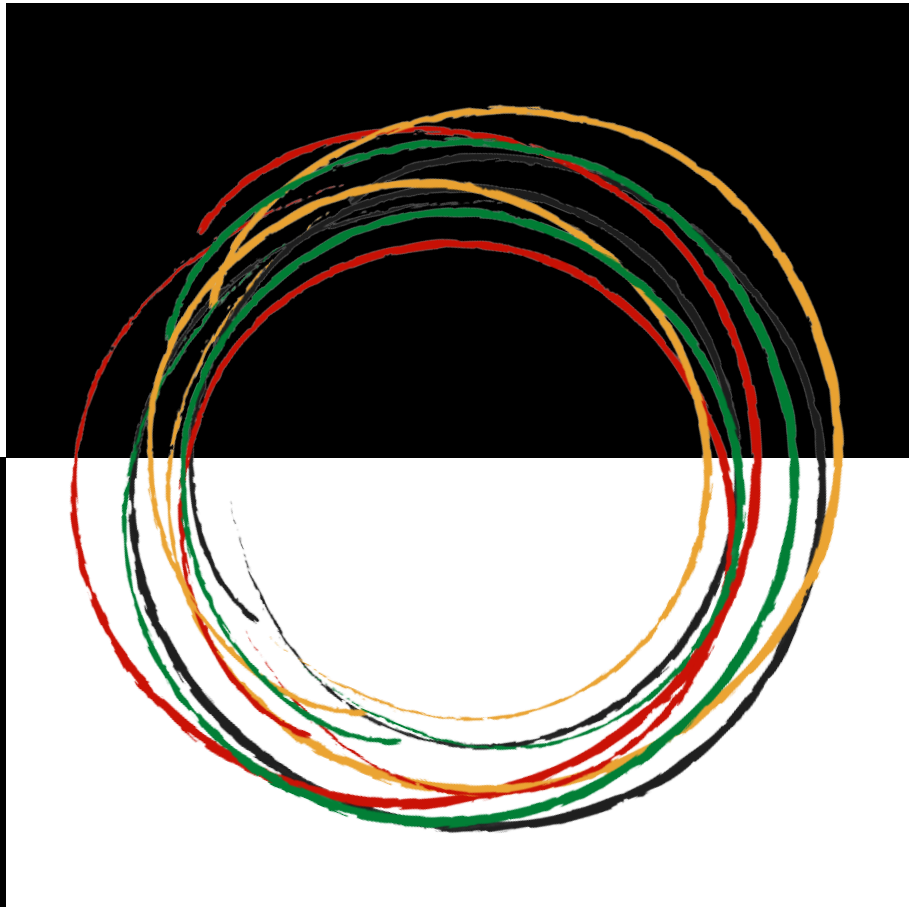


DENKEN PENSAR

REVISTA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

AÑO 1, N°1, DICIEMBRE 2021



Modernidad y administración de la vida colectiva.

Hacia una demarcación del concepto de "biopolítica" en la obra de Hannah Arendt.

OSCAR GRACIA LANDAETA

El enigma del Eterno Retorno.

La experiencia numinosa en "Así habló Zaratustra".

P.A.F. JIMÉNEZ

Sentir el dolor a flor de piel.

Diferencia entre cuerpo y carne en la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz.

MARTÍN MERCADO VÁSQUEZ

Consideraciones sobre la metafísica de Leibniz.

MAURICIO MONTEALEGRE

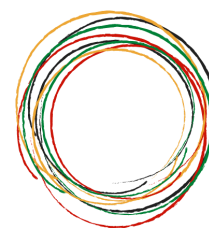
Acerca del problema de la vejez en *Ideas II* de Edmund Husserl.

SAMUEL ANDRÉS POMARES PELÁEZ

La *phýsis* en Martin Heidegger.

Acerca de una "metafísica" olvidada.

ANDRÉS ADÁN RIOJA



DENKEN-pensar. Revista de filosofía y humanidades.

Publicada por:

Instituto Cultural Boliviano Alemán (ICBA) de Cochabamba

Calle Guadalquivir 339, Zona Queru Queru

Casilla 1700 Telf. (591) 4 4122323

Cochabamba - Bolivia

www.icbacoachabamba.com

Edición, diseño y diagramación:

ICBA Cochabamba

Dirección Ejecutiva:

Larissa Arancibia Betz

Comité de revisión:

Larissa Arancibia Betz

Oscar Gracia Landaeta

Martín Mercado Vásquez

Andrés Adán Rioja

Año 1, número 1, diciembre 2021

Cochabamba - Bolivia

Publicación digital en:

<https://icbacoachabamba.com/language/es/revista-de-filosofia-y-humanidades-denken-pensar/>

DENKEN
PENSAR 
Revista de filosofía y humanidades

 INSTITUTO CULTURAL
BOLIVIANO ALEMÁN

CONTENIDOS

Presentación	4
Prólogo	5
<u><i>Modernidad y administración de la vida colectiva. Hacia una demarcación del concepto de "biopolítica" en la obra de Hannah Arendt.</i></u> <u>Oscar Gracia Landaeta</u>	6
<u><i>El enigma del Eterno Retorno. La experiencia numinosa en "Así habló Zarathustra".</i></u> <u>P.A.F. Jiménez</u>	27
<u><i>Sentir el dolor a flor de piel. Diferencia entre cuerpo y carne en la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz.</i></u> <u>Martín Mercado Vásquez</u>	61
<u><i>Consideraciones sobre la metafísica de Leibniz.</i></u> <u>Mauricio Montealegre</u>	93
<u><i>Acerca del problema de la vejez en Ideas II de Edmund Husserl.</i></u> <u>Samuel Andrés Pomares Peláez</u>	110
<u><i>La phýsis en Martin Heidegger. Acerca de una "metafísica" olvidada.</i></u> <u>Andrés Adán Rioja</u>	128

PRESENTACIÓN

Con el objetivo de difundir la cultura alemana en Bolivia, a fin de promover el diálogo inter e intracultural que represente un aporte para el mutuo entendimiento de los pueblos, el Instituto Cultural Boliviano Alemán (ICBA) de Cochabamba, con el apoyo del Goethe-Institut de La Paz, se complace en presentar el primer número de la revista de filosofía y humanidades denken - pensar.

Esta primera edición digital de libre distribución contiene seis ensayos filosóficos con importantes referencias bibliográficas de filósofos/as de habla alemana: las ideas de Hannah Arendt, Friedrich Nietzsche, Gottfried Leibniz, Edmund Husserl, Hermann Schmitz y Martin Heidegger, entre otros, son tratadas con el debido rigor académico por sus autores, quienes se desempeñan en el área de la investigación y la docencia en filosofía y humanidades en Bolivia.

La revista denken-pensar está orientada a publicar ediciones anuales que se constituyan en una plataforma de publicación y difusión de investigaciones en todas las áreas vinculadas a la filosofía, con el fin de motivar a jóvenes investigadores/as a profundizar en sus lecturas, a proponer temas para el debate y a cuestionar paradigmas establecidos para poner en práctica el democrático ejercicio del diálogo que involucre *logos*, *pathos* y *ethos*, pero también -¿por qué no?- *episteme*, *areté* y *doxa*, como es tendencia en el interdisciplinario modo de filosofar que caracteriza nuestros tiempos. Lo importante es seguir manteniendo la capacidad de asombrarse y de cuestionar la realidad, pues, como escribía hace dos siglos Arthur Schopenhauer en una carta dirigida a Johann Wolfgang von Goethe, lo que hace al filósofo es la valentía de no guardar en silencio ninguna pregunta.

Larissa Arancibia Betz
Directora Ejecutiva
ICBA Cochabamba

PRÓLOGO

Alemania es considerada como una nación de “poetas y pensadores”, y ello se debe, más que a otra cosa, a su gran tradición filosófica.

Aunque existen múltiples interconexiones con el desarrollo de la historia intelectual en otros países, los conceptos de búsqueda de sentido y el “amor a la sabiduría” han impregnado intensamente el pensamiento en Alemania, ya desde los tiempos de Kant y Leibniz.

Las cuestiones con las que ha lidiado la filosofía alemana continúan siendo las mismas que hoy nos preocupan. Y la manera en que la filosofía confronta esas cuestiones sigue teniendo hoy la misma fuerza inspiradora.

La recién fundada Revista de Filosofía y Humanidades *denken - pensar* supone un importante impulso en Bolivia para profundizar en este mundo del pensamiento.

Felicito a los iniciadores y a los autores por este primer número, y deseo que en el futuro la revista sume numerosos lectores y plantee estimulantes debates.

Porque la “liberación del hombre de su culpable inmadurez intelectual” —por citar a Kant— es una tarea que debe ser acometida de nuevo una y otra vez. Y ello se revela hoy como más urgente que nunca, en estos tiempos de narcotizantes redes sociales y de generalizadas fake news.

Stefan Duppel

Embajador de de República Federal Alemania

PROLOG

Deutschland gilt als Volk der „Dichter und Denker“, und das ist nicht zuletzt seiner großen philosophischen Tradition zu verdanken.

Auch wenn es vielfältige Verflechtungen mit den geistesgeschichtlichen Entwicklungen in anderen Ländern gibt, so erscheint doch die Sinnsuche und „Liebe zur Weisheit“ in Deutschland seit den Zeiten von Kant und Leibniz besonders ausgeprägt.

Die Fragen, mit denen sich die deutsche Philosophie auseinandergesetzt hat, sind nach wie vor die unseren. Und die Art, wie sie mit ihnen ringt, bleibt von inspirierender Kraft.

Die neu gegründete Revista de Filosofía y Humanidades denken – pensar setzt in Bolivien einen wichtigen Impuls, um sich mit dieser Gedankenwelt vertieft zu beschäftigen.

Ich beglückwünsche die Initiatoren und Autoren zur vorliegenden ersten Ausgabe und wünsche der Zeitschrift in Zukunft viele Leser und anregende Debatten.

Denn der „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“, um mit Kant zu sprechen, er muss immer wieder aufs Neue erarbeitet werden - und dies erscheint in den Zeiten betäubender social media und verbreiteter fake news wichtiger denn je.

Stefan Duppel

Deutscher Botschafter

Modernidad y administración de la vida colectiva

Hacia una demarcación del concepto de “biopolítica” en la obra de Hannah Arendt

Oscar Gracia Landaeta

1. Introducción

La presente investigación tiene el propósito fundamental de determinar la forma en que las relaciones entre vida biológica y política se estructurarían en la modernidad de acuerdo con el pensamiento de Hannah Arendt. La posibilidad de desplegar esta tarea con éxito debería permitir entender las potables conexiones y diálogos existentes entre el trabajo de la pensadora alemana y otros autores más recientes, como Michel Foucault, Roberto Esposito, Antonio Negri o Giorgio Agamben. Estos últimos filósofos podrían ser englobados, al menos en parte de su pensamiento, en la llamada corriente “biopolítica”, una perspectiva teórica que se centra precisamente en la tematización de la vinculación contemporánea entre el poder político y la vida considerada en su aspecto biológico.

En esta línea de comprensión, interesará entender aquí la forma en la que una noción como la de “biopolítica”, sin hacerse nunca explícitamente presente, parece ir perfilándose en los análisis de Arendt sobre la modernidad. Esto, en primera instancia, supone hacer un rastreo general y una reconstrucción puntual del modo en el que el tema de la “vida” va adquiriendo un desarrollo conceptual en los diferentes periodos de la obra de la autora. Solo a través de un estudio de este tipo puede entenderse el protagonismo que las categorías aristotélicas *zoé* y *bíos* tendrán en las reflexiones arendtianas sobre la *vita activa*. Por otro lado, estas diferentes acepciones del concepto de “vida” en la teoría de la pensadora deben ser puestas en conexión con su diagnóstico sobre la modernidad construido en *La condición humana*. Este ejercicio permitirá, en todo caso, conseguir un panorama lo suficientemente completo de la conexión estructural moderna existente, según Arendt, entre la administración política y la vida biológica, con lo que la cuestión de la biopolítica quedaría descifrada en sus aspectos fundamentales.

Con el propósito de desarrollar estas tareas específicas, el presente ensayo se divide en dos partes. En la primera se desarrolla una reflexión específica sobre la configuración y reconfiguración del concepto de “vida” en diferentes episodios del trabajo arendtiano. Así, se complementa la visión explícita de *La condición humana* con las reflexiones previas de la autora sobre el totalitarismo y la “cuestión judía”. La segunda sección del trabajo, por otro lado, trata de vincular estos análisis sobre la noción de “vida” en Arendt con su retrato de las transformaciones propias del periodo moderno. En última instancia, con el desarrollo de las dos secciones se espera ofrecer una comprensión completa de la forma en que el concepto de “biopolítica” hace ya parte de las ideas de la autora alemana bastante antes de ser explícitamente formulado por Foucault años después. Esto debería abrir un amplio marco de posibilidades para el diálogo constructivo entre los horizontes de comprensión desarrollados por Arendt y los marcos de trabajo de los pensadores llamados “biopolíticos”.

2. El desarrollo y el lugar del concepto de “vida” en la reflexión de Arendt

Laura Bazzicalupo, en su libro *Biopolítica. Un mapa conceptual*, ha ponderado el hecho de que Arendt, sin adoptar el término biopolítica, advirtiera tempranamente “la profundidad del giro moderno hacia el cuidado del bíos y los efectos de despoltización y de extensión del dominio económico” (2010: p. 122)¹. Las referencias que la autora italiana toma, en este sentido, para sustentar dicha “cercanía” del trabajo arendtiano con los autores de la biopolítica estarán sacadas tanto de *Los orígenes del totalitarismo (OT)* como de *La condición humana (CH)*. Esta misma apelación a ambos textos, por otra parte, será una condición que se repita en la reflexión de otros autores sobre el mismo tema. Es el caso de los trabajos de Macedo Duarte (2004) y Di Pego (2010; 2015), pero también de artículos como los de Braun (2007) o Blencowe (2010). En todo caso, queda claro en todas estas inspecciones teóricas que el tema de la vida biológica y su aparición como objeto de la política en la consideración de Arendt no se restringe, como en primera instancia podría pensarse, a las ideas desarrolladas en *CH*².

¹ En esta misma línea, Kathrin Braun dirá que: “Aunque el término ‘biopolítica’ no aparece en Arendt, argumentaré que en su trabajo podemos encontrar un rico y profundo análisis de los aspectos específicos que constituyen la biopolítica moderna, de modo que podemos leer a Arendt como una teórica de la biopolítica *avant la lettre*” (2007: p. 7).

² Esta podría ser la primera impresión debido al hecho de que es en *CH* donde Arendt parece concentrarse explícitamente en la cuestión de las intersecciones modernas entre la vida biológica y la administración política.

Ahora bien, sin restarle ningún mérito a esta perspectiva, es importante notar que algunos antecedentes de la tematización crítica hecha por Arendt del rol de la vida biológica en la política pueden ser registrados con anterioridad a OT³. De hecho, es posible leer una consideración de estas cuestiones ya en un artículo del 18 de junio de 1942, publicado en la revista *Aufbau*. En dicho texto, en torno al tema general —recurrente en sus opiniones de este periodo— de la creación de un ejército judío, la autora expresará el siguiente juicio:

Hubo una vez un tiempo feliz en el que los hombres podían escoger libremente: mejor muerto que esclavo, mejor morir de pie que vivir de rodillas. Y hubo una vez un tiempo enfermo (*wicked*) en el que los intelectuales se volvieron débiles (*grew feeble-minded*) y declararon a la vida como el mayor bien. Pero ahora el terrible tiempo ha llegado en el que cada día es una prueba de que la muerte empieza su reino del terror precisamente cuando la vida se convierte en el bien más alto, que aquel que prefiere vivir de rodillas morirá de rodillas, que nadie es más fácilmente asesinado que un esclavo (Arendt, 2007: p. 163).

En este breve texto, la asunción de la vida como valor fundamental se halla claramente señalado en sus consecuencias prácticas. Por otra parte, la indicación hecha a “los intelectuales” liga tal valorización indudablemente a una cierta lectura de la tradición filosófica. Sin embargo, es importante respetar el contexto de enunciación de estas ideas y no imponer sobre ellas una luz teórica retrospectiva propia de instancias posteriores del pensamiento arendtiano. No se puede señalar, en tal sentido, que “la vida”, tal como está mentada en este planteamiento, tenga una connotación inmediatamente apolítica o anti-política, aunque este parezca ser el caso en el posterior desarrollo del concepto. De todas formas, una consideración de la autora expuesta en el mismo artículo puede ayudar a precisar mejor el marco interpretativo de esta noción. Inmediatamente después del párrafo citado Arendt escribirá lo siguiente: “Nosotros que estamos vivos hemos aprendido que no se puede ni siquiera vivir de rodillas, que uno no se hace inmortal por perseguir una vida en el más allá y que si no se está dispuesto a morir por algo, se morirá por no haber hecho nada” (2007: p. 163).

Esta última cita permite identificar que la crítica arendtiana a la asunción de la vida como valor fundamental en Occidente se relaciona importantemente con una lectura de la influencia de la noción judeo-cristiana de la “sacralidad de la vida”, que es, al mismo tiempo, un correlato de la promesa escatológica de una “otra vida”. La

³ Un trabajo interesante, en este sentido, ha sido realizado hasta cierto punto por Miguel Vatter (2006), quien intenta pensar la cuestión biopolítica en Arendt a través de una tematización de su concepto de “natalidad”, retornando para ello a la interpretación que la autora alemana realiza de la obra de San Agustín en su tesis doctoral.

fuerza con que dicho principio mueve a la inacción “en este mundo” será, por supuesto, desarrollada extensamente por la autora más de una década después en *CH*; pero debe advertirse, en todo caso, que ya en los años 40 existe una tematización del término vida como un valor que, en su absolutización, define radicalmente un modo pasivo del comportamiento humano. Es el afán irrestricto de conservación de la vida lo que empuja a los hombres a un comportamiento que se torna funcional a los propósitos del terror totalitario. Hay, en este sentido, una connotación importante de “la vida” como la instancia física individual que se trata de asegurar a toda costa⁴.

