

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

círculos, como el águila de Zarathustra, hacia el lago en el que Nietzsche sufriera su aterradora visión para revisar esa idea “que viene súbitamente, de lo alto, o de las profundidades y que explota en el centro de su ser” (p. 13), aquella idea que más lo impresionara en su primera lectura adolescente del filósofo *portador de doctrinas heréticas*. Este libro no es un estudio crítico, erudito, académico o en diálogo con otros autores dedicados al estudio de la obra de Nietzsche, es más un comentario circular, con numerosos aportes personales y permanentes alusiones a tradiciones orientales, a la parapsicología y a la ciencia actual.

Serrano considera la concepción del Eterno Retorno en su carácter de revelación, de *inspiración*, de raptó en el que uno se transforma en *portavoz*, *médium de poderes superiores*, en oposición a una idea o teoría con base racional. De este modo, entiende que puede aportarse cierta claridad al planteo de Nietzsche si se lo pone en relación con los experimentos realizados recientemente en los laboratorios de parapsicología —especialmente los fenómenos extrasensoriales, de telepatía y de *sincronismo*, que serían solidarios con las ideas nietzscheanas de *inspiración* y de *azar lleno de significación*— y con ciertas hipótesis de la física contemporánea —especialmente el *descubrimiento* de partículas como el neutrino, el positrón y el psitrón, que conformarían una especie de *realidad arquetípica*, *un coro de ángeles* que viene del futuro y nos *inspira* (p. 83)—, que no poseen ninguna propiedad física, que sólo son aprehendibles por el “ojo del espíritu” y que contradicen las ideas mecanicistas de la ciencia decimonónica y la idea de un tiempo unidireccional.

Los intentos nietzscheanos de dar una base científica a su Gran Idea mediante el estudio de la física de los átomos, estaban destinados al fracaso en el marco de la ciencia mecanicista y materialista del siglo XIX, pero adquieren una nueva dimensión en el “universo fantasmagórico de la física subatómica y cuántica” del siglo XX. Nietzsche había intuido la posibilidad de leyes distintas de la mecánica en otros puntos del universo, de mecánicas diferentes o incluso de una ausencia total de leyes; así, el *filósofo eremita* se habría adelantado a su tiempo ya que “todas sus ideas tienen una validez permanente y han podido ser confirmadas por la ciencia” posterior (p. 52), afirma el autor, tal vez compartiendo la difundida idea de que el pensamiento se *confirma*, es decir, se acerca a la *verdad*, con la ayuda de la ciencia.

Antes de la descripción de los experimentos parapsicológicos y los *descubrimientos* de la ciencia que corroborarían las ideas nietzscheanas,

Serrano presenta y organiza distintos elementos para una interpretación propia del Eterno Retorno; esta reseña se ocupa centralmente del análisis de dichos elementos.

*La fórmula suprema de la afirmación*, esa idea de retorno eterno, no tiene que ver con la metempsicosis, la reencarnación ni con el dogma de la resurrección de la carne, pero tal como se la formula en póstumos y en textos publicados, pareciera conllevar una aparente contradicción que Serrano intenta dismantelar: debe explicarse cuáles son las posibilidades de cambio dentro del círculo eterno, cuál es el lugar del superhombre y de la voluntad de poder frente a esta repetición constante. Además, si “con la aparición de esta idea todos los colores cambian y la historia deviene otra”, entonces se está negando la doctrina del Eterno Retorno donde nada puede ser alterado. Serrano arriesga una interpretación *del nudo de la visión nietzscheana*: tal vez, sostiene, se trate de la suposición de que el azar podría transformarse en destino y que cualquier cosa podría ser creada, modificada al interior del círculo del eterno retorno, sólo para “crear nuevas leyes en el movimiento de las leyes” pero “sin crear fuerzas nuevas”, concluye citando a Nietzsche (p. 35). Todo cambio producido en el interior del círculo es invención, creación pura, simulacro. La poesía y la magia son las únicas aptas para transmutar el azar en destino, para crear al superhombre, no la ciencia del siglo XIX, aunque sí la del XX más cercana a la poesía.

De esta manera, no se trata del Nirvana budista que sustrae al hombre de la rueda de las reencarnaciones karmáticas, los cambios dentro del círculo se deben a un reordenamiento de fuerzas que produce la “idea más poderosa” con su “poder formador”. Esto permite comprender la creación del superhombre por una mutación, en medio de esa gran idea, que redetermina las fuerzas sin crear fuerzas nuevas. Las Grandes Ideas son capaces de crear nuevas leyes que determinen y ordenen de una manera diferente a los individuos.

