sus supuestas intenciones. La escritura es entonces la mostración de la corporalidad deseante pero a la vez su ocultamiento, su mantenimiento en el resguardo.

El deseo que circula en la indeterminación de las fuerzas se ve obligado en la escritura a someterse a los límites arquitecturales de la palabra, de las frases y de la sintaxis. Por eso la palabra duele: dolor de querer decir lo indecible, aquello que se resiste a las geometrías de la limitación. La indeterminación es el *topos* (a-tópico) por excelencia del deseo, por ello la elusión de la palabra, por ello eros y ruptura de los límites, y locura. Pero el deseo que produce en la escritura, el deseo que forma las geometrías de la conceptualidad, es como una latencia al borde del estallido. Las palabras lo limitan y le dan una tesitura de presentación para los otros (aún en las palabras obscenas, aún en las palabras de la ira, aún en las palabras del delirio o de la absurdidad): éste es mi cuerpo que “puedo” mostrar, que puedo ordenar y acicalar para hacerlo presentable (aún en el deseo de impresentabilidad) a los otros.

Pero esa materialidad de la escritura que lleva a la luz –trans-parenta– la corporalidad en los límites de las palabras (haciéndose cuerpo en ellas) mantiene en sí la oscuridad de aquella corporalidad de la impresentación en la limitación, aquella corporalidad del delirio que ya no habla sino gime, o aúlla. De esa corporalidad en los límites del estallido, “algo” dice la metáfora. Dice porque no dice, presenta porque no presenta y mantiene un ámbito “ausente”. Deja “espacios vacíos”, permite el ejercicio de la “desposesión” y el riesgo de la nada, de la ausencia de significación.

¿Por qué esto habría de saberlo, de intuirlo, de entenderlo mejor una mujer? No se trata aquí de una caracterización sexual, sino de un “devenir de las fuerzas”, de una configuración de las mismas que hace más accesible la posibilidad de captar *nuances*. Devenir-mujer es, en esta caracterización, una posibilidad de cualquier sexo.²⁹

La posibilidad de un pensar no-representativo implica mantenerse en los límites de la no-significación, transitar el camino del no-sentido. Arriesgarse al no-sentido, a

la des-apropiación de sí y a la no-significación, tal vez sean metáforas –en sentido propio-desapropiado– del devenir-mujer. Kofman y Clarisse: la una, insistiendo en la metáfora, posibilidad de multiplicar los sentidos pero también posibilidad del no-sentido en la desapropiación. La otra, realizando juegos en los que el significante se separa del significado, en los que el sentido pierde todo asidero, y en los que las palabras se transforman en colores que, simplemente, estallan.

Explosiones, como las de Kofman.

²⁹Como señala Clarisse en *HsA*, Vol IV, p. 381, “Yo soy, en primer lugar, hombre y mujer”.

Fuentes de los artículos

ZWISCHEN Y ESCRITURA

1. La re-sistencia del pensar (filosofía nietzscheana de la tensión)

Publicado como "Filosofía nietzscheana de la tensión: la re-sistencia del pensar", en *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, Vol V (2000), Universidad de Málaga, España, pp. 225-240.

2. Metáforas de la identidad. La constitución de la subjetividad en Nietzsche.

Publicado como "Metáforas de la identidad. La constitución de la subjetividad en Nietzsche" en G. MELENDEZ (comp.), *Nietzsche en Perspectiva*, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre editores, 2001, pp. 49-61, y en *Post-Data. Revista de Psicoanálisis*, Bogotá, Nro 11, dic. de 2000, pp. 29-37.

3. Memoria y olvido: los avatares de la identidad en el 'entre'

Ponencia al *X Encuentro Nacional de Fenomenología*, "Memoria e identidad", Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 21-24 septiembre de 1999, y publicado en *Escritos de Filosofía*, Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires, Nro 37, 2000, pp. 107-113.

4. Del cuerpo-escritura. Nietzsche, su yo y sus escritos.

Conferencia en el Simposio Internacional *Assim Falou Nietzsche III*, Rio de Janeiro, agosto de 2000, traducido al portugués y publicado como "Do corpo escrita. Nietzsche, seu "eu" e seus escritos", en DIAS, R-M, FEITOSA, Ch. y BARRENECHEA, M., *Assim Falou Nietzsche*, Vol III, Rio de Janeiro, UNERJ-UNIRIO, 2001.

5. Nombre e identidad. Del filosofar en nombre propio.

Ponencia al *X Congreso Nacional de Filosofía*, Huerta Grande, Córdoba, publicado en *Actas del X Congreso Nacional de Filosofía*, 24 al 27 de noviembre de 2000, Córdoba, AFRA-Escuela de Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba, pp. 658-661

LA ENFERMEDAD Y LA MÁSCARA DE LA LOCURA

6. Azores fulminados por la altura -Nietzsche-Huidobro-Aschenbach-

Publicado como "Nietzsche-Huidobro-Aschenbach: azores fulminados por la altura", en *Confines*, Nro 3, Buenos Aires, octubre 1996, pp. 185-198.