La significación de la vida, sin embargo, quedaría solo parcialmente retratada si no se atiende a “otra posibilidad” de, precisamente, el vivir humano. Otra idea de la cita mencionada permite, en este sentido, develar una faceta esencial de esta noción: se trata de la referencia decisiva a la posibilidad de “morir por algo”. Para Arendt, la potencialidad de desplegar una forma de acción en la que se comprometa la propia vida tiene una alta valoración ya en este momento de su reflexión. Con gran probabilidad, esta nota “heroica” en el pensamiento de la autora esté vinculada a su estrecha y también temprana relación con el mundo griego y sus expresiones poéticas⁵. En cualquier caso, es indudable que el “arriesgar la vida” como gesto humano será, a partir de *CH*, uno de los datos característicos de la acción política, al punto en que Arendt caracterizará el “valor” (*courage*) como una de “las actitudes políticas fundamentales” (1998: p. 35). Y es, precisamente, este “valor” el que también aparece ya esbozado en el pensamiento de la autora en los años 40. Así, en un artículo del 28 de julio de 1944 —sintomáticamente titulado “Días de cambio”— la pensadora realizará una mención elogiosa de la resistencia armada que un grupo de judíos polacos estableció contra las fuerzas nazis en el gueto de Varsovia en 1943:

Todos sabían que la batalla que se aproximaba solo podía terminar en la

⁴ Una noción más desarrollada sobre esta misma idea en este periodo puede ser registrada en otro artículo de *Aufbaude* 1943, titulado “French Political Literature in Exile”. En este texto, a tiempo de criticar el pensamiento de Julien Benda, la autora escribirá, respecto de la concentración unívoca de la política en la conservación de la vida y el bienestar material de los gobernados, lo siguiente: “Es un viejo truísmo el hecho de que al final de este callejón sin salida está el despotismo. Incluso Hobbes fue un defensor del despotismo por su preocupación excesiva con el bienestar privado y la seguridad de los gobernados del Leviatán; y Kant nos advirtió no confundir la justicia y la libertad con el bienestar de los ciudadanos, ya que este último presumiblemente puede ser mejor asegurado por el despotismo que por cualquier otra forma de gobierno. Esto solo prueba una vez más que todos los problemas importantes de nuestro tiempo, que están siendo resueltos de una forma tan horriblemente sangrienta, no son modernos, sino muy antiguos (Arendt, 2007: p. 187).

⁵ En la famosa entrevista de 1964 con Günter Gauss, Arendt deja claro no solamente que parte importante de su formación universitaria fue en “Griego”, sino también que la razón de esta elección fue que la lectura de la poesía griega constituía una de sus tareas principales desde temprana edad (en Baehr, 2000: pp. 9-10). De hecho, esta afición por Grecia explicaría la mención anteriormente citada de la pensadora (claramente referida al pensamiento griego) del “tiempo feliz” en que “los hombres” podían elegir la muerte antes que la esclavitud.

derrota militar y en la aniquilación física. Todos sabían —en palabras de un periódico clandestino polaco— “que la muerte pasiva de judíos no había creado nuevos valores, que había sido intrascendente (*meaningless*); pero que la muerte con armas en las manos podía traer nuevos valores a la vida del pueblo judío” (2007: p. 217).

De tal forma, se advierte que la reflexión arendtiana de este periodo sobre la “vida” permite una doble lectura. Por un lado, la vida (física-individual) es “el” valor (*value*) que, en su absolutización, tiende a convertir al hombre en un ser incapaz de acciones que trasciendan la conservación de esa vida. Por otro lado, sin embargo, la vida “que se arriesga” (en este mismo sentido físico-individual) es el fundamento del valor (*courage*) como posibilidad activa de la actuación humana. Solo el que posee una vida física puede comprometerla, trascendiendo en su actuación el movimiento de su pura conservación y permitiendo así la construcción colectiva de nuevos valores (*values*). Por supuesto, en este momento del pensamiento de Arendt estas son intuiciones que carecen todavía de un perfil teórico suficientemente desarrollado. Marcarán, sin embargo, una línea importante del itinerario reflexivo de la autora en el mediano y largo plazo.

La oposición entre la vida como bien último y la vida como fundamento del valor para actuar tendrá un desarrollo más complejo (aunque ciertamente distinto por el objeto de la reflexión de la autora) en OT. En el contexto de su descripción de la “lógica” de los campos de concentración, Arendt actualizará estas ideas desde el punto de vista del ejercicio de la dominación totalitaria. De acuerdo con esta reflexión, el propósito final de dicha forma de gobierno sería la reducción de la vida humana como fuente posible de actuación espontánea a su dimensión más “animal”: “La experiencia de los campos de concentración muestra que los seres humanos pueden ser transformados en *especímenes del animal humano* y que la ‘naturaleza’ del hombre solo es ‘humana’ en tanto le abre a este la posibilidad de convertirse en algo altamente antinatural, esto es, un hombre” (Arendt, 1962: p. 455)⁶.

De tal forma, la atención de Arendt deja de centrarse en la tendencia histórica a hacer de la vida física el bien último del hombre y pasa a enfocarse en el esfuerzo totalitario por reducir al hombre a la instancia más “desnuda” de su existencia. Por ello, si bien el resultado final puede ubicarse en dos lugares distintos de una misma dimensión (la conversión del hombre en un ser cuya predictibilidad radica en hallarse sujeto a la pura continuación de su vida física), el segundo caso supone el ejemplo más extremo de constricción de la vida a lo que podría llamarse la “pura vida”.

Es precisamente en la descripción de esta atmósfera extrema que aparecerán

⁶ Las cursivas son propias.

los términos “animalidad” o “naturalidad” para referirse al sustrato biológico al que la vida humana puede quedar constreñida por el terror. Por otro lado, la idea del compromiso de la propia vida como fundamento del valor (courage) en el actuar humano adopta ahora un perfil teórico más general, rematado en la idea de “espontaneidad”. Es la anulación de esta posibilidad de actuación originaria alcanzada en la conversión de los hombres a un estado meramente biológico aquello en lo que Arendt piensa al llamar la atención sobre los escasos intentos de rebelión al interior en los campos nazis (1962: p. 455). En este sentido, la innaturalidad de la vida puramente animal del hombre y la naturalidad de la espontaneidad humana se presentan como polos opuestos revelados en los intersticios de la práctica del terror totalitario.

Ahora bien, debe notarse que una característica de toda la reflexión arendtiana sobre la vida se revela de modo privilegiado en sus ideas sobre el totalitarismo: se trata de la previsibilidad pasiva que caracteriza el nivel de la pura conservación de la vida física, a diferencia de la imprevisibilidad que es el dato “natural” de la condición humana. Tal concepción, todavía incipiente, caracteriza el pensamiento de la autora tanto en los años 40 como en OT, aunque es en este último libro, como se puede ver por la siguiente cita, que aparece con un perfil teórico más próximo a la forma definitiva que tendrá a partir de CH:

Destruir la individualidad es destruir la espontaneidad, el poder del hombre para comenzar algo nuevo con sus propios recursos, algo que no pueda ser explicado sobre la base de reacciones al ambiente o a los eventos. Nada queda entonces sino cadavéricas marionetas con rostros humanos que se comportan como el perro de los experimentos de Pavlov, que reaccionan con perfecta fiabilidad incluso cuando van hacia su propia muerte (Arendt, 1962: p. 455).

Es notorio que en estas descripciones la autora se acerca significativamente a una noción de la pura “vida” como animalidad biológica que adelanta sus percepciones posteriores respecto del *animal laborans*. Este último desarrollo, sin embargo, es, a todas luces, inentendible sin el trabajo conducido por Arendt en torno a los “elementos totalitarios del marxismo”⁷. Será esta reflexión acerca del pensamiento del autor alemán la que resignifique y defina la forma teórica final de lo que hasta este momento eran intuiciones importantes en el esquema general de las

⁷ Inmediatamente después de la publicación de OT Arendt se embarcaría en un proyecto de reflexión acerca del trasfondo ideológico del bolchevismo. En este sentido, desarrollará una lectura de Marx que la llevará a revisar el conjunto de la tradición occidental y de cuyo seno brotarán algunas de las intuiciones más importantes que harán parte de su obra posterior. Este trabajo, sin embargo, no llegó a concluirse de la forma pensada. En todo caso, la investigación inconclusa sobre Marx ha sido publicada en español por la editorial “Encuentro” bajo el título de *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* (Arendt, 2007b).

ideas arendtianas.

De tal forma —y ya con una notable inspiración marxiana—, la “vida” aparecerá, en *CH*, inmediatamente asociada a la labor que constituye —junto con el trabajo y la acción— una de las tres actividades humanas fundamentales. La vida es, en este sentido, la condición esencial misma de la labor, condición que es reproducida constantemente a partir del ejercicio cíclico del laborante: “La labor es la actividad que corresponde al *proceso biológico* del *cuerpo humano*, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y eventual decadencia están ligados a las necesidades vitales producidas y satisfechas en el proceso de la vida por la labor” (Arendt, 1998: p. 7).

Resaltan en esta definición los términos “biología” o “corporalidad” que desarrollan teóricamente el anterior sentido de “animalidad” que se había usado para hablar de la reducción totalitaria del hombre a su “vida desnuda”. En esta asociación de vida biológica y labor, la autora aludirá directamente al pensamiento de Marx:

Cuando Marx definió la labor como “el metabolismo del hombre con la naturaleza, en cuyo proceso el material de la naturaleza es adaptado por un cambio de forma a las necesidades del hombre” [...], él indicó claramente que estaba “hablando fisiológicamente” y que la labor y el consumo son dos etapas del siempre recurrente ciclo de la vida biológica (1998: pp. 98-99)⁸.

En este sentido, aquella visión crítica —de los años 40— de la vida como “máximo bien” que imponía al hombre una especie de previsibilidad pasiva (una cierta incapacidad para la acción) y que adquiriría un perfil extremo en la descripción de la lógica del terror totalitario, encuentra aquí su consumación conceptual en la descripción del *animal laborans*. Con esta noción Arendt intenta expresar una dimensión posible de la existencia humana, a saber, aquella que se manifiesta cuando la pura conservación de la vida ocupa el lugar más esencial entre las actividades del hombre. Esta labor reproductora de la vida, por otra parte, definirá, para la autora, una forma de colectividad muy específica, toda vez que el aseguramiento de la supervivencia humana se da a nivel no individual sino de la especie (Arendt, 1998: p. 8):

Está en la naturaleza del laborar el reunir a los hombres bajo la forma

⁸ La lectura hecha de Marx por Arendt no es poco problemática y ha sido objeto de numerosas críticas. En cualquier caso, discutir su fortuna no es una tarea del presente trabajo, toda vez que lo que se trata de determinar es el desarrollo de la noción de “vida” en la autora independientemente de la fiabilidad en la lectura de sus fuentes. Algunas lecturas críticas de la interpretación arendtiana de Marx pueden revisarse en Parekh (1979), Schuting (1962) o Jay (2000).

de un grupo laboral (*labor gang*) donde cualquier número de individuos “laboran juntos como si fueran uno”, y, en este sentido, el estar-juntos (*togetherness*) permea la labor incluso más íntimamente que a cualquier otra actividad. Pero esta “naturaleza colectiva” de la labor”, lejos de establecer una reconocible e identificable realidad para cada miembro del grupo laborante, requiere, al contrario, la pérdida de toda conciencia (*awareness*) de individualidad e identidad [...] La sociabilidad que brota de esas actividades que surgen del metabolismo del cuerpo humano con la naturaleza no se basa en la igualdad (*equality*) sino en la mismidad (*sameness*) (Arendt, 1998: p. 213)⁹.

En esta visión, la labor y las formas de “sociabilidad” derivadas de ella son un elemento transversalmente presente en la organización colectiva. Sin embargo, dentro de su lectura de la tradición occidental, es sobre el pensamiento griego (y especialmente sobre su forma aristotélica) que se pondrá énfasis para la construcción de una “topografía” de las actividades humanas. En ella, el espacio tradicional de despliegue de la labor y, por ende, de la pura conservación de la vida biológica, es la esfera privada que se administra “económicamente” y cuyas características participan de un sentido de colectivización profundamente distinto al de la *polis*. La autora dirá, en este sentido, que en el esquema antiguo: “todo lo que era ‘económico’, relacionado con la vida del individuo y con la supervivencia de la especie, era no-político, un asunto doméstico por definición” (1998: p. 29).

Para Arendt, es el espacio público-político el que, en este mismo horizonte de comprensión, se dispone como una especie de teatro para la acción, constituyendo, de tal modo, el *locus* de la espontaneidad humana¹⁰. De tal forma, *CH* es el ámbito en el que se consolidan una serie de distinciones importantes que serán características del pensamiento arendtiano, pero que, como se ha visto, tienen antecedentes importantes en la reflexión de la autora sobre la cuestión judía (años 40) y sobre el totalitarismo. Se trata de las oposiciones entre economía y política o entre esfera privada y esfera pública, que consuman los clivajes previamente intuidos entre la “vida como bien supremo” y la “vida como fundamento posible del valor (*courage*)” o

⁹ En una referencia similar que pondera el carácter “biológico” de la mismidad que une los ejercicios colectivos de labor Arendt dirá que: “La mismidad que prevalece en una sociedad basada en la labor y el consumo y que se expresa en su conformidad está íntimamente conectada con la experiencia somática del laborar-juntos, donde el ritmo biológico de la labor une al grupo de laborantes al punto en que cada uno puede sentir que ya no es un individuo sino uno con los otros” (1998: p. 214).

¹⁰ “Actuar, en su sentido más general, significa tomar la iniciativa, comenzar (como la palabra griega *archein*, ‘empezar’, ‘liderar’ y, eventualmente ‘gobernar’ indica), poner algo en movimiento (que es el sentido original del *Latinagere*). Porque son *initium*, recién-llegados (*newcomers*) e iniciadores (*beginners*) por virtud del nacimiento, los hombres toman iniciativa, están movidos a la acción” (Arendt, 1998: p. 177).

entre “vida desnuda” (“pura vida”) y espontaneidad¹¹.

Esta serie de distinciones, en todo caso, participan de una antinomia general que es decisiva en la reflexión de la autora y en la cual “la vida”, tal como ha sido tematizada hasta el momento, es precisamente el eje central: se trata de la contradicción entre necesidad y libertad. La vida biológica impone a la labor (que le es correlativa) el signo fundamental de la necesidad, una urgencia que configura precisamente el “modo” de la sociabilidad laborante, en la que el discurso, la actuación espontánea y la distinción no pueden sino hallarse marginalizados y subordinados a la eficiencia funcional requerida para el despliegue del proceso de labor. En esta instancia, la valoración arendtiana del rol de la palabra en las distintas actividades humanas es fundamental. Para la autora, las experiencias corporales, en las que se cuentan las necesidades en general, registran una particular incomunicabilidad¹² y este carácter hace de la ejecución laboral un marco en el que el lenguaje como tal no cumple un rol esencial, sino secundario.

Es en el espacio político, por otro lado, donde estas condiciones humanas encuentran su ámbito de posibilidad más propio y permiten la experiencia de la libertad. El principio fundamental de colectivización que nace en dicho espacio no es, en ningún caso, la mismidad biológica de la especie humana y su impulso de necesidad, sino el doble carácter de igualdad y distinción que constituye la pluralidad de los hombres (Arendt, 1998: p. 175). Como bien señala Fina Birulés, “al subrayar que no toda forma humana de convivencia es política, Arendt acentúa el carácter artificial de lo político” (2007: p. 75), es decir, el hecho de que los hombres, desde sus diferencias, deben reconocerse su igualdad en la edificación de un espacio-mundo común. Y será precisamente en ese mundo, como espacio-entre que a la vez sostiene y es sostenido por la pluralidad humana, donde discurso y acción revelen el carácter distinto y único (*unique distinctiveness*) de cada ser humano.

La interpretación arendtiana de la tradición occidental, en estos términos, parece advertir una oposición elemental entre la pura vida biológica y la actuación espontánea, entre la necesidad y la libertad y entre la mismidad y la pluralidad. Dichos contrastes, sin embargo, tienen una complejidad mayor de la que podría pensarse en primera instancia. En relación específica con el tema de la “vida”, que aquí interesa, estas antinomias pueden cifrarse en la distinción aristotélica entre *zoé* y *bíos* que la autora adopta, resignifica y a la que confiere una importancia enfática. Para Arendt, una vida humana reducida al puro impulso biológico es algo “innatural”

¹¹ Es importante advertir que las distinciones trazadas por Arendt no son construcciones ni tajantes ni sencillamente arbitrarias como Habermas (1975) o Benhabib (2003) parecen sugerir. En este sentido, una opinión interesante acerca del “arte arendtiano de trazar distinciones” puede leerse en el ya brevemente citado ensayo de Macedo Duarte (2015).