No hay, sin embargo, prosigue el autor, una finalidad de la existencia en el círculo del retorno. Así, la concepción del superhombre está alejada del darwinismo y está más próxima a Teilhard de Chardin, porque su creación dependerá de *nuestro esfuerzo individual*. Pero es aun más cercana a la concepción china o hindú y a la doctrina de Maya ya que “todo es ilusión y fantasmagoría, una pura invención del hombre, del mago y el poeta en el interior del Círculo de azares y de combinaciones fortuitas de la energía y la

luz" (p. 39). Incluso el Eterno Retorno podría ser un simulacro, una imposura, "un juego inmenso de espejos cósmicos". Ahora quedan para el hombre dos posibilidades abiertas: dar sentido a aquello que no lo tiene o suicidarse. En todo el escrito, Serrano parece suponer que el individuo es una unidad de sentido último cuya principal misión es la de otorgar sentido a todo lo demás, y deja sin analizar el carácter ilusorio, ficcional que Nietzsche otorga a este concepto.

Además de la caracterización del retorno como una vida repetida *ad infinitum*, existen, señala Serrano, fragmentos poco conocidos a partir de los cuales podría reconstruirse otra interpretación: dentro del círculo habría un yo determinado que dispone de un cierto número limitado de vidas distintas, posibilidades diferentes y, en el interior de una de esas posibilidades se presentaría, de golpe, la revelación del Eterno Retorno: el Gran Mediodía. En sus últimas cartas, Nietzsche se identifica con todas las individualidades en el círculo; luego de su muerte, él no podrá ser nuevamente sólo Nietzsche, él ha asistido al Gran Mediodía, se ha liberado.

A lo largo del libro, Serrano creyó urgente "señalar lo arquetípico de la visión de Nietzsche porque podría ser que ella aporte al hombre una ilusión de eternidad" (p. 92), sin considerar la posibilidad de que quizás no sea necesario buscar esencias, arquetipos o nudos permanentes en esta filosofía escurridiza y danzante para defender su vigencia.

Paula Fleisner

Sloterdijk, Peter, *Le penseur sur scène, Le matérialisme de Nietzsche*, traducido del alemán por Hans Hildenbrand, France, Christian Bourgois Editeur, 2000, 201 pp.

Este estudio es una lectura de la primera obra de Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, donde se presta especial atención a la noción de *Aufklärung*. El pensador alemán Peter Sloterdijk retoma la tradición cínica para hacer de Diógenes, en lugar de Apolo, el símbolo complementario de Dionysos. Ya en su obra capital *Crítica de la razón cínica*, obra que intenta cumplir un destino similar al de la *Crítica de la razón pura* en la modernidad, Sloterdijk muestra cómo el cinismo es la respuesta a la

desilusión que causa la *Aufklärung*. Si toda civilización es un compromiso entre Apolo y Dionysos, entre la regla y la desmesura, sólo el cinismo puede proporcionar a la teoría su carácter innovador. ¿Qué hace de Nietzsche un pensador actual, citable y ejemplar?, se pregunta Sloterdijk. Su respuesta es: Nietzsche es un pensador rico en tonalidades (el autor juega con el entrecruzamiento de los términos *vielseitig*: multilateral, de talentos múltiples y *vielsaitig*: de cuerda múltiple). En esta interpretación, Nietzsche es actual porque capta el gesto musical postmetafísico, a diferencia de Wagner. En Nietzsche encontramos una doble naturaleza: musical y teórica, presente en *El nacimiento de la tragedia*, obra impensable sin la influencia de Wagner, aunque la originalidad y genialidad radican en la manifestación de lo que el propio Nietzsche denomina "una naturaleza de centauro" que, a la vez, prepara la entrada en escena de Zarathustra. Desde E. A. T. Hoffmann a Sigmund Freud, de Sören Kierkegaard a Theodor W. Adorno, de Novalis a Robert Musil, de Heinrich Heine a Alexander Kluge, de Paul Valéry a Octavio Paz, de Bertolt Brecht a Michel Foucault, de Walter Benjamin a Roland Barthes, encontramos las distintas variantes del temperamento del genio centáurico, afirma Sloterdijk. En esta propuesta, el yo, la subjetividad, no sería más que la zona fronteriza, irreal, donde la energía vital y sexual dionisiaca encuentra el placer apolíneo de ver y de soñar. Dionysos, Apolo, Ariadna, el Minotauro, son nombres mitológicos que expresan fuerzas actuales y alegorías de la Modernidad. Sigmund Freud, una generación después, se mostrará como un discípulo indirecto de Nietzsche al construir una concepción psicológica usando el lenguaje de la mitología moderna. La Filosofía de la Historia, en Nietzsche, mostraría un ritmo en tres tiempos:

- 1) Nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música griega.
- 2) Muerte de la tragedia a causa de la nivelación optimista de la *Aufklärung*.
- 3) Renacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música alemana, en especial en el caso de Wagner.

En este sentido, para este comentarista, *El nacimiento de la tragedia* expresa la filosofía auténtica al mostrar la calma luego de la tempestad, es postorgiástica cuando da lugar al nacimiento del gay saber. Dionysos no