

por esto del 'alma' misma y renunciar a una de las hipótesis más antiguas y venerables [...]. Pero está abierto el camino que lleva a nuevas formulaciones y refinamientos de la hipótesis de alma, y conceptos tales como 'alma mortal' y 'alma como pluralidad del sujeto' y 'alma como estructura social de los instintos y afectos' desean tener, de ahora en adelante, derecho de ciudadanía en la ciencia" (*BM*, nuevamente § 12). Con palabras de Onate, a partir del platonismo *a simente dualista está lançada*, y Nietzsche se interesará en rastrear la apropiación que de ella hicieron las filosofías posteriores. Onate escolta este rastreo desde la perspectiva contemporánea, a partir de tres núcleos temáticos que constituyen los tres capítulos de su libro.

A partir de Descartes la filosofía moderna instituye al sujeto como *arkhé* o fundamento absoluto de sus aparatos filosóficos, dando inicio a la metafísica de la subjetividad, que refiere todo ente a la razón, concebida como fuente legitimadora de cualquier realidad. El primer capítulo ("A instauração do cogito e suas rupturas") examina cómo Nietzsche arremete críticamente contra el *cogito* cartesiano, atacando el estatuto que origina no sólo el yo constituido sino también su estado embrionario, es decir, el de las etapas y elementos que propiciaron su instanciación.

El segundo capítulo gira *Em torno a genealogia do sujeito*. En él Onate busca demostrar que la embestida contra la noción de sujeto exige el procedimiento genealógico. Siguiendo este método como patrón de conducta, Nietzsche descubre otra referencia fundante detrás de la fachada constitutiva del sujeto metafísico: la voluntad de verdad, máscara con la que la moral se traviste para adoptar la apariencia engañosa de ámbito lógico-metafísico.

Por último, el tercer capítulo, que se titula "Para além do sujeito metafísico", profundiza la concepción nietzscheana del cuerpo en cuanto espacio proteiforme, cruce de fuerzas y enfrentamiento de voluntades múltiples. La idea de hombre como conciencia aislada es errónea en tanto que desatiende el fenómeno primordial de lo que, en términos heideggerianos, es el ser-en-el-mundo. Partir de un sujeto que carece de alguna relación constitutiva con el exterior, despojado de toda relación directa con su entorno, no es más que una simplificación ingenua. La corporalidad, que desde Nietzsche ya no puede concebirse como instancia cerrada, se presenta en sus textos como una invaginación del afuera en donde la superficie y la profundidad se vinculan sin superficies netas de separación, en la inmediatez de una trama urdida con las hebras diversas de lo real y lo simbólico. Onate examina

las consecuencias implícitas en esta concepción del cuerpo y del yo, y analiza hasta qué punto ella consigue desembarazarse de los supuestos metafísicos, las malas hierbas enraizadas en la noción de sujeto tradicional. Esta sección tiene al *Zarathustra* como eje de lectura, obra que para el escritor brasileño afirma la relevancia de la subjetividad en tanto problema central de las indagaciones nietzscheanas.

Todo lo anterior da lugar a que el autor aborde cuestiones candentes en el debate filosófico de la actualidad. El planteo de la supresión del pensamiento metafísico conduce a Onate a cuestionarse sobre la superación de la filosofía. "Quicá —arriesga— retomando em sua plena radicalidade a crítica nietzscheana do sujeito, possamos entrever em sua obra mais do que um marco precursor, meramente propedêutico, do panorama antimetafísico que se instalou no decorrer do século XX, para assim resgatar sua fecundidade original, peculiar."

Evelyn Galiazo

Ortega, Francisco, *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2000.

En un libro anterior, *Amizade e estética da existência em Foucault* (1999), Ortega apuntaba a mostrar la elaboración de una ética de la amistad en la obra del último Foucault. En este nuevo libro, desde ideas de Foucault, Derrida y Arendt, hace una apuesta por la amistad como modo de experimentación de nuevas formas de sociabilidad. Ortega aboga por la desaparición de las imágenes fraternales en la idea de amistad, lo que suprime, según su parecer, la pluralidad. La tarea de imaginar nuevas formas de amistad es una tarea de resistencia política.

Nuestro imaginario es básicamente moderno y representativo, y está dominado por modos de entender las relaciones sociales y políticas que se ejemplifican en las metáforas familiares, las democracias representativas y las políticas partidarias. Para Ortega, es necesaria una nueva política de la imaginación que procure alternativas a la imagen familiar y fraternal de la amistad, y que permita nuevas metáforas al pensamiento y a la política. Estas nuevas metáforas de la amistad podrían reinventar lo político: de allí

su pasaje por autores que denuncian las imágenes familiares presentes en los discursos corrientes, y abogan por una nueva concepción de la misma.