¹² La autora usará, en CH, la experiencia del dolor como forma extrema de la experiencia corporal para referirse a este dato de incomunicabilidad (1998: pp. 50-51).

en el hombre, cuya experiencia está definida, entre otras cosas, por el “significado” (*meaning*). Esta significatividad brota precisamente de la relación con el mundo y su dimensión pública, que ofrece un ámbito en el que los actos y palabras individuales pueden constituir una “historia” singular que queda cobijada en la “red de relaciones y de historias interpretadas”¹³. Sin embargo, queda claro que Arendt no advierte simplemente una solución de continuidad radical entre *zoé* y *bíos*, sino un entrelazamiento importante que define a ambos:

Sin embargo, la palabra «vida» tiene un significado por completo diferente si la relacionamos con el mundo y deseamos designar el intervalo entre nacimiento y muerte. Limitada por un principio y un fin, es decir, por los dos supremos acontecimientos de aparición y desaparición del mundo, sigue un movimiento estrictamente lineal, *llevada por el motor de la vida biológica que el hombre comparte con otras cosas vivas y que retiene para siempre el movimiento cíclico de la naturaleza*¹⁴. La principal característica de esta vida específicamente humana cuya aparición y desaparición constituyen acontecimientos mundanos, consiste en que en sí misma está llena siempre de hechos que en esencia se pueden contar como una historia, establecer una biografía; de esta vida, *bíos*, diferenciada de la simple *zoé*, Aristóteles dijo que «de algún modo es una clase de praxis» (Arendt, 1998: p. 97).

El valor (*courage*) que, como se ha visto, era un elemento siempre presente a nivel de las intuiciones de la autora, será, de *CH* en adelante, el elemento que medie el tránsito de una existencia más cercana al polo de la vida biológica (*zoé*) y una vida guiada por la búsqueda de significatividad (*bíos*). Tal idea será tematizada a través de una referencia al contexto de la épica homérica, dentro de la cual, en relación con la cuestión del “héroe”, la autora notará que “la connotación de valor (*courage*), que ahora sentimos ser una indispensable cualidad del héroe, está, de hecho, ya presente [en Homero] en la disposición de actuar y hablar en absoluto, de insertarse en el mundo y comenzar una historia propia (Arendt, 1998: p. 186). En este sentido, ya el acto de abandonar la seguridad de “lo privado” en la que se está preocupado “primeramente por la propia vida y la supervivencia”¹⁵, supone el despliegue de una forma de vida más significativa, una vida que se inserta en el mundo a través de palabra y acción.

En estos términos, se puede reconocer que el concepto de vida tiene, en

¹³ Arendt, 1998: p. 181.

¹⁴ Las cursivas son propias.

¹⁵ Arendt, 1998: p. 36.

Arendt, dos acepciones fundamentales que no se separan de modo absoluto, sino que constituyen dimensiones de la experiencia humana que, para la autora, vale la pena distinguir. Ahora bien, es claro que, en la lectura de la autora, el sobredimensionamiento de una de estas polaridades supone la progresiva marginación experiencial de la otra. Tal sería el proceso que, precisamente, caracterizaría a la modernidad. En este sentido, la reconstrucción del diagnóstico de la pensadora alemana sobre el periodo moderno a partir de una revisión de las categorías básicas de *CH* y la puesta en relación del concepto de biopolítica con este retrato general será la tarea que ocupará el siguiente subtítulo de este trabajo.

3. Biopolítica y modernidad en el pensamiento arendtiano

Arendt indicará, ya en las primeras páginas de *CH*, que, con la expresión *vita activa*, se propone designar tres “actividades humanas fundamentales”: la labor, el trabajo y la acción. Estas tres categorías serían primarias “porque corresponden a cada una de las condiciones básicas bajo las cuales la vida en la tierra se le ha dado al hombre” (1998: p. 7). Según la autora, la condición de la labor es la vida misma, entendida en su sentido biológico. La condición del trabajo, por otra parte, es la mundanidad (*worldliness*), esto es, el artificio humano comprendido como la totalidad relacionada de los productos y constructos humanos distintos de la naturaleza. Finalmente, la condición de la acción (actividad política por excelencia) vendría a ser la pluralidad, es decir, “el hecho de que los hombres y no el Hombre vivan en la tierra y habiten el mundo” (Arendt, 1998: p. 7).

La labor, al ser la actividad surgida desde y para la reproducción de la dimensión biológica del ser humano, es la que consume lo que Arendt denomina —citando a Marx— “el metabolismo del hombre con la naturaleza” (1998: p. 98). Con el fin de proporcionar los productos necesarios al sostenimiento de la vida, la labor se adecua a los ritmos y tendencias que surgen de la compulsión natural. En este sentido, la actividad laboral es cíclica y tiende a no dejar nada duradero tras de sí, toda vez que lo producido por ella se destina al consumo, con el que se cierra y a la vez se renueva cada ciclo laboral.

Por otro lado, el trabajo (*work*) “es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia humana, aquello que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo” (1998: p. 7). El trabajo está pensado, en *CH*, bajo el paradigma de la *poiesis* griega y, por esa razón, es el ejercicio creador del “artificial mundo de cosas” (p. 7) que constituye la base material de lo que la pensadora alemana llama el “mundo”. Al igual que la labor en relación con la vida biológica, el trabajo surge de la condición mundana del hombre y su actividad asegura la reproducción del mundo como

morada específicamente humana.

Finalmente, la acción o la actividad política es la que se establece *entre* los hombres, sin la necesaria mediación de cosas y en el marco de espacios instituidos en los que la pluralidad humana ofrece un escenario de significación compartida para que los actos y palabras individuales sean conservados en el ámbito colectivo. La política brota como posibilidad humana únicamente debido al hecho de que los hombres son distintos entre sí y de que, a pesar de esto, pueden comprenderse mutuamente en el ámbito del significado compartido. Por ello, la actuación política de un colectivo tiende a cumplir, visibilizar y sostener la esencial pluralidad del grupo como una de las condiciones básicas de su existencia.

Para Arendt, estas tres categorías parecen representar modelos teóricos de comprensión de la experiencia humana obtenidos a partir de una clarificación de las formas en que el sentido se revela en nuestras actividades regulares. El sello fenomenológico implícito en esta forma de investigación no es poco evidente. Sin embargo, al tratarse de una pensadora bastante singular, existen variaciones “de método” que es importante considerar, especialmente debido a la conocida falta de auto aclaración de la autora en este tipo de cuestiones¹⁶. Aunque es cierto que comentaristas importantes de la obra arendtiana, como Bhikhu Parekh (1981) o Seyla Benhabib (2003), no han dudado en afirmar que el pensamiento de Arendt resulta —al menos de un modo importante— de la aplicación de la fenomenología al estudio de la política, dicha observación necesita ser levemente matizada. Esto es así debido a la íntima conexión existente entre los proyectos teóricos de *OT* y *CH*. En este sentido, Margaret Canovan ha advertido que:

[El] registro de las actividades humanas [realizado] en *La condición humana* no puede ser simplemente visto como un intento de reemplazar la teoría engañosa por una auténtica fenomenología. Una verdadera investigación fenomenológica dejaría de lado todas las presuposiciones teoréticas en orden de responder fielmente a la experiencia en sí misma, pero la fenomenología de Arendt está enmarcada en compromisos teoréticos surgidos de sus reflexiones sobre el totalitarismo, la modernidad y las limitaciones de la filosofía (1992: p. 102).

¹⁶ Como expresa Hans-Jörg Sigwart, “mientras el mayor compromiso intelectual de Arendt como pensadora política era ‘comprender’ la realidad histórica, social y política en la cual los seres humanos viven y actúan, ella no intentó sistemáticamente comprenderse a sí misma en términos de su propia práctica mental de teorización política —y ostensiblemente por razones principales e incluso adecuadas” (2016: p. 3).

Es claro que el “shock filosófico”¹⁷ del pensamiento alemán de la primera mitad del siglo XX -especialmente en su variante heideggeriana- tuvo una influencia decisiva sobre el trabajo de Arendt. Por ello, no es errado posicionar a la autora dentro del marco general de la tradición hermenéutica y fenomenológica¹⁸. Sin embargo, debe tenerse también presente que esta deriva filosófica en la vida de la autora estuvo impulsada (y condicionada) desde su inicio por el “shock de la realidad” impuesto por el totalitarismo. En tal sentido, la búsqueda de una interpretación que permita hacer visibles (en contra del ideal totalitario de omnipotencia) las irreductibles complejidades de la existencia humana plural es una consigna que precede y organiza la “fenomenología” arendtiana. Tal adopción “peculiar” del método fenomenológico quedará expresada por la misma autora cuando, frente a sus estudiantes, se autclasifique como “una especie de fenomenóloga”, diferenciando, sin embargo, su trabajo del realizado por autores como Husserl o Hegel (Young-Bruehl, 1993: p. 514).

La pregunta por el método arendtiano es importante en la medida en que permite comprender mejor no solo el tipo de “categorías” que representan las tres actividades determinadas en *CH* sino también la forma en que sus relaciones se establecen y transforman. Sobre este último punto, Sigwart apunta que labor, trabajo y acción:

...son entendibles como distinciones típico-ideales referidas a patrones paradigmáticos de sentido que se generan dentro y al mismo tiempo orientan la variedad de las actividades humanas. Aunque en la práctica raramente ocurren en su forma pura, todas ellas subrayan una dimensión fundamental de la vida activa [...] [Estas] formas de actividad no solo actualizan distintas capacidades humanas y están íntimamente conectadas con una distinta condición fundamental de la existencia del hombre, sino que también siguen una diferente lógica práctica... (2016: p. 30).

¹⁷ Confróntese la introducción de Fina Birulés a la edición de Paidós de *¿Qué es la política?* (Arendt, 1997b).

¹⁸ Sobre este punto, Bhikhu Parekh expresará que: “Para Arendt [...] la filosofía es una investigación hermenéutica enfocada en determinar el significado de las actividades, instituciones, formas de vida humanas, etc. Alcanza sus objetivos hermenéuticos emprendiendo una investigación sistemática de la existencia humana y desarrollando una teoría ontológica coherente [...] Para Arendt, entonces, el filósofo investiga no la naturaleza humana sino las experiencias humanas. Su investigación ontológica está orientada fenomenológicamente. Consiste en identificar capacidades humanas básicas, así como características fundamentales del mundo, explorando su interacción en las experiencias humanas básicas y articulando las estructuras de estas experiencias [...] Arendt comparte el compromiso de Husserl en lo que él llamó ‘realismo genuino’ o ‘empirismo radical’. Para ella, como para él, la filosofía puede convertirse en una investigación ‘rigurosa’ solo si examina la experiencia con ojos ‘frescos’ y sin presuposiciones. Mientras Husserl recomendó la epoché como un dispositivo metodológico necesario, Arendt se vuelca hacia la historia. En su visión, las formas de experiencia pueden ser estudiadas de mejor manera cuando las interpretaciones establecidas sobre ellas no se han desarrollado todavía o cuando han perdido toda credibilidad” (1981: pp. 66-69).

Dos características importantes resaltan en la explicación del autor alemán. En primer lugar, se tiene la afirmación de que las distinciones arendtianas tienen un carácter conceptual que permite delinear formalmente los principios esenciales que diferencian el sentido de las actividades humanas entre sí. Dicho sentido debe comprenderse como la “lógica” a través de la cual se produce o reproduce la ejecución de la actividad en cuestión. Una visión parecida en este punto ha sido expuesta por Birulés, quien refiere que las tres categorías planteadas en *CH* “constituyen un conjunto de abstracciones, distintas entre sí, de las actividades humanas en el mundo, cada una con su propia lógica de explicación y con una dinámica distinta de cambio y de persistencia en el tiempo” (2007: p. 79).

La segunda característica importante en la cita de Sigwart es la aclaración de que las actividades delineadas por Arendt no aparecen virtualmente nunca en su forma “típica-ideal” pura. Esto supone que, a pesar de contener una caracterización de los aspectos esenciales y distintos de las actividades humanas, estas categorías son definidas con miras al desarrollo de una hermenéutica compleja de la realidad. En dicha realidad, los fenómenos se despliegan de un modo simultáneo y, en general, profundamente interconectado. En tal sentido, como André de Macedo Duarte establece, “las distinciones conceptuales propuestas por Arendt deben ser consideradas bajo la presuposición de que aquello que ahí se distingue se mantiene en una relación intrínseca con aquello de lo que se distingue, jamás existiendo en cuanto entidad independiente o aislada de su otro” (en Estrada y Muñoz, 2015: p. 51). Es importante comprender que, si bien la vida del hombre puede desplegarse en un determinado momento bajo el predominio paradigmático de la labor, el trabajo o la acción, cualquiera de estas actividades se realiza siempre dentro del marco de una existencia condicionada integralmente por la vida, el mundo y los otros.

Volviendo al tema de este ensayo, debe notarse que las complejas relaciones, equilibrios y desequilibrios que se establecen entre las tres actividades humanas fundamentales serán precisamente el núcleo principal de análisis sobre el que se sostenga la crítica arendtiana a la modernidad. En este sentido, uno de los textos que de mejor forma ha explicado la lectura arendtiana de la transformación moderna de la jerarquía interna de la *vita activa* es el prólogo de Paul Ricoeur a la segunda edición francesa de *CH*. El pensador francés planteará ahí una comprensión de las categorías labor, trabajo y acción desde el punto de vista de sus “rasgos temporales” (*traits temporels*).

En relación con la labor, Ricoeur dirá que “la ausencia de duración es, desde luego, característica del nivel del *animal laborans*” (1991: p. 55). Esto sería así porque “el carácter *consumible* de los productos de la labor es lo que constituye su naturaleza precedera [...] Consumir es agotar. La labor, en consecuencia, subraya y

refuerza el carácter devorador de *la vida misma*¹⁹ (p. 56). Por ello, en sintonía con las tendencias cíclicas de todo lo natural, la pura actividad laboral reviste la experiencia humana de un sentido de “futilidad” correlativo al flujo y renovación constante de las necesidades y los procesos vitales en cuyo giro “nada dura”.

Por otro lado, los productos del trabajo tendrían en la duración su rasgo temporal esencial: “Esta capacidad [de durar], caracteriza la esencia del artificio humano, es decir, de los objetos destinados al uso más que al consumo” (Ricoeur, 1991: p. 56). Los productos del trabajo, al formar un “conjunto de objetos durables que resisten la erosión del tiempo” (p. 56), constituyen la base material del mundo de los hombres (esto es, la mundanidad) y lo definen como una instancia opuesta al eterno movimiento de lo natural. La estabilidad material de esta “morada humana” proporciona, además, la base mínima desde la que cualquier actividad política —que hace del *mundo-entre* objeto de discurso y de actuación²⁰— puede establecerse como realidad plural.

En tercer lugar, Ricoeur apuntará que el carácter temporal de la acción política (que, para Arendt, existe solo en la medida en que las personas permanecen juntas actuando concertadamente en un espacio institucionalizado)²¹ sería la “fragilidad” (1991: p. 60). Es claro que, por sí mismos, las palabras y los actos humanos no perviven más allá del momento de su enunciación o realización. Por ello, la acción sólo puede adquirir su significación más propia y “permanecer” en el tiempo en la medida en que el espacio político (cuya condición necesaria pero no suficiente es la durabilidad material del mundo) sea una realidad objetiva y activa que trascienda la duración de la vida de sus miembros.

El retrato de Ricoeur tiene la ventaja de recrear, desde la perspectiva de la temporalidad, el modo en que cada una de las actividades de la *vita activa* define una dimensión importante del sentido de la existencia humana. Así, la recurrencia compulsiva de las necesidades y esfuerzos requeridos para el sostenimiento de la *vida biológica* se enmarcaría en el carácter instrumental y durable del mundo producido por el trabajo y, de forma parecida, el mundo material adquiriría un *significado* que trascienda su pura materialidad a partir de la vivencia pública de una comunidad histórica. Como expresa Arendt, “del mismo modo en que los implementos y herramientas que el *homo faber* usa para erigir un mundo se convierten para el *animal laborans* en el mundo mismo, así la significación (*meaningfulness*) de este mundo, que en realidad está más allá de la comprensión del *homo faber*, se convierte para él en el paradójico ‘fin en sí mismo’” (1998: p. 155). Es justamente en la dimensión de este “significado” en el que la vida humana

¹⁹ Las cursivas son propias.

²⁰ Arendt, 1998: pp. 182-183.

²¹ Arendt, 1998: pp. 199-201.

trasciende su esquema biológico y se constituye en *bíos* más que en *zoé*.

El ejercicio fenomenológico arendtiano de aclaración de la experiencia activa del hombre parece tener un *point de départ* en el intento de la autora por comprender el evento totalitario como una cristalización particular de ciertos elementos de la época moderna. Arendt no evalúa las diferentes dimensiones de la condición humana “en el vacío”, sino frente al hecho de que, en algún punto del siglo XX, los ideales del totalitarismo soñaron con la transformación radical de dicha condición. En este sentido, es entendible que la investigación que realice la pensadora sobre las ideas de Marx inmediatamente después de *OT* concluya estableciendo las condiciones para el despliegue de una crítica general de las principales tendencias de la época moderna.

La modernidad, en la visión de Arendt, se caracterizaría, entre otras cosas, por un quiebre radical del “balance” entre las actividades humanas fundamentales. El vector principal que, según la autora, marcará el avance de esta descompensación en el ámbito de la *vita activa* es el denominado “crecimiento innatural de lo natural” (Arendt, 1998: p. 47). Como indica Macedo Duarte, con esta fórmula la pensadora alemana se refiere a diversos fenómenos interrelacionados y desarrollados en la edad moderna entre los que cabría destacar:

...la ampliación histórica del ámbito de las así llamadas necesidades vitales o naturales humanas, como laborar, reproducirse y consumir, hasta el punto de que la vida misma [...] se vio por primera vez glorificada y convertida en bien y asunto político supremo; la elevación de la actividad de la labor al estatuto de principal actividad humana; la reducción del hombre a la figura del *animal laborans*, un ser vivo que, antes que todo, labora y consume; la exigencia de una continua producción de bienes de consumo inmediato y en abundancia [...]; y, por fin, *la transformación de la política en una instancia de gestión y promoción administrativa de la felicidad y de los intereses vitales del animal laborans*²² (2004: p. 100).