7. Sí mismo y máscara. El 'caso Nietzsche' en los inicios del psicoanálisis.

Publicado como "La constitución de la 'identidad' en el pensamiento nietzscheano: sí mismo y máscara. El 'caso Nietzsche' en los inicios del psicoanálisis" en *Revista de la Universidad de Morón*, Morón, Año 4, Nro 5, abril de 1999, pp. 13-21.

8. **Tiempo de salud, tiempo de enfermedad**

Publicado en *Escritos de Filosofía*, Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires, 1999, Nros 33-34, pp. 109-119.

9. **La máscara de la locura (Identidad, enfermedad y lenguaje en Nietzsche)**

Ponencia en *APSA 2000*, Simposium Nacional "Corporalidad y fenomenología", Mar del Plata, marzo del 2000.

METÁFORAS DE LA IDENTIDAD

10. **De Ulises al lector nómada de las múltiples máscaras. La metáfora del caminante en Nietzsche.**

Publicado como "La metáfora del caminante en Nietzsche. De Ulises al lector nómada de las múltiples máscaras", en *Ideas y valores*, Bogotá, Nro 114, 2000, pp. 51-64.

11. **Extrañas amistades. De la *philía* a la idea de constitución de la subjetividad como *Zwischen***

Publicado como "Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la *philía* desde la idea de constitución de la subjetividad como *Zwischen*", en *Líneas de Fuga. Gaceta Nietzscheana de creación*, Barcelona, número 8, Año 4, Primavera de 1999, pp. 10-19.

12. **Nietzsche: la imposible amistad**

Conferencia en el *Coloquio Nietzsche*, "Así hablaba Nietzsche", Lima, 25 al 27 de setiembre de 2000, publicada en *Escritos de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, Nro 5/2003, pp. 5-13.

13. **Mujer: los riesgos de la multiplicidad**

Versión corregida y aumentada de la ponencia a las *Jornadas Mujeres: perfiles y miradas*, Buenos Aires, 26-27 de noviembre de 1998.

MÁSCARAS Y LITERATURA

14. **Escrituras de la subjetividad : Nietzsche y Musil**

Publicado en M. PERCIA (comp.), *El ensayo como clínica de la subjetividad*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 2001, pp. 87-97.

15. **Vivir con muchas almas. Sobre el Tractat del lobo estepario, el ultrahombre nietzscheano, y otros hombres múltiples.**

Publicado en *Pensamiento de los Confines*, Nro 9/10, segundo semestre de 2000, Buenos Aires, PAIDOS, pp. 196-206.

16. **De la palabra y de la máscara (Derivas en torno al lenguaje y al Carnaval)**

Inédito, 1997.

LÍNEA DE FUGA NIETZSCHEANA

17. **Aportes para una lógica paradójica del amor o sobre por qué sólo se puede dar lo que no se tiene**

Publicado en *Cuadernos de Ética*, Nro 27, 1999, Buenos Aires, pp. 33-45.

INDICE

PROLOGO.....	7
SIGLAS UTILIZADAS.....	11
I. ZWISCHEN Y ESCRITURA	
1. La re-sistencia del pensar (filosofía nietzscheana de la tensión)	15
2. Metáforas de la identidad. La constitución de la subjetividad en Nietzsche.....	27
3. Memoria y olvido: los avatares de la identidad en el 'entre'	37
4. Del cuerpo-escritura. Nietzsche, su yo y sus escritos	43
5. Nombre e identidad. Del filosofar en nombre propio.....	51
II. LA ENFERMEDAD Y LA MÁSCARA DE LA LOCURA	
6. Azores fulminados por la altura -Nietzsche-Huidobro-Aschenbach-.....	59
7. Sí mismo y máscara. El 'caso Nietzsche' en los inicios del psicoanálisis.....	77
8. Tiempo de salud, tiempo de enfermedad	83
9. La máscara de la locura (Identidad, enfermedad y lenguaje en Nietzsche)	91
III. METÁFORAS DE LA IDENTIDAD	
10. De Ulises al lector nómada de las múltiples máscaras. La metáfora del caminante en Nietzsche.....	99
11. Extrañas amistades. De la <i>philia</i> a la idea de constitución de la subjetividad como <i>Zwischen</i>	111

12. Nietzsche: la imposible amistad125

13. Mujer: los riesgos de la multiplicidad133

IV. MÁSCARAS Y LITERATURA

14. Escrituras de la subjetividad : Nietzsche y Musil.....149

15. Vivir con muchas almas. Sobre el Tractat del lobo estepario, el ultrahombre nietzscheano, y otros hombres múltiples.....157

16. De la palabra y de la máscara (Derivas en torno al lenguaje y al Carnaval).....171

VI. LÍNEA DE FUGA NIETZSCHEANA

17. Aportes para una lógica paradójica del amor o sobre por qué sólo se puede dar lo que no se tiene.....191

Fuentes de los artículos.....201