Derrida ha señalado que su obra se encuentra, desde el inicio, bajo el signo de “una afirmación ético-política”, pero es a partir de 1980 que se verifica un mayor despliegue de estas temáticas en sus escritos. El diálogo que en los años 60 había iniciado con Lévinas (“Violencia y metafísica”) se transforma en preocupación ética (véase, por ejemplo, la relación lenguaje-responsabilidad en “En ce moment même, dans ce ouvrage me voici”, en *Psyché*). Específicamente políticos son *El otro cabo* (1991), *Espectros de Marx* (1993), *Fuerza de ley* (1994), *Políticas de la amistad* (1994), *Cosmopolitas de todos los países, un esfuerzo aún* (1997), todos ellos traducidos al español. También el descubrimiento en 1984 de los textos antisemitas de Paul de Man contribuyeron a una mayor importancia concedida a lo político.

La deconstrucción cuestiona los límites, mostrando cómo toda identidad está necesariamente “contaminada” por la alteridad, estamos “siempre en exilio de nosotros mismos”, en palabras de Bernstein (*The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, The MIT Press, 1995, p. 179). La lógica de la identidad está dominada por una violencia a lo diferente: es desde esta perspectiva que la deconstrucción es siempre una “afirmación ético-política”. La obra de Derrida, desde la influencia de Lévinas, está atravesada de un *pathos* de la alteridad, del cuidado del otro. Frente a la postura habermasiana, que afirma la reciprocidad, la simetría y el reconocimiento recíproco, Derrida realza la asimetría, la no reciprocidad, la heterogeneidad. La falta de sensibilidad del discurso habermasiano hacia la alteridad ha sido señalada, entre otros, por Axel Honneth (“Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42 (2), 1994, pp. 195-220) indicando de qué manera las éticas que parten de las nociones de simetría y universalidad deben ser completadas con una ética de las relaciones concretas, asimétricas y no totalizables (una *Ethik der Fürsorge* basada en la asimetría).

El abordaje directo por parte de Derrida de las cuestiones ético-políticas coincide con su tratamiento de la *aporía*. Como señala Richard Beardsworth, la *aporía* es “el lugar en el que se encuentra la fuerza política de la deconstrucción” (*Derrida & the Political*, London, Routledge, 1996, p. XIV). En *Aporías*, Derrida indica que él se mueve según el pensamiento de la

aporía, “alguien con quien se hubiese morado mucho tiempo, sin que se pueda hablar de decisión o de contrato” (*Apories*, p. 31). La *aporía* es una experiencia de lo imposible, un luto imposible (*Fors, Memoires pour Paul de Man*), la invención del otro como imposible (*Psyché*), don imposible (*Donner le temps*), como un deber que no debe nada, como la amistad o cortesía (*Passions, Donner la mort*). Lo imposible es para Derrida una figura de lo real, no es negativo sino afirmativo, es la urgencia del instante, está ligado a la indecidibilidad que acompaña toda decisión. No hay código político que justifique una decisión. Lo político es el espacio de lo indecidible, es una chance y un riesgo.

Para Ulrich Beck (*Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, 1986) la amistad es una alternativa frente a las viejas y rígidas formas de relación institucionalizadas. Los temas de la amistad y de la comunidad también han sido tenidos en cuenta por Blanchot, Foucault, Deleuze, Guattari, Nancy, siendo descolocada la primera del ámbito de la privacidad y trasladada al ámbito de lo público o lo político. Contra la opinión de Rorty, que no ve ningún aporte a los temas políticos en *Políticas de la amistad*, Ortega destaca el planteamiento de la imposibilidad de una nueva experiencia de la amistad como forma de desafío a las formas tradicionales de pensamiento político. En ese libro, Derrida indica el pasaje de la antigua *philia* al *ágape* cristiano, pasaje que transforma un vínculo afectivo en una relación abstracta y despersonalizada. En general, las relaciones de amistad han sido concebidas bajo el modelo fraternalista, y la idea de fraternidad ha sido históricamente ligada a la democracia. Sin embargo, en esas universalizaciones se deja de lado lo particular y singular, y los que no tienen derechos políticos (extranjeros, apátridas), etc., se transforman en la vida desnuda, expresión que Agamben retoma de Benjamin. La idea de derechos humanos se basa en un supuesto de un ente humano existente en sí, y deja de lado las cuestiones específicas. Para Ortega, los derechos humanos solamente pueden ser afirmados como derechos civiles, nacionales, particulares y, por otra parte, los discursos universalistas son falaces, ya que esconden intereses particulares (nacionales, étnicos, etc.). Según Derrida, los discursos en torno a la amistad reproducen la lógica del epitafio: el discurso del epitafio permite una amistad más allá de la muerte. La amistad es una posibilidad de citarme explícitamente (el amigo es mi copia, mi imagen), y es reproduciendo la lógica del epitafio que los discursos en torno a la amistad hacen eco de

una supuesta simetría o reciprocidad presente en la misma. Pero existe una asimetría fundamental que rompe con esta reciprocidad: con el amigo muerto no puede haber simetría. La posibilidad de una amistad más allá de la muerte, presente en la lógica del epitafio, muestra una asimetría fundamental en su estructura, y la amistad se torna luto político por el amigo-hermano. La retórica de la memoria solamente comprende al amigo como instrumento de una proyección narcisista de uno mismo, de una egología. En nuestros discursos de la amistad inscriptos en la lógica del epitafio, el amigo no tiene existencia propia, sino que existe solamente en nosotros, nosotros portamos su existencia, su memoria, como voz del amigo. El luto reduce al otro, al amigo muerto, a un *alter ego*, un *exempla*, un yo interiorizado o ampliado.