Dada la profunda interconexión con la que las actividades fundamentales despliegan no sólo las diferentes dimensiones de la experiencia humana sino también la organización de la vida colectiva, el crecimiento ingente de la actividad laboral y la correlativa transformación de las otras actividades a imagen de la labor tiene al menos dos consecuencias decisivas. La primera es rodear el conjunto de la actividad social de una temporalidad cíclica, convirtiendo el acto productivo (del trabajo) en la fase siempre recurrente de un proceso cuyo único fin es la reproducción ampliada del proceso mismo y cuya contracara elemental es el consumo masivo. Esto hace que el carácter instrumental del trabajo quede

²² Las cursivas son propias.

subsumido en una circularidad en cuyo seno no tiene sentido ni la categoría medios-fines ni la durabilidad de los productos cuya nueva característica es renovarse constantemente para alimentar la “circulación” en el sistema social. Por otro lado, el sentido de la acción política, cuyo núcleo era el ejercicio e intercambio libre de actos y palabras significativas en una estructura legal queda desvalorizado y transformado en una instancia accesoria a la administración regular y normalizada de las tareas laborales a nivel colectivo.

La segunda consecuencia es la transformación radical de las diferentes “esferas” o espacios de la vida colectiva. Cabe recordar que Arendt considera que cada actividad humana sustenta formas de organización distintas, lo que se traduce, a su vez, en la diferenciación de los ámbitos que contienen su despliegue. Así, la “esencia” de las esferas *pública* y *privada* estaría determinada por el tipo de actividades que cobijan y a las cuales brindan condiciones de existencia. Una transformación radical en el balance de las actividades humanas conlleva, por ende, una reconversión de los diferentes “espacios” que constituyen la vida colectiva.

La autora alemana remarcará que, históricamente, los ámbitos de tipo privado (como el *oikos* griego) habían sido el lugar de desarrollo de la actividad laboral (inherente a la vida biológica), mientras los ámbitos públicos (como la *polis*) constituían el escenario de la acción política (inherente a la vida “signficativa”). La necesidad y la libertad eran, respectivamente, las “lógicas” centrales de “lo privado” y “lo público”. El trabajo (*poiesis*), por otro lado, sería una suerte de actividad intermedia, desarrollada en cierto aislamiento, pero condicionada y definida por el mundo público del que sus productos pasarán a formar parte en su utilización²³ (cfr. 1998: p. 38).

A partir del auge del capitalismo, la liberación de la actividad laboral y su ampliación sistemática empezarán a definir progresivamente el contenido y la forma del espacio colectivo teniendo como consecuencia directa la sustitución de la esfera pública por un gigantesco ámbito administrativo. Es para este nuevo “marco ampliado” surgido de las transformaciones modernas que Arendt reservará el nombre de “sociedad”:

La emergencia de la sociedad —el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos— desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no solo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del

²³ Este es el carácter de “comunicabilidad” del “*eidos*” que define al trabajo (*poiesis*) (cfr. Arendt, 1998: p. 173). Por otra parte, el mundo no es, para Arendt, solo el espacio de la política, sino igualmente de la cultura, donde el *eidos* es también determinante. Puede revisarse, en este sentido, el ensayo “La crisis de la cultura: su significado político y social” en (Arendt, 1996: pp. 209-238).

individuo y del ciudadano (Arendt, 1998: p. 38).

La autora alemana indicará que este “auge” moderno de “lo social” supuso el desarrollo de un “reino curiosamente híbrido donde el interés privado asume un significado público” (Arendt, 1998: p. 35). De esta forma, Arendt pone en evidencia la consumación de dos rasgos centrales de la modernidad ligados a su vez a dos eventos históricos específicos revisados en el estudio sobre Marx: la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. La primera inició el proceso de emancipación de la clase trabajadora, abriendo la arena política, como nunca en la historia, a todos los grupos de la sociedad. La segunda, por otro lado, “con su ilimitada demanda de pura fuerza de labor” consagró una idea del hombre como *animal laborans* (cfr. Arendt, 2007b: pp. 9-10; 31), reduciendo el contenido de la política al sostenimiento organizado de la vida biológica y restando fundamento a cualquier experiencia de construcción compartida del significado.

Es, de tal modo, en línea con esta lectura histórica general del periodo moderno que puede entenderse la noción de “biopolítica” derivable del pensamiento de Arendt. En el marco de su visión acerca del “crecimiento innatural de lo natural” se hace patente la existencia de una tendencia en la modernidad hacia desplazamiento progresivo de la “vida significativa” (*bíos*) como elemento esencial de la política y la reducción de esta última actividad humana a la pura administración de la vida biológica (*zoé*)²⁴. La identificación de esta estructura fundamental de nuestra época, además, tiene un número importante de coincidencias con aquel retrato de la biopolítica moderna desarrollado por Foucault. En este sentido, la reducción del concepto global de la vida a su dimensión biológica, la tecnocratización de la política y la identificación de una nueva temporalidad procesual han sido subrayados como elementos comunes a la visión tanto de Arendt como del pensador francés por Braun (2007). En todo caso, queda claro que un estudio del trabajo de la autora de *CH* desde la perspectiva del concepto de biopolítica permite reconocer ciertas comprensiones fundamentales de la modernidad que ligan la reflexión arendtiana a las teorías de algunos de los autores contemporáneos más importantes²⁵.

²⁴ Esto supondría, evidentemente, hablar de una zoo-política en lugar de una bio-política, pero la utilización de tales neologismos podría plantear más problemas de los que resuelve e impedir el diálogo con otros autores contemporáneos que resultará muy productivo para la interpretación de la actualidad del pensamiento arendtiano.

²⁵ No solo Foucault sino también otros autores “biopolíticos” como Roberto Esposito o Giorgio Agamben pueden ser puestos en relación con el trabajo de Arendt a partir de la identificación de esta línea común de inspección de la modernidad.

4. A manera de conclusión

Arendt piensa las facetas biológica y “significativa” (o “narrativa”) de la vida humana como dos dimensiones que solo pueden mantener su pleno sentido en la medida en que se dispongan equilibradamente en la experiencia humana. Todo rasgo individual de la experiencia, sin embargo, depende a la par de las formas de colectivización de las que hace parte. Cuando todas las actividades significativas de una sociedad se reducen a ser ampliaciones más o menos sofisticadas de la tendencia laborante o consumista (es decir, cuando se interpretan solo como formas de un “ganarse la vida” o de un “descansar del trabajo”) la misma significatividad humana queda sujeta a una temporalidad cíclica que le resta sentido. De tal modo, el sobrecrecimiento de una de las dimensiones de la “vida” en virtud de su entretejimiento con la ampliación moderna de la economía, habría hecho que, progresivamente, la dinámica labor-consumo se fagocite las otras dimensiones de la vida que completaban el sentido integral de la experiencia humana.

Dentro de tal lectura, la tendencia “biopolítica” del periodo moderno lograría, en última instancia, el vaciamiento de la política de todo sentido que trascienda la mera administración y reproducción tecnificada de la vida colectiva. En un escenario como este, los aspectos de intercambio “narrativo” dentro de los cuales se constituye el significado compartido del mundo empiezan a “atrofiarse” ante su marginación sistémica y constante de las prácticas centrales de la sociedad. Sin duda, uno puede encontrar esta lectura arendtiana como especialmente radical en su anti-modernidad. Sin embargo, parece posible tener una visión más mesurada de ella pensando sus “conclusiones” en términos de “tendencias” centrales del periodo moderno que, al margen de su fuerza, coexisten con otros posibles movimientos y complejidades propias de nuestro tiempo.

En cualquier caso, parece ser importante en una época marcada por el problema de la pandemia abrir la posibilidad de repensar otra vez las formas naturalizadas en las que se concibe contemporáneamente la relación entre la vida física (individual y colectiva) y las estrategias, formas y discursos del poder político. Intentar un ejercicio de este tipo a través de algunas de las categorías centrales del pensamiento de Arendt ha sido el objetivo central que ha guiado la elaboración de este trabajo.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (1962). *The Origins of Totalitarianism*. Second Edition. New York. Meridian Books.
- Arendt, Hannah (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona. Ediciones Península.
- Arendt, Hannah (1998). *The Human Condition*. Chicago. University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (2007). *The Jewish Writings*. New York. Schocken Books.
- Arendt, Hannah (2007b). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidente*. Madrid. Ediciones Encuentro.
- Baehr, Peter (Editor) (2000). *The Portable Hannah Arendt*. New York. Penguin Books.
- Bazzicalupo, Laura (2010). *Biopolítica. Un mapa conceptual*. España. Editorial Melusina.
- Benhabib, Seyla (2018). *Exile, Statelessness, and Migration. Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin*. New Jersey. Princeton University Press.
- Birulés, Fina (2007). *Unaherencia sin testamento: Hannah Arendt*. España. Herder.
- Blencowe, Claire (2010). Foucault's and Arendt's 'insider view' of biopolitics: a critique of Agamben *History of the Human Sciences*, 23(5). Pp.113-130.
- Braun, Kathrin (2007). Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault en *Time & Society*, 16(1). Pp. 5-23.
- Canovan, Margaret (1992). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. New York. Cambridge University Press.
- Di Pego, Anabella (2010). Biopolítica y totalitarismo en Hannah Arendt, En Vestfrid, P. y Echeverría, M. P. (comps.). *Tridecaedro. Jóvenes investigadores en Ciencias Sociales de la UNLP* [en línea] (pp. 62-74). La Plata: EDULP.
- Recuperado de:
http://www.sedici.unlp.edu.ar/search/request.php?id_document=ARG-UNLP

Lib-0000000023&request=request

- Di Pego, Anabella (2015). La modernidad en cuestión. *Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. La Plata. Editorial de la Universidad Nacional de La Plata.
- Estrada, Marco y Muñoz, María Teresa (2015). Revolución y violencia en los escritos de Hannah Arendt. *Reflexiones críticas*. Mexico, D.F. El colegio de Mexico.
- Habermas, Jürgen (1975). Perfiles filosófico-políticos. Madrid. Taurus Ediciones.
- Jay, Martín (2000). El existencialismo político de Hannah Arendt, en F. Birulés (comp.), *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 147-177.
- Macedo, Duarte Andre de (2004). Biopolítica y diseminación de la violencia. *Hannah Arendt y la crítica del presente en Pasajes: revista de pensamiento contemporáneo*. Núm. 13. Pp. 97-105.
- Parekh, Bhikhu (1979) Hannah Arendt's Critique of Marx, en M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York, Saint Martin's Press. Pp. 67-100.
- Parekh, Bhikhu (1981). *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. London. The Macmillan Press LTD.
- Ricoeur, Paul (1991). "Préface à la condition de l'homme modern" (1983), en *Lectures 1. Autour du politique*, Paris: Éditions du Seuil, Points Essais.
- Sigwart, Hans-Jörg (2016). *The Wandering Thought of Hannah Arendt*. London. Palgrave Macmillan.
- Schutting, W.A. (1962), Marx and Hannah Arendt's The Human Condition, en *Ethics*, Vol. 73, No. 1 (Oct.), pp. 47-55.
- Vatter, Miguel (2016). Natalità and Biopolitics in Hannah Arendt en *Revista de Ciencia Política*, Vol. 26, núm. 2. Pp. 137-159.
- Young-bruehl, Elisabeth (1993). *Hannah Arendt*. España. Edicions Alfons el Magnànim.

El enigma del Eterno Retorno

La experiencia *numinosa* en “Así habló Zarathustra”

P. A. F. Jiménez

“El tiempo es lo que impide que la luz nos alcance. No hay mayor obstáculo para llegar a Dios que el tiempo”.
(Eckhart en Huxley 1949: 269)

RESUMEN: En la presente investigación aplicaremos la fenomenología de la religión de Rudolf Otto al caso del Eterno Retorno (ER) en *Así habló Zarathustra* (AHZ) de Friedrich Nietzsche. Para tal efecto, primero revisaremos las interpretaciones más relevantes sobre el ER (1, 2, 3). Analizaremos si plantean y/o resuelven el enigma principal del ER, presentado por Zarathustra en *De la visión y el enigma* (Z III, 2). Descubriremos 3 interpretaciones dominantes: cosmológica, ética y psicológica. Sólo entonces comenzaremos la fenomenología del ER, descubriendo dentro de la narrativa de AHZ su significado. Nuestra indagación reconoce dos elementos principales del acertijo planteado por Nietzsche: el *quién* (4.1), y el *qué* (4.2) del enigma. Finalmente teorizamos sobre los dos tipos de experiencia *numinosa* en AHZ: medianoche y el mediodía. De esta forma concluimos que el ER lunar (5.1) y solar (5.2) entretejen una secuencia de saltos temporales realizados por Zarathustra. Para tal efecto, la narrativa usa espejos y máscaras.

Comenzaremos revisando 3 perspectivas sobre el “Eterno Retorno” (ER). Las dividimos en: cosmológica, ética y psicológica. La primera desemboca en una metafísica inmanente del devenir, el azar y la pluralidad; la segunda, toma al ER como un imperativo existencial que abre campo al superhombre; y la tercera, relaciona el ER con el estado mental de Nietzsche, tomando su pensamiento como un síntoma de su colapso psicológico posterior. El lector familiarizado con estas aproximaciones puede comenzar nuestro artículo desde el punto 4, la fenomenología *numinosa* del ER. Friedrich Nietzsche (1985) considera al pensamiento del ER como la concepción fundamental de *Así habló Zarathustra* (p. 93). Sin embargo, para poner de manifiesto la importancia del aspecto irracional de lo sagrado, hace falta descartar toda interpretación que no tome en serio el enigma planteado por Zarathustra en *De la visión y el enigma* (Z III, 2). En cambio, nosotros recurrimos a las pistas que deja la narrativa para resolver el enigma, a través de las vivencias oníricas y extáticas de Zarathustra en su peregrinaje. Luego del punto 3, corroboraremos la queja de Nietzsche en *Ecce Homo*: “dudo que alguien viera siquiera aquí (...) enigmas” (p. 105). Pues el ER, como la naturaleza de las cosas, según Heráclito, acostumbra a ocultarse (DK 123).

1. Eterno retorno como ciclo cósmico

Martin Heidegger (2000), en sus volúmenes sobre Nietzsche, toma al ER como una metafísica indisoluble de la voluntad de poder. Se refiere a ella como una “doctrina” (p. 222), pero admite que, en *Así habló Zarathustra* (AHZ), se comunica de manera simbólica: con poesía, imágenes y parábolas. Donde nos separamos de Heidegger es en su consideración de que el ER sólo puede interpretarse desde la totalidad de la metafísica de Nietzsche (p. 236). De ahí que Heidegger traiga a colación constantemente al superhombre o la voluntad de poder para dar sentido al ER. Como nosotros, vislumbra al ER en *De la visión y el enigma* (Z III, 2), pero evade la tarea de resolverlo. Afirma que nadie tiene el derecho de leer verdaderamente el libro mientras no se transforme a sí mismo (p. 237). Heidegger, admite que Zarathustra mismo se hace llamar “adivinator de enigmas” (p. 239). Y declara: “un enigma revela lo que oculta y contiene cuando se lo adivina” (p. 238). ¿Pero Heidegger lo adivina?

Entrevemos la experiencia *numinosa* en la interpretación de Heidegger (2000) cuando señala que Zarathustra esperó a que los marineros con los que abordó el barco estuvieran en condiciones de ser buenos oyentes. Mar adentro el miedo cobra vida. Este *tremor* de Otto (Jiménez 2020: 13), de cierto modo señalado por Heidegger, calza con el enigma presentado por la visión de Zarathustra: un pastor

solitario con una serpiente negra en la garganta. No obstante, Heidegger no interpreta que el enigma esté dirigido, con esta imagen, a los hombres superiores, al lector, sino al enano-topo de Z III, 2.1. Y como el enano-topo abandona a Zarathustra en su momento de la visión, Heidegger considera que el enigma se plantea antes. Por eso intenta resolverlo mediante artilugios filosóficos que el enano-topo no puede saber; sólo Zarathustra conoce el enigma¹. De ahí que el verdadero enigma, la visión que da propósito al capítulo, simplemente es tomada como una escena lúgubre y sombría que deja el enano-topo al desaparecer (p. 244). No considera que la desaparición del enano-topo sea parte del enigma. La verdadera visión de Zarathustra –que, en realidad, plantea el enigma– queda reducida a un epifenómeno: una escena de mal gusto provocada por el enano-topo. Heidegger admite que hay una conexión íntima entre esta escena del pastor atragantado con la serpiente negra y el ER, pero no dice cuál es. En vez, al referirse a esta última escena de Z III, 2, confiesa: “difíciles de pensar resultan este suceso y esta imagen” (p. 244). Aunque aborda *El convaleciente* (Z III, 13), no establece relación alguna con Z III, 2². Y sin ésta, sospechamos, Heidegger no pudo plantear el enigma³.

Pierre Klossowski (1972), en *Nietzsche y el círculo vicioso*, sostiene que el ER parte de la experiencia, del *Stimmung*, luego se abre paso como pensamiento. Se presenta de manera brusca, como una revelación. Como Otto, distingue de la experiencia el contenido revelado y su enseñanza en cuanto doctrina ética (p. 91). Más aún: enfatiza que Nietzsche consideró al ER como supremo sentimiento, no pensamiento (p. 94). La fuerza reveladora del éxtasis⁴, antes de su simbolización, fue vivida por Nietzsche en Sils-María. El dios que se revela a través de la voz profética de Zarathustra es la vida misma, o Dionisio (Hatab 2005: 104). Si bien Klossowski toma la voz de Zarathustra como profética –aunque no judeo-cristiana–, ignora lo

¹ Para nosotros, Zarathustra mismo está inmerso en el enigma. Sus experiencias, más aún las numinosas, plantean el enigma al lector, pero sólo Nietzsche lo conoce a cabalidad.

² Esta relación será detallada en el punto 4.1

³ En referencia a El convaleciente, Heidegger llega a decir que el color rojo simboliza la voluntad de poder, y el amarillo, el ER. A la vez, justifica al pensamiento abismal como todo lo contrario a un jardín, entendido como refugio del ente (2000: 250). En definitiva, Heidegger no considera a El convaleciente como parte del enigma. Simplemente ve al enano-topo como un portavoz de la misma doctrina (p. 252), aunque acusado de ligereza (p. 253). Acusación de la que se libran los animales de Zarathustra (en esto diferimos). Heidegger vuelve sobre las palabras de Zarathustra sobre el portón en De la visión y el enigma como si estas contuvieran o resolvieran el enigma. La respuesta del enano-topo sería la solución falsa por ser demasiado simplista. De ahí en adelante Heidegger intenta soluciones filosóficas de su cuño: separar el instante de la fugacidad, o contradecir a Zarathustra indicando que las eternidades no “chocan” realmente (pp. 255 – 6). Tras estos dos capítulos a propósito del ER, Heidegger abandona AHZ para atender Más allá del bien y del mal.

⁴ El ER es una «filosofía del éxtasis» más que una revelación (Marsden 2002). El éxtasis se corresponde con la experiencia numinosa del ER. Lo revelador, en cambio, se relaciona con el enigma, que ya es parte de su simbolización.

que ésta profetiza concretamente⁵ (p. 105). No relaciona el vaticinio oracular con el enigma. No obstante, sus observaciones en cuanto al *Stimmung* del ER que refiere Klossowski se ha recuperado en la noción de lo *numinoso* de Otto⁶ (2005: 21).

Más allá del *Stimmung*, Klossowski anticipa nuestra interpretación al sostener que el ER transforma a Zarathustra. Desde Otto, sabemos que lo *numinoso* no deja indiferente al sujeto. En referencia a la versión judeo-cristiana de la experiencia, Otto (2009) afirma que Dios, al revelarse, transforma y vuelve pleno a la persona que lo conoce (p. 66). Este sujeto elegido deja de ser él mismo, queda divinizado (p. 103). Si el pensamiento del ER impera en ti, razona Klossowski (1972), “te convertiría en otra persona” (p. 102). Luego tropieza con la tautología que supone que el Yo venidero de Zarathustra sea idéntico a sí mismo⁷. Sin embargo –piensa– la paradoja se resuelve de la siguiente manera: al querer volver, el Yo cambia, se vuelve otro (p. 104). Esta interpretación roza con el *imperativo categórico* de Immanuel Kant, como veremos en el punto 2. En vez de buscar el alma gemela de Zarathustra, dentro de su propio universo, Klossowski aboga por una supuesta alteridad múltiple⁸ (p. 104), que no es más que una versión renovada de la *metempsicosis* (p. 106). A diferencia de las religiones iniciáticas de oriente y la gnóstica cristiana, el alma inmortal, según Klossowski, no mantendría su identidad a través de las reencarnaciones. El sujeto pasa de una identidad fortuita a otra. Así, el ER sería una “teoría del caos fortuito” (p. 105). Reúne azar y fatalismo en el mismo círculo. El autor, sin embargo, no plantea el enigma de Zarathustra.

Para Gilles Deleuze (2000), en *Nietzsche*, el ER es el ser del devenir. Pues, para Nietzsche, “decir que todo retorna es aproximar al máximo el mundo del devenir y del ser” (p. 71). Para que el devenir sea eterno presente no puede tener comienzo ni final (p. 70). Su interpretación no parte del enigma como tal, pero sí del capítulo Z III, 2. El problema del ER es el paso del tiempo, el instante⁹ (p. 72). A diferencia de las visiones cíclicas del tiempo comunes, Nietzsche habría abogado por la diferencia y la repetición en su concepción del devenir, es decir, por la multiplicidad de los ciclos. Esta metafísica inmanente o cosmogonía pluralista se completa con el concepto de voluntad de poder, que es su fuerza interior (p. 73). No obstante, Deleuze entrevé un componente ético en el ER, parecido a la transformación que Klossowski propuso.

⁵ Para Klossowski, “no existe nada [en la obra posterior de Nietzsche] que no esté inscrito en este libro profético” (1972: 148).

⁶ En el punto 5 veremos que las experiencias numinosas de Zarathustra tienen su propio *Stimmung*, porque son distintas “tonalidades del alma” (Klossowski 1972: 95).

⁷ En el punto 4.1 veremos que este ‘sí mismo’ del ER se relaciona con que Zarathustra mismo realiza saltos temporales en la narrativa, jugando con la profecía y su cumplimiento.

⁸ “(...) el individuo vuelve a vivir en una serie de individualidades diferentes” (Klossowski 1972: 95).

⁹ En el punto 5.2 exploramos la importancia del silencio y el instante en la experiencia del ER.

Deleuze (2000) interpreta al ER como una regla práctica –no imperativa, como Kant– para la voluntad. Se basa, someramente, como Heidegger, en el capítulo Z III, 13. Para Deleuze, situarse en el ER totaliza el ‘querer’ del momento en el tiempo. Lo vuelve eterno. Así, mediante esta selección del ‘querer’, incluso la voluntad nihilista y debilitada puede redimirse; autodestruirse, hundirse en su ocaso (pp. 100 – 2). Ese es el poder transformador del ER: volver afirmativa la voluntad que niega la vida. Esta metamorfosis convierte a la experiencia del ER una cuestión de selección; sólo retorna lo que se afirma (p. 264). El ER, en el plano simbólico, sería doble. Deleuze asocia al águila al tiempo cósmico; y a la serpiente, al destino individual inserto en el devenir (p. 260). De esa forma, en términos de Otto, Deleuze completa el proceso de *racionalización* (metafísica inmanente) y *moralización* (ER como selección ética) de la experiencia *numinosa* representada en AHZ. Tampoco plantea el enigma.

Eugen Fink (2000), en *La filosofía de Nietzsche*, informa algo crucial sobre AHZ: la jerarquía de sus ideas (p. 98):

Del superhombre Zarathustra habla a *todos*; de la muerte de Dios y de la voluntad de poder, a *pocos*, y del eterno retorno de lo mismo no habla, propiamente, más que a *sí mismo*.

Fink (2000), como Deleuze, apunta al poder transformador del pensamiento más profundo de Zarathustra. El relato de Zarathustra a sus marineros en Z III, 2 sería un ascenso hacia el superhombre (de voluntad creadora). El enano-topo representa el tiempo infinito, la fatalidad, frente a la que todo sentido es un sinsentido; pero Zarathustra le contrapone su valor para vencerlo (pp. 101 – 2). Para Fink, el papel del enano-topo –en cuanto espíritu de la pesadez– es abolir la voluntad, consumir la propia energía (p. 102). Paradójicamente, Fink dice que Zarathustra contradice al enano-topo (p. 103), pero, según él, Nietzsche interpreta el ER como destino también. Es decir, como si todo lo posible, pasado y futuro, ya hubiese ocurrido y ya se estuviese repitiendo. En pocas palabras, Fink afirma la máxima del enano-topo, pero en boca de Zarathustra. Asegura que son doctrinas diferentes, pero luego admite que Zarathustra mismo cae en la forma de entender el tiempo como anillo del enano-topo (pp. 103 – 4). En resumen, para Fink, el acto liberador es cortar el círculo, morder la serpiente. De esa forma el pastor se transforma en iluminado (p. 105). Esta interpretación, posiblemente, proviene de *Más allá del bien y del mal* (MBM, 140): “Consejo en forma de adivinanza: ¡Si quieres estar seguro de que la cadena aguante, muérdela primero!” (Nietzsche 2018b: 457).

Para Fink (2000), el ER tiene dos rostros: con vistas al pasado o al futuro. Sabemos que la voluntad sólo puede querer hacia adelante, porque el futuro está abierto; el pasado, no. Ahora bien, el ER visto desde el pasado, donde todo está fijo, puede resumirse en las palabras bíblicas: “no hay nada nuevo bajo el sol” (p. 106). El ER, visto desde el futuro, produce más bien un pensamiento ético: “tal como nos decidamos ahora, nos decidiremos eternamente en el futuro” (p. 106). El instante se

vuelve trascendente; el momento, el centro de gravedad de la eternidad (p. 106). El ER puede interpretarse como un ciclo cerrado o abierto, según el caso. Aunque considera que Nietzsche sólo trata temáticamente el ER en Z III, 2 y 13, Fink completa su interpretación con el capítulo *Antes de la salida del sol* (p. 110). Concluye que tiempo y eternidad no están contrapuestos (p. 107). La eternidad no está después del tiempo (o después de la muerte), sino en él (p. 122). Es inmanente. Entonces: “La repetición no surge en el tiempo, *es el tiempo*” (p. 117). Aunque la interpretación de Fink sea filosóficamente plausible, en *strictu sensu*, no plantea el enigma, aunque admite que, conforme Nietzsche desarrolla su pensamiento en AHZ, éste se vuelve más paradójico e impenetrable (p. 119). Así justifica la ausencia del enigma en su interpretación.

Walter Kaufmann (2013), en *Nietzsche. Philosopher, psychologist, antichrist*, aboga por interpretar el ER indisociablemente del superhombre (p. 321). Como experiencia del tiempo, se trataría de una ‘supra-historia’ (como en la *Segunda intempestiva*), no una repetición histórica en el tiempo lineal. Así, tanto la noción del ‘supra-hombre’¹⁰ como del ER, sugieren el valor infinito del individuo y el instante (p. 319). A diferencia de Fink o Deleuze, Kaufmann presta atención a *La canción del noctámbulo* (Z IV, 19) en AHZ. Extrae su mensaje principal: el placer que quiere profunda eternidad, a pesar del dolor, constituye la fe del ‘supra-hombre’ (p. 320). Es la máxima exaltación del ‘momento’¹¹ (p. 321). Aunque coincidamos en la importancia del ‘instante’ para el ER (punto 5.2), rechazamos que el capítulo del noctámbulo se dirija al ‘supra-hombre’ o que tenga lecciones para éste. De hecho, Zarathustra explícitamente dice a los ‘hombres superiores’ que abran los oídos (Nietzsche 2016: 499). Desde luego, los ‘hombres superiores’ no son aún ‘supra-hombres’. De hecho, si son la antesala espiritual de éste, ¿en qué se diferencian de los ‘últimos hombres’ del prólogo de Zarathustra?

Kaufmann rechaza la visión del ER como «imperativo categórico». Primero, porque Kant no hubiese apelado a nuestra disposición psicológica de querer repetir la vida propia de acuerdo a nuestro placer. Más bien, elevando el «imperativo categórico» a una dimensión universal, él confiaba que nosotros mismos podamos juzgar si una máxima moral debería ser o no adoptada por el otro. El criterio es racional, no emocional (2013: 322). Saliéndose de AHZ, Kaufmann considera que el ER trata no sólo de abrazar el destino, sino de amarlo. Se trata de «*amor fati*» (p. 324). No lo revisaremos puesto que está más relacionado con MBM que con AHZ. Tampoco abordaremos las disquisiciones de Kaufmann sobre el carácter científico del ER, ya que se desarrolla en la obra posterior de Nietzsche; sale del ámbito fenomenológico de este artículo. Coincidimos en que el ER es menos una idea que una experiencia (p. 323). También rechazamos la interpretación ética del ER (punto 4) y afirmamos el valor del instante (punto 5.2).

¹⁰ En vez de ‘super-hombre’, Kaufmann traduce «*Übermensch*» como ‘overman’, es decir, ‘supra-hombre’: más allá del hombre, no una suerte de hombre mejorado o evolucionado.

¹¹ En los mismos pasajes, señala Kaufmann: el ER es la antítesis del progreso y fe en el más allá, y todo aquello que desprecie el individuo, el momento y lo finito.

Friedrich G. Jünger (2016), en su obra *Nietzsche*, coincide con Kaufmann en que el ER no es un escombros filosófico. Aduce que su aceptación es dolorosa, pero eso no prueba su falsedad (pp. 150 – 1). De hecho, tomada como la inmanencia del devenir, el retorno de lo mismo está presente en los ciclos de la vida –de plantas, animales y hombres–, incluso en el planeta y las estrellas. “Toda periodicidad, todo ritmo, todo metro presupone ese retorno” (p. 152). El ER, coincide con Klossowski, se le presentó a Nietzsche como una iluminación; dio sentido y coherencia a la totalidad de su pensamiento (p. 154). Como incontenible avalancha eterna del devenir, el ER es afirmador de la voluntad, a diferencia de la *metempsychosis*, donde el *karma* denota su carácter negador (pp. 153 y 156). En el ER no hay transmigración de almas, ni premio o castigo cósmico (p. 157). A la vez, el devenir (*perpetuum mobile*) debe retornar para no carecer de límites, aunque no tenga principio ni fin (pp. 159 – 160). El pensamiento del ER es consecuencia lógica tanto de la voluntad de poder como de la transvaloración de los valores. Consiste en olvidar toda teleología, tanto inmanente como trascendente (pp. 158 – 9). Jünger concluye que no hay diferencia entre ‘volver a existir’ y ‘haber existido siempre’; que devenir y retorno son lo mismo (pp. 166 – 7). Aunque afirma que el ER se repite con la exactitud de un reloj de arena –sin relojero–, más adelante afirma su multiplicidad y mutabilidad (p. 171). Jünger no menciona el enigma.

2. Eterno retorno como imperativo existencial

Karl Jaspers (1979), en su obra *Nietzsche*, coincide con Kaufmann al decir que el ER no es una reflexión intelectual, sino el producto de una experiencia del «Ser», que recibió un significado metafísico decisivo del mismo pensamiento que le dio lugar (p. 357). Más aún, se refiere al tópico como la “mística del eterno retorno” (p. 249), que se expresa con paradojas (p. 123). Para entenderla, es necesario tomar en cuenta todos los pensamientos de Nietzsche sobre el ER (p. 353). De esa observación concluye que la vida, propiamente, cree en el *Ser*; si creyera en el devenir, perecería. Es por ello que Nietzsche considera la filosofía del devenir como verdadera, pero mortal (p. 351). El ciclo no deviene, en vez, es la ley primordial. Todo devenir ocurre dentro el ciclo. El retorno sucede en grandes períodos de tiempo (p. 352).

El ER, indica Jaspers (1979), tiene varios presupuestos y consecuencias. Para empezar, asume que el tiempo es absoluto y no tiene fin. El espacio, en cambio, es finito y la energía tiene un límite. Si la energía no crece más, sólo quedan dos opciones. Debemos llegar a un punto estático y equilibrado, por un lado; o un eterno retorno, por el otro. Como el tiempo no tiene límite, todos los desarrollos posibles ya debieron ocurrir. El presente ya es, siempre, una repetición (pp. 353 – 4). Ni siquiera el caos pudo preceder al ciclo de la vida; si existió, tiene que repetirse también. Todo es eterno, nada llegó a ser (p. 356). El impacto de este pensamiento –ER cosmológico– es una transformación completa. Primero porque pone de manifiesto

que el sinsentido y la nada son eternos¹². De ese modo, paraliza. Pero luego se vuelve un imperativo categórico que no requiere de validez universal, pues la medida está en uno mismo (pp. 358 – 9). La decisión ética recae en la vida interior. Con el ER, no es necesario oponerse fanáticamente a quienes sostienen diferentes ideas (p. 361). Así, el ER efectúa un proceso selectivo. Es su consecuencia lógica, afirma Jaspers. Quienes no soporten el peso del pensamiento, perecerán. Los demás, en cambio, impulsarán su ritmo vital (pp. 363 – 5). Incluso si pensáramos al pasado como irrevocable, la fuerza del ER no disminuye en eficacia. Con mayor razón el instante sigue siendo decisivo. Lo que mandemos al pasado bien podrá ser una pérdida irrecuperable o una realización eterna (p. 365). Todo depende si dicho instante es esencial o no. Si lo es, ocurrirá con vistas al futuro; si no lo es, simplemente quedará en el pasado (p. 366). Lo importante es volver a querer lo que está destinado; amarlo. Ese es el sentido del ER: *amor fati* (p. 369).

Hemos ignorado completamente las pretensiones científicas de Nietzsche sobre el ER. Usualmente, esta perspectiva toma al ER como una declamación literal acerca del mundo. Sin embargo, hasta ahora, las interpretaciones revisadas fueron predominantemente cosmológicas. Kaufmann explícitamente rechaza la visión del ER como «imperativo categórico», y sólo Jaspers lo ha defendido coherentemente. Otros autores, como Hans Vaihinger, han visto en este imperativo una idea regulativa del comportamiento que remite a una simple ilusión que vendría a suplir la muerte de Dios (Pfeffer 1972: 175 – 6). Karl Löwith, por su parte, ha indicado que el ER cosmológico es contradictorio, porque si todo está dicho, no queda nada por hacer, transformar o desear. Por lo tanto, el ER debe ser tomado como una ficción útil, subjetiva y práctica, no objetiva (p. 176). Nada de esto –indica Rose Pfeffer– quita que la vida no es regida por imperativos morales, sino por la voluntad de poder (p. 178). Así, el ER no está dirigido a pastores y moralistas, que necesitan nuevos ídolos para adorar la vida, sino al hombre superior, heroico, que afirma jubilosamente¹³ (pp. 180 – 1). Pfeffer rechaza el carácter imperativo del ER, pero no su poder transformador.