La hipótesis de Derrida es que los discursos sobre la amistad reproducirían en un nivel interpersonal y afectivo las estrategias políticas de exclusión y supresión del otro (nacionalistas, xenófobas, chauvinistas) contenidas en nuestros discursos sobre oraciones fúnebres, memoria colectiva, etc. Derrida muestra cómo para Nietzsche, Blanchot y Nancy la distancia infinita, la asimetría, la irreciprocidad, constituyen la experiencia de amistad. Para Nietzsche, el amigo es una incitación a la transformación, los amigos que siempre concuerdan favorecen nuestra identidad: pero la amistad no debe fortalecer la identidad, sino que es una posibilidad de transformación, de una ascesis. Algo similar existe en Heidegger cuando identifica como "posibles modos de abrir el uno al otro" las formas posibles de "seguir", "acompañar", como los modos de "no abrir", "oposición", "resistir" (SZ, p. 163).

Según Nietzsche, se debe sustituir el amor al próximo (*Nächstenliebe*) por el amor al distante (*Fernsten-Liebe*), incorporando la experiencia de la soledad o de la distancia. Nietzsche y Blanchot inauguran la idea de una imposible amistad, una amistad del "tal vez" definida por tres elementos: inconstancia, imprevisibilidad, inestabilidad. La noción de comunidad como com-parecer (*comparution*) de Jean-Luc Nancy "tú (eres) (y) (muy diferente de) mí" que subraya el "entre" en la relación yo-tú, es afirmación de singularidad y vínculo comunitario (*La communauté désœuvrée*, 1986).

Richard Sennet, en *The Fall of Public Man*, 1992, señala que la sociedad contemporánea se caracteriza por una "tiranía de la intimidad": creemos que la proximidad es un valor moral, y reinterpretamos todas las categorías políticas en términos de su posibilidad de reproducir las necesidades íntimas o psicológicas de los individuos involucrados. Blanchot, Foucault y

Deleuze han desarrollado la idea del "afuera": una vida del "afuera" está dispuesta a admitir la diferencia, la contingencia, lo efímero: huir a la interioridad es procurarse seguridad, duración, precisión, un camino sin salida que conduce a la autodestrucción narcisista. La filosofía de la sociedad de la intimidad es la de la acción comunicativa, en la que todos los problemas resultan de problemas de comprensión causados por la falta de comunicación. Todo es discurso: es preciso buscar islas de silencio en medio del océano comunicativo.

Foucault ha desarrollado la idea del silencio como la voz del otro, el diferente. En una sociedad que nos obliga a desnudarnos emocionalmente, la distancia, la máscara, preservan de esta intimidad, generan una distancia como vínculo social que no puede ser superada. En términos de Derrida, es la idea de la comunidad sin comunidad, la "comunidad de amigos solitarios", "la comunidad anacorética", como modo de respeto de la diferencia que impide su incorporación narcisista. La amistad es un "programa vacío", una metáfora de lo abierto que puede sustituir a la familia en nuestro imaginario afectivo. La libertad surge "entre" los individuos, en ese "espacio intermediario" está el mundo: (H. Arendt, *Qué es la política*).

El libro de Ortega permite la apertura a muchos interrogantes, relacionados con la posibilidad de una política más allá de las formas democráticas y de las imágenes familiaristas: en este sentido, y desde los autores tratados, sigue las huellas nietzscheanas en el planteamiento de esta temática. En una época en que pareciera que la comunidad de comunicación es la única posibilidad de planteamiento filosófico de estas cuestiones, se abre aquí una poderosa isla de resistencia que debe ser transitada.

Mónica B. Cragnolini

Serrano, Miguel; *Nietzsche et l'éternel retour*, Bordeaux, Jean Curuchet, 1999, 92 pp. Traducido del español y anotado por Bruno Dietsch.

Miguel Serrano propone en este ensayo una muy particular aproximación a lo que él llama la *esencia de la revelación nietzscheana* del Eterno Retorno, aunque resigna desde el comienzo la posibilidad de comprender plenamente este *pensamiento de alturas*. El escritor chileno escribe este texto paseándose por los paisajes suizos de Sils María e invita al lector a volar en