Otros autores afirmaron que Nietzsche no pudo considerar al ER como una verdad absoluta justamente por su desconfianza de este tipo de verdades. Éticamente, sin embargo, bien pudo operar como un “imperativo existencial” (Nolt 2008: 313). Otros intentos buscan conciliar la versión cosmológica con la ética. Por ejemplo, Philip J. Kain (2007), indica que el determinismo del ER no niega la

¹² Como sucedió parcialmente con Fink y Jünger, el ER lunar (4.1), relacionado con el nihilismo codificado como profecía del adivino, se vuelve monopólico, de modo que ignora el enigma y castra la otra cara del ER que Zarathustra plantea subrepticamente.

¹³ En nuestra interpretación, los hombres superiores aún no son capaces de esta jubilosa afirmación. Pero sí concluimos que la comunicación de una versión del ER (lunar) está dirigida a ellos (4.2).

posibilidad de cambio en la persona. Incluso interpretando el pasado como inevitable y amándolo tal cual fue, el hombre puede decidir su presente y su futuro, pues esa decisión se repetirá eternamente. Inmortaliza el presente. El ER no sella lo que está por venir, aunque esté determinado. Desde luego, el ER, aunque sea un imperativo, no implica una corrección moral. Se trata de un imperativo anti-ético, en todo caso, pues demanda que amemos nuestra vida tal como fue, no exige que ésta haya sido buena. Su universalización sólo es posible de manera subjetiva. Como es evidente, al igual que Pfeffer, Kain debe conciliar su interpretación salvando las distancias con Kant (pp. 107 – 110). En definitiva, el propósito del ER es redimir al hombre de la culpa y el pecado, devolverle su inocencia. Pues si todo está determinado, ¿quién es responsable de lo que sucedió y sucederá? (p. 113).

Hay una interpretación más que debemos rechazar, por considerarla muy parecida a la nuestra: la psicológica. Posteriormente aterrizaremos en la aproximación fenomenológica.

3. Eterno retorno como «*mandala*»

Rudolf Otto, de quien partimos para estudiar las experiencias *numinosas*, tuvo que delinear su campo con suma sutileza para no ser tildado de «psicologista»¹⁴. De hecho, dedica una parte de su *Ensayos sobre lo numinoso* para criticar la psicología de los pueblos de Wilhelm Wundt (Otto 2009: 215 y ss.). La psicología naturalista, que reduce las visiones y el éxtasis a un epifenómeno del cerebro, están lejos de la interpretación de Otto. Su fenomenología se aleja también de la filosofía perenne de Aldous Huxley (1949), todavía bastante esotérica y mística, para quien el cerebro es una válvula reductora de consciencia; la cual, en estados místicos, podría abrirse, desembocando en el Todo. Sin indagar ahora en la relación entre enteógenos y experiencias núcleo-religiosas (Maslow 1992), recordemos que, al igual que Huxley, Otto presta atención a la experiencia, el fenómeno tal como se presenta y los sentimientos que transmite.

Eva Cybulska (2013: 2 – 7) realiza una aproximación actualizada, psicodinámica, del ER. Atiende a la vida del filósofo, no su filosofía. Es algo coherente en la medida que Nietzsche dedicó muy poca tinta a la explicación del ER. Quienes lo hicieron, como hemos corroborado en los puntos anteriores, fueron intérpretes de Nietzsche. Nietzsche, más bien, se limitó a señalar al ER, unas veces, como ‘pensamiento abismal’ (Z III, 2.2), y otras, como la “fórmula más alta de afirmación” (Nietzsche 1985: 93). Cabe resaltar que Cybulska, en el año 2000, ya había rechazado el diagnóstico de sífilis de Nietzsche, y en vez, propuso un desorden bipolar con episodios psicóticos esporádicos. En 2008 propuso que el ER podía ser

¹⁴ Véase el inicio de los aspectos positivos de lo *numinoso* en Jiménez (2020).

entendido como una manifestación de psicosis maníaca. En 2013, ella parte de AHZ como una ‘memoria involuntaria e inconsciente’ del autor. Identifica al tópicus del ER en dos capítulos: Z III, 2 y 13. Como nosotros, interpreta el ER como una experiencia a la vez extraña, convincente y aterradora¹⁵, cuya expresión es eludida insistentemente.

El ER sería símbolo de una tensión en el alma de Nietzsche entre regocijo y terror. La virtud del ER es convertir a Nietzsche en alquimista del dolor (Cybulska 2013: 1). Antes de la epifanía de Sils-María, junto a la roca del lago Silvaplana, Nietzsche se había hundido en su melancolía al punto de olvidar su propio cumpleaños (p. 3). Algo inusual de este periodo: sus notas no traían fecha. El filósofo confiesa en cartas que se sentía como un garabato en zigzag en busca de un lápiz y que su cerebro estaba absorbiendo demasiada electricidad del ambiente. Overbeck, quien había recibido algunas de estas cartas, indicó que la manera en la que Nietzsche buscaba iniciarlo en su doctrina, además de los bruscos cambios de humor, le hizo pensar que el filósofo ya no era maestro de su razón. Esa convicción de Nietzsche –también observada por Otto en otros místicos– es común en quienes entran al reino del inconsciente, asegura Carl G. Jung (p. 4). Además, el sujeto que sufrió el trauma, suele quedarse congelado en el tiempo, una vez que la represión se levanta. Esta ebullición emocional es paralizante, como describe Zarathustra en Z III, 2.1. La psique busca cómo liberarse (p. 5). ¿Pero, concretamente, cuál fue el trauma que necesitaba redimir? Según Cybulska (2013), el abandono paterno, reforzado por la separación y desilusión de Richard Wagner. Por ello el episodio psicótico sucedió en el aniversario de la muerte de su padre, que coincidió con la separación de Wagner. Por otro lado, el deseo por la esposa de Wagner, Cosima, obedecería al mismo problema de Nietzsche con su identificación paterna. De ahí que le escriba: “Ariadna, te amo. Dionisio” (p. 6). Para superar esta pérdida, Nietzsche se vuelve su propio padre a través de Zarathustra. El ER sería el secreto y culminación de esta superación. Consiste en la aceptación y amor al destino. Ello redime el dolor de Nietzsche. Los años siguientes vieron nacer sus obras más profundas y lúcidas. Jung llama este fenómeno “apocatástasis”: redimir todo pasado doloroso y traumático de una sola vez; la completa restauración de todo lo perdido y lo que fue. En la simbología sánscrita, este ER regenerador aparece representado con una *mandala*. Esta apocatástasis sería un antídoto para la mente caótica, que no está desprovisto de una guerra interna entre el trauma y la superación (p. 7). Lou Salomé constata el contraste entre el sufrimiento del autor a la hora de concebir un pensamiento que, se supone, afirma la vida tal como es (p. 8).

¹⁵ Véase el *Mysterium tremendum* y su aspecto ‘tremor’ en Jiménez (2020).

En conclusión, la función psicológica del ER en Nietzsche es redimir su pérdida y aplacar su dolor. Ese es el efecto *mandala*. Según Klossowski (1972), el mismo Nietzsche creía haberse vuelto loco a partir de este pensamiento (p. 144); por eso le aterraba. La mente herida busca refugio en el Uno indiferenciado, como diría Schopenhauer. Aunque haya un evidente carácter sagrado en la epifanía de Nietzsche, este pensamiento proviene de la enfermedad y su función es curarla, aunque sea en el corto plazo únicamente (Cybulska 2013: 9 – 10). El ER remite a la psicosis de Nietzsche. Alejándonos de esta interpretación psicologista, nosotros indagaremos en lo que ER suscita en quien lo experimenta, tomando como ejemplo al propio Zarathustra inmerso en la narrativa. Concordamos con Cybulska sobre la correspondencia entre la epifanía de Nietzsche (*numinosa*) y el enigma que plantea Zarathustra, pero de ninguna manera consideramos que la explicación psicológica agota el ER, aunque sí representa un paso adelante para entender el fenómeno, al menos, en comparación con las interpretaciones cosmológicas y éticas. Por ejemplo, Carl G. Jung (1988), desde el psicoanálisis, anticipa que el enano-topo, en el plano onírico, como veremos, es Zarathustra mismo, aunque en Z III, 2.1 no tiene éxito en reconciliarse con él (pp. 1256 – 61). Por ello debe luchar nuevamente con su perseguidor bajo otra máscara: la serpiente negra (Z III, 2.2).

4. Fenomenología del Eterno Retorno

Para ser fieles a la experiencia del ER tal como se le presenta a Zarathustra, procuraremos no salir del marco interpretativo de AHZ. Esta obra encierra el sentido más fiel del ER, aunque encuentre antecedentes en *Nachlass* y en el aforismo “El peso más pesado” de *La ciencia jovial* (CJ 341). Andrés Sánchez Pascual, traductor de Alianza, afirma que el ER puede ser resumido como “la visión de un enigma” (Nietzsche 2016: 32). Visión por la inmediatez, y enigma, por el espanto que produce. Sánchez Pascual tiene razón al resumir así la experiencia *numinosa* del ER, sin embargo, no ofrece una solución del enigma. Nosotros lo plantearemos en este punto, y lo interpretaremos en el siguiente. Para ver la versión judeo-cristiana de la experiencia *numinosa* estudiada por Otto en AHZ, véase el canto del mago (Z IV, 5).

Recordemos que Zarathustra plantea la visión del más solitario a los indagadores y ebrios de enigmas: los marineros. Antes de hablar, queda callado, frío y sordo por dos días. Luego cuenta su visión. En ella, Zarathustra también se encontraba sombrío y duro. Está en medio de su peregrinaje a hacia la montaña; un demonio mitad enano, mitad topo va sentado en su hombro¹⁶. Lo jala hacia abajo (Nietzsche 2016: 261). Es el espíritu de la pesadez (p. 264). Sus pensamientos caen como gotas de plomo. El enano-topo llama a Zarathustra “piedra de la sabiduría”.

¹⁶ No es casual el parecido con Z II, 19, donde Zarathustra lleva sus propias cenizas a la montaña. El ataúd donde están estas también pesa y se lo lleva en el hombro.

Luego afirma: “toda piedra arrojada hacia arriba, tiene que caer”. Pero la voluntad valiente de Zarathustra mata al abismo más profundo: su compasión (p. 262). Ese valor habla así: ¿Era *esto* la vida? ¡Bien! ¡Otra vez! (p. 263). Aunque en Z III, 2.1 se anuncia la visión y el enigma, no se manifiestan todavía. En Z III, 2.2, Zarathustra comienza narrando su conversación con el enano-topo. Se alude al instante y a la eternidad a propósito de la circularidad del tiempo (p. 264). Pero sólo al final de este apartado se plantea la visión como tal, es decir, el enigma.

En Z III, 2.2, la visión ocurre dentro del relato que Zarathustra contaba. De repente, escucha el aullido de un perro. El enano-topo, la araña y el portón desaparecen. Zarathustra se encuentra nuevamente solo y abandonado, en peñascos salvajes bajo la luna llena. Allí, por tierra, se encontraba un hombre. El perro volvió a gritar pidiendo auxilio y Zarathustra se acercó. Lo que vio fue repugnante. Se trataba de un joven pastor al cual se le había introducido una serpiente negra. El hombre convulso estaba ahogándose y retorciéndose. Su rostro yacía descompuesto. En vano trató Zarathustra de arrancar la serpiente de su garganta; ésta se aferró más fuerte. Con náusea en la boca, Zarathustra le grita: “¡Muerde! ¡Muerde! ¡Arráncale la cabeza!”. Finalmente, el pastor obedece y escupe lejos la cabeza de la serpiente. Da un salto y comienza a reír. Frente a Zarathustra ya no se encontraba un pastor ni un hombre, sino un transfigurado, un iluminado, que reía (Nietzsche 2016: 265 – 6). Esta es, propiamente, la visión del más solitario: el enigma de donde partiremos para comprender el ER (4.1). En el punto más álgido del relato, Zarathustra se dirige al lector para plantear el enigma (p. 266):

¡Vosotros, hombres audaces que me rodeáis! ¡Vosotros, buscadores, indagadores, y quienquiera de vosotros que se haya lanzado con velas astutas a mares inexplorados! ¡Vosotros, que gozáis con enigmas!
 ¡Resolvedme, pues, el enigma que yo contemplé entonces, interpretadme la visión del más solitario!
 Pues fue una visión y una previsión: ¿qué vi yo entonces en símbolo?
 ¿Y quién es el que algún día tiene que venir aún?
 ¿Quién es el pastor a quien la serpiente se le introdujo en la garganta? ¿Quién es el hombre a quien todas las cosas más pesadas, más negras, se le introducirán a la garganta? (Z III, 2.2).

Así, dos preguntas fundamentales componen el enigma: 1) quién es el joven pastor y 2) qué vio Zarathustra en símbolo: la serpiente negra. Aunque Nietzsche realiza el planteamiento del enigma con claridad, pocos autores adivinan la solución (Franck 2020, Loeb 2010, Lampert 1989). Otros han sugerido que las enseñanzas secretas de Zarathustra son desconocidas para Nietzsche mismo (Conway 1997: 655).

Nosotros partimos de que sí hay un enigma que tiene solución, aunque esté oculto. Las máscaras de Zarathustra son aludidas, por ejemplo, en *El retorno a casa* (Z III, 9). Su hogar está en la montaña, donde hay silencio. En cambio, allá abajo, dice, “todo habla entre ellos, todo es divulgado. Y lo que en otro tiempo se llamó misterio y secreto de almas profundas, hoy pertenece a los pregoneros de las callejas y otras mariposas” (Nietzsche 2016: 305). Entonces confiesa: “Disfrazado me sentaba entre ellos, dispuesto a conocerme mal a *mí* para soportarlos a *ellos...*” (p. 305). El más feo de los hombres en Z IV, 18.1 le dice a Zarathustra: “tú, el oculto, el aniquilador sin cólera, tú santo peligroso, ¡eres un bribón!” (p. 493). Y en Z IV, 19.2, el mago dice de Zarathustra: “él mismo me parece, con mucha frecuencia, semejante a la bella máscara de un santo” (pp. 466 – 7). Así, constatamos la importancia del juego de máscaras en la narrativa. Nuestra propuesta añade un juego más: el de reflejos.

4.1. El *quién* del enigma

Existen varios elementos dentro de AHZ que refuerzan nuestra interpretación. Dos capítulos son los principales: *El adivino* (Z II, 19) y *El Convaleciente* (Z III, 13). Una vez que resolvamos el *quién* del enigma, el *qué* se devela por añadidura. Cabe aclarar que esta es la parte más enigmática de la visión. El *qué* del símbolo, en cambio, ha sido más fácilmente adivinado: la serpiente negra remite al ER¹⁷. Esta conclusión, a la que arribaremos en el punto 4.2, simplemente reforzará la interpretación aquí presentada. Adelantamos nuestra conclusión: en el relato, Zarathustra representa el ER a través de máscaras y espejos. ¿Cuál es la diferencia entre ambas figuras literarias? La primera camufla una identidad, pero la mantiene velada. La segunda simula una identidad, pero, en realidad, jamás la tuvo. Por ejemplo, el personaje del adivino, en cuanto es el discípulo más amado, es un reflejo antitético de Judas. Pero su profecía, más bien, se parece al eterno retorno. Semejanza jamás es identidad. Del mismo modo Zarathustra, se parece a Jesús, como reflejo antitético, pero es otro, el maestro del eterno retorno (Z III, 13). En ningún caso el adivino es Judas, ni Zarathustra, Jesús¹⁸. En este apartado entenderemos al adivino como reflejo de Zarathustra y el pastor de Z III, 2 como su máscara.

¹⁷ Franck (2020) adivinó el *quién* del enigma, pero falló en el *qué*. Para él, la serpiente negra es un símbolo de la moral cristiana (p. 133). Como este autor, muchos han rehuído a la representación de la serpiente como ER dado que es, justamente, el pensamiento más profundo de Nietzsche. La moralización, recordemos, opera como distorsión de la experiencia *numinosa* (Jiménez 2020). De ahí que los intérpretes alejen a la serpiente negra del ER, colocándola al lado de la moral opuesta a la de Zarathustra, la cristiana. Desarrollaremos esta problemática brevemente en el punto 4.2.

¹⁸ Jesús también habló a sus discípulos en el mar. Tras quedar dormido y ser despertado por el pánico de éstos, él los interpela por su falta de fe. Ellos temieron la furia del mar más de lo que confiaban en Jesús. Jesús habló a los mares y estos enmudecieron. Les pidió tranquilidad y se la concedieron. Los discípulos quedaron impresionados. El escenario que utiliza Zarathustra para plantear el enigma es similar en Z III, 2 es también el mar.

El viaje de Zarathustra comienza con palabras dirigidas al sol. A él le confiesa que debe ‘hundirse en su ocaso’ (*untergehen*), como dicen los hombres a los que debe descender para regalar su sabiduría. La primera parte del prólogo concluye con las mismas palabras: “Así comenzó el ocaso de Zarathustra” (Nietzsche 2016: 43). Sánchez Pascual realiza una indicación crucial. Este ocaso termina en Z III, 13. En la segunda parte del prólogo, hay más pistas. En su conversación con el anciano que no había escuchado sobre la muerte de Dios, Zarathustra es reconocido por su ojo puro y su boca libre de náusea. Es llamado un despierto y transformado (p. 45). Esta náusea que señala el anciano no sólo es sentida en Z III, 2 sino que es recordada en Z III, 13. En esta relación se resuelve el enigma. Pero antes hay una pista mucho más importante y explícita. Este anciano recuerda a Zarathustra como un ‘caminante que llevaba entonces su ceniza a la montaña’ (p. 44).

En Z II, 19 se repite esta imagen de llevar la ceniza a la montaña, aunque en modo de acertijo. Zarathustra, tras escuchar el vaticinio del adivino –Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue–, queda triste y cansado, y durante 3 días no comió ni bebió. Estuvo intranquilo y perdió el habla, hasta que por fin cayó en un profundo sueño. Tras la tribulación, Zarathustra cuenta su sueño con una voz lejana. Indica que su sueño trata de un enigma e invita a sus discípulos que le ayuden a resolverlo. En el sueño, Zarathustra había renunciado a toda vida. Se había vuelto un guardián de tumbas. La vida lo miraba vencida desde ataúdes de cristal mientras él respiraba un olor a eternidad reducida a polvo¹⁹. Estaba solo en la medianoche; el silencio le oprimía. “Así se me iba y se me escapaba el tiempo, si es que tiempo había todavía” confiesa Zarathustra (Nietzsche 2016: 229 – 31). En Z III, 2, Zarathustra narra una visión dentro de otra visión. En Z II, 19, en cambio, se trata de un sueño dentro de otro sueño. De repente, ocurrió algo que me despertó –continúa Zarathustra–: 3 golpes de puerta. ¿Quién trae su ceniza a la montaña? preguntó a Alpa. Sin lograr antes abrir la puerta, un viento feroz le arrojó un ataúd negro a Zarathustra. De éste salieron grotescas figuras de niños, ángeles, lechuzas, necios y mariposas grandes. Mientras Zarathustra caía al suelo de espanto, recibió un rugido de burlas y risas anónimas. Su mismo grito lo despertó de ambos sueños. Después, el discípulo que más amaba, el adivino, interpreta el sueño de Zarathustra²⁰.

Su respuesta es simple: la vida de quien iba en el ataúd negro era Zarathustra mismo. Él es el viento y las carcajadas. Él mismo llevaba su ceniza a la montaña (Nietzsche 2016: 232). El anciano del prólogo, como vimos, secunda esta interpretación. Si nos preguntamos: ¿quién es el joven pastor que muerde la

¹⁹ El polvo y las cenizas son signos cristianos, como corroboremos en la nota 29.

²⁰ En palabras de Heráclito, el oráculo “ni revela ni oculta: indica” (DK 94). De ese modo se explica la relación de espejismo entre el adivino y Zarathustra, pues Zarathustra es el que indica; el adivino, el que interpreta.

serpiente negra? Como señala el prólogo, nuestra pista principal está en Z III, 13, donde termina el ocaso de Zarathustra. Aquí Zarathustra tiene una experiencia *numinosa* que nos remite a Z III, 2. En ambas situaciones siente náusea, aunque el primer caso como espectador y el segundo como protagonista. De hecho, en Z III, 13 literalmente se refiere a su pensamiento abismal como “gusano adormilado” (p. 350), marcando un parecido con la serpiente negra. Una vez que escucha a su abismo hablar y llega a él, Zarathustra cae al suelo como un muerto por largo tiempo. Cuando por fin despierta, queda temblando y pálido. No come ni bebe 7 días (p. 351). Al recuperar el habla y dirigirse a sus animales que lo acompañaron todo ese tiempo, Zarathustra habla del monstruo que se deslizó en su garganta y lo estranguló. Cuenta cómo halló salvación: mordiendo la cabeza de la serpiente y escupiéndola lejos de sí (p. 354). Esto confirma que el joven pastor que contempló en Z III, 2, es él mismo. Por ello, repetir la respuesta del adivino significa resolver el enigma. Pero no es la única pista. Zarathustra confiesa en Z III, 13:

El gran hastío del hombre: él era el que me estrangulaba y el que se me había deslizado en la garganta: y lo que el adivino había profetizado: «Todo es igual, nada merece la pena, el saber estrangula» (Nietzsche 2016: 355).

Nuestra hipótesis es que esta profecía es la antítesis doctrinal del ER. Sin embargo, dejaremos de lado este análisis para el qué del enigma²¹. Por lo pronto, nos interesa el quién. Aunque tenemos la confesión de Zarathustra sobre la serpiente en su boca, cabe la pregunta: ¿por qué Zarathustra se puso la máscara de pastor en Z III, 2.2? Para resolver esta identidad, es indispensable atender el reflejo. El Zarathustra histórico, real, era un profeta persa, más parecido a un adivino de Apolo que a una bacante dionisiaca. El adivino-discípulo es, pues, el reflejo más engañoso de Zarathustra. Aunque no exista identidad entre ellos, Zarathustra, como veremos, también es un adivino. Primero abordaremos el reflejo (el adivino), luego la máscara (el pastor).

La semejanza es fundamental en el espejismo del primer caso. En La canción de la noche (Z II, 9) se advierte que “el abismo más pequeño es el más difícil de saldar” (Nietzsche 2016: 186). En esta ocasión, Zarathustra se refiere al dar y el recibir. En La canción del baile (Z II, 10) se da la misma dinámica especular entre la vida y la sabiduría. No abordaremos todos los reflejos de Zarathustra ahora²². Basta con proponer que existe dicha relación entre Zarathustra y el adivino. Volviendo a Z III, 2.1, recordemos que Zarathustra se dirige a los ebrios de enigmas, que allí donde

²¹ En 4.2 constataremos que esta profecía es un espejismo del ER, pero en realidad enmascara el nihilismo.

²² En 4.2 nos enfocaremos en la serpiente negra y el enano-topo, pero dejaremos del lado al penitente del espíritu, el sublime, mago y poeta.

pueden adivinar, odian deducir (p. 261). A esto se suma que, en Z II, 19, el adivino le dice a Zarathustra: “tú mismo eres adivino” (p. 233). En De la redención (Z II, 20), cuando Zarathustra deja de hablar a lisiados y mendigos, dirigiéndose a sus discípulos, confiesa: “no sabría vivir si no fuera yo un vidente de lo que tiene que venir” (p. 237). Efectivamente, los académicos han fallado en reconocer la importancia de la habilidad profética de Zarathustra para la narrativa (Loeb 2010: 8).

Recordemos los elementos que Z III, 2 tiene en común con Z II, 19, además de plantear enigmas. Para comenzar, ambos escenarios están situados a medianoche, cuando incluso los perros creen en fantasmas, dice Zarathustra²³ (Nietzsche 2016: 231 y 265). Justamente, en Z III, 2.2, antes de plantear el enigma como tal, Zarathustra escucha un aullido de perro, que gritaba socorro (p. 265). En Z II, 19, Zarathustra se dirige a Alpa para preguntarle quién toca la puerta (p. 232). Probablemente Alpa sea su perro. En *El grito de socorro* (Z IV, 2), cuando Zarathustra baja de su caverna para buscar al hombre superior, al primero que encontró es al adivino. Antes de reconocerse, frente a frente, ambos se pasaron la mano por el propio rostro como si quisieran borrarlo (p. 386). El gesto remite al juego de espejos que nuestra interpretación propone. Tras escucharlo, Zarathustra quiso alejarse rápidamente de él y le dijo: “(...) tú nube de lluvia (...) ¿No estoy ya mojado por tu tribulación, y empapado como un perro?” (p. 388). Sus últimas palabras antes de terminar el capítulo son: “También soy yo un adivino” (p. 389).

En Z III, 13, Zarathustra convalece 7 días. Allí también se advierte: “Entre las cosas más semejantes es precisamente donde la ilusión miente del modo más hermoso; pues el abismo más pequeño es el más difícil de salvar” (Nietzsche 2016: 353). Esto nos remite al título apocalíptico: *Los siete sellos* (Z III, 16). Así comienza: “Si soy un adivino y estoy lleno de aquel espíritu vaticinador que camina sobre una elevada cresta entre dos mares, –que camina como una pesada nube entre lo pasado y lo futuro” (p. 370). En *Antes de la salida del sol* (Z III, 4), Zarathustra asocia la lluvia a la finalidad y la coacción (p. 274). Las nubes pesadas, cargadas de agua, son las que más ensucian el cielo despejado, que más tapan la luz del sol. También en el prólogo Zarathustra se refiere a sí mismo como anunciador del rayo; una pesada gota que cae de la nube (p. 51). En Z II, 19 el adivino pregunta por un mar donde todavía pueda ahogarse (p. 230). Sin embargo, Zarathustra, tras volver en sí, afirma que quiere mostrarle al adivino que ese mar todavía existe (p. 234). Probablemente ese mar se refiera a los marineros que escucharán el enigma de Zarathustra en Z III, 2. El agua del mar y de las nubes que traen truenos son signos proféticos. Según Sánchez Pascual, la misma expresión de caminar sobre las nubes es apocalíptica

²³ Heráclito nos recuerda que “también los perros ladran a quien no conocen” (DK 97).

(Apóc 10, 1). El *telos* de la profecía judeo-cristiana está en los textos apocalípticos (Blanco 2013). Allí yace la redención, no en el retorno. En cambio, la pre-visión que Zarathustra tiene, como veremos, no versa sobre el fin de los tiempos. El adivino refleja la capacidad profética de Zarathustra, mas no su profecía.

Introduciremos ahora su principal máscara: el pastor de Z II, 2.2. Por lo pronto, hemos constatado que Zarathustra es quien lleva su ceniza a la montaña. En la parte I del prólogo, le dice al sol: “¡Mira! Esta copa quiere vaciarse de nuevo, y Zarathustra quiere volver a hacerse hombre” (Nietzsche 2016: 44). Este nuevo ocaso sucede después de la transformación de Zarathustra en niño despierto (p. 45). Su ceniza representa la primera muerte, que lo llevó 10 años a la montaña (p. 43). El fuego con el que baja a los valles representa su alma de fénix²⁴. Volver a nacer es un signo típico de las transformaciones espirituales. Nosotros proponemos que los saltos temporales obedecen a un proceso de transformación del espíritu de Zarathustra. Como sabemos, en su primer discurso enseña 3 transformaciones (Z I, 1). Ya en la parte II del prólogo, Dios estaba muerto (p. 46). Quiere decir que su asesino ya había realizado su trabajo. Al llegar al pueblo, sin embargo, es otro asesinato el que atestigua Zarathustra. Un reflejo debemos atender antes de arribar al asesino de Dios.

En la parte IV del prólogo, cuando Zarathustra conoce al volantnero, afirma: “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, es una cuerda sobre un abismo” (Nietzsche 2016: 49). El volantnero se encontraba a medio camino en una cuerda. Quien lo empuja le reclama: “¡cierras el camino a uno mejor que tú” (p. 55). Así cae el hombre a su abismo y muere. Antes de morir, el volantnero confiesa: “Desde hace mucho sabía yo que el diablo me echaría la zancadilla (...) No soy mucho más que un animal al que, con golpes y escasa comida, se la ha enseñado a bailar” (pp. 55 – 6). Ya Heráclito advertía que: “Todo animal es llevado a pacer a latigazos” (DK 11). Efectivamente, ese ‘no mucho más que un animal’ es el hombre. Su símbolo es el mono, pues, según Zarathustra: “ahora es el hombre más mono que cualquier mono”²⁵ (p. 47). En *Del pasar de largo* (Z III, 7), Zarathustra se encuentra con el llamado “mono de Zarathustra”, otro reflejo suyo, quien imitaba sus discursos y su sabiduría, sin poseerla (p. 291). Del mismo modo, el volantnero baila, como Zarathustra, pero no es ligero, sino esclavo del circo. Por ello el bufón que lo empuja le llama: cojitranco, “holgazán e impostor” (p. 55). Este hombre, sin embargo, no es el asesino de Dios. Este volantnero refleja al verdadero asesino de Dios: el más feo de los hombres.

²⁴ En una nota sin publicar, Nietzsche le habla poéticamente al fénix, asegurando que el abismo es común a ambos, y pregunta: ¿es posible que hablemos con la misma boca? (Cybulska 2013: 6).

²⁵ Heráclito (DK 82 – 3)

Franck (2020: 130) indaga si la muerte de Dios tiene relación con el ER. Su análisis liga *El más feo de los hombres* (Z IV, 7) con Z III, 2. Pues el lugar donde se encuentra Zarathustra con este personaje, el más feo de los hombres, guarda similitudes con el no-lugar donde tiene su visión del enigma. En Z III, 2.2 describe peñascos salvajes bajo el claro de luna. El aullido de perro que lo llevó ahí, le recordó a Zarathustra su remota infancia²⁶ (Nietzsche 2016: 265). Hay más coincidencias. Zarathustra llegó allí *de repente*. En Z IV, 7, llega también *de repente* al reino de la muerte (pp. 265 y 416). Se trataba de un valle que todos los animales evitaban, incluso los de rapiña. Sólo una especie de serpiente –gorda y fea–, cuando se hacía vieja, iba allí a morir. Los pastores llamaban a este valle: «Muerte de la serpiente». Zarathustra, al encontrarse allí, dice sumergirse en un negro recuerdo, al igual que en Z III, 2.2. Además, el capítulo también plantea un enigma: ¿quién es el más feo de los hombres? (pp. 416 – 7). El nombre del valle, sus rasgos desérticos y quiénes lo conocen –pastores–, son indicaciones de que se trata de un pastor. Zarathustra adivina: se trata del asesino de Dios (p. 418). Pero no nos dice *quién* es este asesino de Dios. Si repetimos la solución del enigma del adivino nuevamente, puede que sea él mismo: su Yo-pastor del pasado, durante la transformación de su espíritu.

Franck (2020) deduce que Zarathustra es el joven pastor y el asesino de Dios. Notemos lo siguiente: Dentro de las tres transformaciones del espíritu, el león (yo quiero) mata al dragón (tú debes) antes de volverse niño (Z I, 1). El mayor representante de este dragón es Dios. Si Zarathustra llegó a ser un niño, como señala el prólogo, tuvo que morir como hombre pequeño (enano-topo) y matar a Dios en el proceso. Sabemos que fue la compasión lo que mató a Dios, y que la falta de pudor de éste, al observarlo todo, molestó en demasía al más feo de los hombres, su asesino. Dios no respetaba su vergüenza y su fealdad, como Zarathustra (Z IV, 7). Ahora bien, no sabemos qué indujo esta vergüenza y fealdad a dicho hombre, sólo que yacía en el valle «Muerte de la serpiente», justo donde, según Franck, Zarathustra tiene su visión del enigma (Z III, 2.2). Aunque sabemos que sólo las serpientes feas y gordas acuden a este valle cuando envejecen, ¿qué señal tenemos de que se trata, específicamente, de la serpiente negra del enigma? Para ello, es crucial adivinar *qué* simboliza esta serpiente (4.2).

Independientemente de esta simbolización, vimos que el adivino-discípulo es un reflejo de Zarathustra. No obstante, que él mismo se diga adivino no prueba que haya sido un pastor. En el prólogo, Zarathustra carga a un muerto por hablar al pueblo. Pero aprende su lección. “¡Zarathustra no debe convertirse en pastor y perro de un rebaño!” (Nietzsche 2016: 60). Clama por nuevos compañeros, que lo sigan porque se siguen a sí mismos. Tampoco debo ser un sepulturero (p. 61), afirma

²⁶ Momento en el que pierde a su padre (Cybulska 2013: 5).

anticipando el enigma resuelto de Z II, 19 por el adivino. En *De los compasivos* (Z II, 3) se liga a los sacerdotes (pastores) con la compasión. Además, en el prólogo se afirma que la compasión es la cruz en la que clavaron a Jesús. Pero “mi compasión –continúa Zarathustra– no es una crucifixión” (p. 38). En Z II, 3, un demonio le dice: “Dios ha muerto; a causa de su compasión por los hombres ha muerto Dios” (p. 160). Y en Z III, 2.1, Zarathustra reafirma: “la compasión es el abismo más profundo” (p. 262). Pues bien, si la muerte de Dios se debe a la compasión, pero no se refiere a una crucifixión, ¿cómo mató el más feo de los hombres a Dios?

Si efectivamente el más feo de los hombres es una máscara de Zarathustra, como cree Franck (2020), la respuesta sería: mediante la náusea que la serpiente le suscitó. El más feo de los hombres advierte a Zarathustra sobre el peligro que supone el camino de la compasión, a lo que éste agradece (Nietzsche 2016: 421). Recordemos que en Z III, 2.2, él mismo se da el consejo de morder a la serpiente sin compasión. Además, en Z III, 1, Zarathustra indica explícitamente que llevó a estos peñascos su sabiduría salvaje, en forma de león. Y que allí parió su última cría (p. 152), probablemente, su Yo-niño. De modo que, es el espíritu de león –el valor que ataca, que dice no– el que muerde a la serpiente negra; y en el acto, mata a Dios. Éste no pudo soportar la fealdad y la vergüenza que el pastor²⁷ tuvo que pasar. En palabras de Loeb (2010): “Zarathustra asesina al gran dragón-valor al mismo tiempo que arranca la cabeza de la serpiente” (p. 150). Ser testigo eterno, por amor y compasión al hombre, le costó a Dios la vida²⁸. Pero también murió el hombre pequeño en aquella ocasión, su Yo-pastor. Sólo así se vuelve un iluminado (Z III, 3.2): hundiéndose en su ocaso.

Tiene sentido que Zarathustra haya sido un pastor antes de su despertar, pues sube a la montaña cerca de la edad en la que Jesús es crucificado. En *De la muerte libre* (Z I, 21), afirma que el profeta hebreo, de haber permanecido en el desierto, lejos de los buenos y justos, hubiera aprendido a amar la Tierra y a reír (Nietzsche 2016: 138). De modo que Nietzsche imagina a Zarathustra como la continuación de Jesús, como su fruto maduro. Jesús es pastor de la humanidad; Zarathustra, el profeta de su ocaso. De ahí que Zarathustra haya cargado a la montaña sus propias cenizas antes del prólogo, hecho recordado en el sueño de Z II, 19. Esas son las cenizas de un pastor²⁹. En otro tiempo él también fue un “chiflado de pieles divinas, sin adivinar las serpientes que en ellas se ocultaban”³⁰, afirma en *Del immaculado*

²⁷ Ambos son máscaras de Zarathustra: entre sí, mantienen su identidad.

²⁸ La parte más dura del ateísmo de Zarathustra recae, justamente, en plantear a Dios y el alma humana como mortales.

²⁹ El olor a polvo que desprende la eternidad en Z II, 19 y III, 19 está ligado simbólicamente a las cenizas. Recordemos que, ante Dios, Abraham no es más que “polvo y ceniza” (Gen 18, 27). Heráclito, en cambio, desprecia estos símbolos cuando afirma: “Los cerdos se lavan con cieno; las aves de corral, con polvo y ceniza” (DK 37).

³⁰ En Z I, 6: “¿Qué es el hombre? Una maraña de serpientes salvajes, que rara vez tienen paz entre sí, y entonces cada una va por su lado, buscando botín en el mundo” (Nietzsche 2016: 86).

conocimiento (Z II, 15). Dejaremos para el punto 5 la última máscara de Zarathustra, que brinda atisbos sólidos sobre sus saltos temporales: el personaje ‘caminante y sombra’. Por lo pronto, basta afirmar el quién del enigma: el pastor es Zarathustra mismo. En Z III, 2.2 tiene la visión de su experiencia numinosa en Z III, 13. Él es el que tiene que venir. De ahí que el maestro del eterno retorno, como señalan sus animales Z III, 13 (p. 357).

4.2. El *qué* del enigma

Sánchez Pascual relaciona acertadamente al personaje del adivino con Arthur Schopenhauer, como profeta del nihilismo. El narrador de Zarathustra –quien es anunciador del rayo– describe al adivino como el “anunciador de la gran fatiga” (Nietzsche 2016: 51 y 385). Vimos que este adivino-discípulo es un reflejo de Zarathustra. Su parecido recae en la capacidad profética de prever el futuro. ¿Pero el contenido de su profecía también se manifiesta como un reflejo? Dijimos que, si el más feo de los hombres es una máscara de Zarathustra, es probable que lo ocurrido en la visión de Z III, 2.2 haya significado la muerte de Dios. Pero en rigor, la serpiente negra no representa a Dios, ni a la moral cristiana, como cree Franck³¹ (2020: 133). Dios es el testigo omnipresente, no la serpiente. Para resolver la cuestión, en este apartado atenderemos dos figuras simbólicas: el enano-topo y la serpiente negra. Primero, recordemos la confesión de Zarathustra en Z III, 13.2 citada en el anterior punto. Efectivamente el decir que ‘nada vale la pena’ tiene un componente nihilista. Pero, sin negar la relación del adivino con el nihilismo de Schopenhauer –que a Zarathustra le causa náusea y fatiga–, añadiremos un elemento más. La profecía del adivino refleja la de un personaje bíblico.

En el apartado El eterno retorno, ¿para qué? del libro de Eclesiastés, Qohelet anticipa las palabras del adivino: “Todo es paja, (...) ¡No hay nada nuevo bajo el sol!” (Ec 1, 2–9). Más adelante, añade: “¡No se tiene nada, se corre tras el viento!, (...) mientras más se sabe, más se sufre” (Ec 1, 12–18). Pero más importante aún, dice: “¿La risa? Una estupidez. ¿La alegría? ¿Para qué?” (Ec 2, 2). Recordemos que, tras morder la serpiente, el joven pastor queda transformado y comienza a reír, provocándole un gran anhelo a Zarathustra (Z II, 2.2). La risa no es una estupidez sino signo de transfiguración, como da cuenta el último capítulo El signo (Z IV, 20), donde aparecen leones rientes. Zarathustra en Del hombre superior (Z IV, 13.16) dice que el mayor pecado lo cometió quien dijo: “¡Ay de aquellos que ríen aquí!” (Nietzsche 2016: 460). Probablemente la representación simbólica de la serpiente asfixiando a Zarathustra tenga que ver con lo que dice Qohelet: mientras más se

³¹ Para efectos de nuestra interpretación, no es necesario asumir las conclusiones de Franck.

sabe, más se sufre. De ahí que el saber estrangule (p. 355). Conocer el ER es peligroso. Lo numinoso siempre lo es.

Si comenzamos por Z III, 2.1, es inevitable notar que, antes de la visión del enigma, Zarathustra se encuentra con su archienemigo, el espíritu de la pesadez. Este espíritu se encuentra bajo la figura de un demonio: mitad enano, mitad topo. Esta representación tiene relación con los reflejos distorsionados si tomamos en cuenta su parecido con el niño. Pero no es inocente como el niño, porque es un hombre enano, y tampoco es ligero, porque es un topo. Este personaje es referido ya en *Del leer y escribir* (Z I, 7), y allí afirma Zarathustra: “No con la cólera, sino con la risa se mata. ¡Adelante, matemos al espíritu de la pesadez!” (Nietzsche 2016: 90). ¿Cómo matarlo? Zarathustra indica que el valor es el mejor matador (p. 262). La mordida del león dice: yo quiero (p. 66). Así el león mata al dragón y a la serpiente al mismo tiempo, con la misma voluntad. Rechaza el “Tú debes” del primero, y, a la vez, responde al segundo: “¿Esto era la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!” (p. 326). Este valor es la voluntad del león. Y su mordida, salva al Yo-pastor de Zarathustra de morir en su última transformación, necesaria para ser niño. De aquí que la serpiente negra sea una máscara del dragón.

Otra máscara de este espíritu de la pesadez aparece en *El despertar* (Z IV, 17.2) como objeto de adoración en la forma de un asno de oro que dice sí a todo en *Del espíritu de la pesadez* (Z III, 11.5) y *El despertar* (Z IV, 17.2). Es la misma actitud nihilista del adivino, para quien todo es lo mismo. Como anticipó Qohelet, «no hay nada nuevo bajo el sol». El sí indiscriminado del asno se parece a la digestión del cerdo. En palabras de Heráclito: “Los asnos prefieren la paja al oro” (DK 9). En *La cena* (Z IV, 12), el águila de Zarathustra se preocupa por no poder saciar el hambre del adivino. El cerdo también es relacionado por Zarathustra con los santos del desierto y la suciedad de sus almas (Z IV, 13.13). Recordemos, por un lado, que Jesús es tentado en el desierto (Mt 4). Además, cuando Jesús expulsa a la legión de demonios de un merodeador de tumbas en Gerasa, éstos ruegan el permiso de Cristo para morar en los cerdos, y así, no volver al abismo. Jesús se los permite (Mc 5, 11 – 14 y Lc 8, 30 – 33). De modo que, todos estos signos indican que el ER no pretende redimirlo todo, incluso al enano-topo. Si fuese el caso, el Yo-pastor de Zarathustra no habría mordido la serpiente para transformarse; se la hubiese tragado.

¿Pero qué relación tiene el demonio de Zarathustra con la serpiente negra? En el momento de la visión del enigma, el enano-topo desaparece. Sin embargo, que ambos personajes zoomórficos no aparezcan simultáneamente en el relato no prueba que no sean el mismo. *El niño del espejo* (Z II, 1) brinda una importante pista respecto a esta relación. Allí se narra que Zarathustra tuvo un sueño inquietante: un niño le pide que se mire en el espejo. Al hacerlo, Zarathustra lanza un grito, pues no era a él a quien veía, sino la mueca y risa burlona de un demonio. Su interpretación

fue: “mi *doctrina* está en peligro, la cizaña quiere llamarse trigo” (Nietzsche 2016: 150). Más adelante dice:

¡En verdad, semejante a una tempestad llegan mi felicidad y mi libertad! Pero mis enemigos deben creer que es *el Maligno* el que se enfurece sobre sus cabezas. Sí, también os asustaréis vosotros, amigos míos, a causa de mi sabiduría salvaje; y tal vez huyáis de ella junto con mis enemigos (Nietzsche 2016: 152).

Este fragmento es un vaticinio del mismo relato, pues en Z IV, 20, los hombres superiores quedan espantados con el rugido del león riente que Zarathustra recibe en la puerta de su caverna como signo de que sus hijos están en camino (Nietzsche 2016: 509). Como vimos, este león, en la forma de espíritu (de valor que ataca), muerde la serpiente negra en Z III, 2.2. Le dice no al espíritu de la pesadez al final de la tercera parte; al final de la cuarta, les dice no a sus discípulos, al hombre superior que se arrima a su doctrina. Pero, sobre todo, al reflejo demoníaco y nihilista del ER. Anticipamos: toda la simbología relacionada al espíritu de la pesadez se ligará con la medianoche como una cara de la experiencia *numinosa* del ER en el punto 5.

Según Zarathustra, es crucial que sus enemigos lo confundan con *el Maligno*, es decir, satanás (p. 152). Pero en *La canción de la melancolía* (Z IV, 14), el demonio de Zarathustra (Z I, 7), su adversario a fondo o radical (satanás), es el espíritu de la pesadez (p. 466). En Z II, 10, literalmente afirma: “Abogado de Dios soy yo ante el diablo: mas éste es el espíritu de la pesadez, (...) mi supremo y más poderoso diablo” (pp. 188 – 9). De modo que, *el Maligno* señalado en Z II, 1 es en realidad una máscara de la sabiduría salvaje de Zarathustra, del león rugiente. En cambio, el demonio que ve en el espejo es el enano-topo, y la serpiente negra en Z III, 2.2, una máscara del mismo espíritu de la pesadez. Criaturas negras, ciegas y subterráneas. El primero es cojo, la segunda se arrastra; ninguno camina derecho. Es plausible que, en el relato, el archienemigo de Zarathustra se haya transformado en la serpiente negra porque Zarathustra no logró vencerlo en su primera forma. El enojo no bastó; necesitaba la risa (Loeb 2010: 158). De modo que, la gran fatiga y náusea de Zarathustra, simbolizados en la serpiente, lo produce el hombre pequeño, simbolizado en el enano-topo (p. 153).

El juego de reflejos se completa si tomamos en cuenta que el símbolo judeo-cristiano para *el Maligno* es, justamente, una serpiente (Gén 3, 1 – 7). ¿Qué mejor símbolo para el espíritu de la pesadez, entonces, que una serpiente negra? Loeb (2010) también interpreta a la serpiente negra como el símbolo del hombre pequeño, que siempre retorna (p. 156). Sólo así Nietzsche cumple su palabra en Z III, 13, donde Zarathustra, rodeado de animales, probando una manzana roja, escenifica

un espejismo del génesis. Allí sentencia: “Entre las cosas más semejantes es precisamente donde la ilusión miente del modo más hermoso; pues el abismo más pequeño es el más difícil de salvar” (Nietzsche 2016: 353). El paralelismo bíblico es evidente: el león de Judea finalmente derrota al dragón-serpiente (satanás) en el apocalipsis de Juan (Loeb 2010: 150). El dragón, enemigo de Zarathustra, es un espejismo de otro enemigo suyo, la serpiente negra. El primero representa a Dios; el segundo, al nihilismo.

En la conversación con el enano-topo, Zarathustra plantea dos caminos –pasado y futuro– que chocan en un portón llamado Augenblick (instante, momento, parpadeo de ojo). Después, en la visión del enigma, Zarathustra contempla en modo simbólico lo que previamente dijo en discurso: dos bocas chocando, tragándose mutuamente. La serpiente muerde la garganta al joven pastor y éste le devuelve la mordida arrancándole la cabeza (Z III, 2.2). Como vimos, la experiencia numinosa que da lugar a esta visión ocurre en el pasado –antes de la subida de Zarathustra a la montaña–, no obstante, el cuerpo convaleciente de quien la vive está en el futuro (Z III, 13). Coinciden en el instante, al igual que el mediodía y la medianoche, como veremos a continuación. Estos saltos temporales explican por qué el espíritu de la pesadez, tanto como el espíritu de Zarathustra (punto 4.1) sufren transformaciones. El Yo-pastor de Zarathustra se convierte en un niño, y el enano-topo, una serpiente. No obstante, aunque en ambos casos se trata de máscaras, la transformación de Zarathustra implica un cambio sustancial en su espíritu. No observamos este proceso en la transformación de su demonio, que permanece el mismo.

5. Abismo y cumbre

Hemos abordado el juego de espejos y máscaras de Zarathustra en la narrativa. Ahora desembocaremos en lo que estos personajes y representaciones simbólicas dicen sobre el ER. Las experiencias *numinosas* dan lugar a racionalizaciones (metafísica), moralizaciones (ética) y sublimaciones (poesía) distintas. Son dos las versiones del ER: la medianoche y el mediodía. Concluiremos que el espíritu de la pesadez, el dolor y la dilatación del tiempo están presentes sólo en el ER lunar. En cambio, en el ER solar, comprobaremos que reina la felicidad, el instante y el silencio. El criterio de distinción recae en la experiencia del tiempo. Depende del espíritu que viva el ER, si su vida es pesada o liviana. Tiene que ver con las transformaciones del espíritu, ya que el camello carga más peso y el niño es más ligero. Una vida pesada induce al abismo; la liviana, a la cumbre. Esa es la diferencia entre la visión de rana (desde abajo), que es exotérica; y la de águila³² (desde arriba),

³² En este ensayo atendimos principalmente el símbolo de la serpiente, por su planteamiento en Z III, 2.2. No obstante, dado que el águila también es signo del ER, haríamos bien en recordar su reflejo

que es esotérica (Cf. MBM, 30). Esta categorización encuentra eco en AHZ porque el abismo se comunica, en boca de demonios, animales, cantos o voces lejanas; en cambio Zarathustra se guarda la cumbre para sí mismo.

Recordemos el planteamiento inicial del ER en *La ciencia jovial*: «*El peso más pesado*» (CJ 341). Interpelando al sujeto, Nietzsche pregunta: ¿Tomarías por dios o demonio al anunciador del ER? Si tan sólo un instante de tu vida hiciera que valga la pena, lo recibirías como a un dios. Si tu vida fuese pesada y no habría tal instante, te enfrentarías a un demonio (Cf. Nietzsche 2018a: 531 – 2). Nuestra hipótesis es que Nietzsche quiso mostrar, a través de Zarathustra en la narrativa, ambas experiencias. A la vez, en *Ecce Homo*, Nietzsche reconoce haber estado en lo más alto y lo más bajo de la escala de la vida. Fui comienzo y ocaso. “Soy ambas cosas”, dice (1985: 21). La correspondencia entre el sujeto de la experiencia *numinosa* y su simbolización son cruciales, aunque esta relación no recaiga únicamente en el ámbito psicológico.

Volviendo a AHZ, ¿cómo sabemos que Zarathustra separa su espíritu en el tiempo? Una última máscara puede explicarlo. El personaje caminante y sombra. Nietzsche dedica un capítulo a cada uno. El primero antecede a la experiencia demoníaca en Z III, 2.2; el segundo, a la experiencia divina en *A mediodía* (Z IV, 10). A Zarathustra, antes de abandonar a sus discípulos (Z II, 22), algo le habla sin voz y le dice: “debes caminar como una sombra de lo que tiene que venir” (Nietzsche 2016: 249). Allí Zarathustra confiesa que le falta la voz de león para mandar, y que tiene que hacerse todavía niño (p. 250). Él mismo clama: “¿Quién soy yo? Yo estoy aguardando a uno más digno: no soy digno siquiera de hacerme pedazos contra él” (p. 248). El que tiene que venir es su Yo-niño, transformado. Como diría Heráclito: “Con razón se llama padre sólo a quien ha llegado a ser hijo de sí mismo” (GL 21). Teniendo en cuenta que tanto el pastor de Z III, 2.2 como Zarathustra son hombres solitarios, recordemos sus palabras en *Del camino del creador* (Z I, 17): “¡Solitario, tú recorres el camino que lleva a ti mismo! ¡Y tu camino pasa al lado de ti mismo y de tus siete demonios!” (p. 125).

En *El caminante* (Z III, 1) a propósito de su destino, Zarathustra, a medianoche dice: “en última instancia uno no tiene vivencias más que de sí mismo”³³ (Nietzsche 2016: 255). Y luego sentencia: “Lo más alto tiene que llegar a su altura desde lo más

antiético, el símbolo de paz, paloma. Como el águila, ésta vuela, pero su vuelo es corto, como sus alas. Su cuerpo es más pesado y su alimento, más modesto. Probablemente por ello Zarathustra reclame en Z II, 22: “Pensamientos que caminan con pies de paloma dirigen el mundo” (Nietzsche 2016: 249). Estas aves son de ciudad, no de montaña. Andan en bandadas grandes; el águila es solitaria.

³³ El término «vivencia» es una traducción incompleta de «erlebt», pues no se le limita a la experiencia únicamente, implica “vivir a través” y “llegar a ver”, entender. Rosen (Rosen 2004) también afirma que Zarathustra, en sensu strictu, no aprende ni conversa con “otros”. Toda la narración es una experiencia interior, personal (p. 175).

profundo” (p. 258), rememorando su conversación en el árbol de la montaña (Z I, 8). Tras la experiencia del ER abismal en Z III, 13, prevista en Z III, 2.2, el caminante se separa de su sombra. La vuelve a encontrar como fantasma en *La sombra* (Z IV, 9), mientras que, en Z III, 1, él mismo se pregunta si es un fantasma. La sombra de Zarathustra, creemos, sale del tiempo. De ahí las constantes referencias a lugares lejanos y sin tiempo en las experiencias *numinosas* analizadas. Esta sombra entra en el limbo de la eternidad, a través del instante, para efectuar los saltos temporales. Por ello se pregunta:

¿Dónde está mi hogar? Por él pregunto y busco y he buscado, pero no he encontrado. ¡Oh eterno estar en todas partes, oh eterno estar en ningún sitio, oh –eterno en vano! (p. 432).

En Z III, 4, Zarathustra nos habla de su «alma gemela». De ella dice: “Juntos aprendimos todo; juntos aprendimos a ascender encima de nosotros mismos hacia nosotros mismos, y a sonreír sin nubes” (Nietzsche 2016: 274). En Z III, 1, indica que, sin escaleras, la única forma de subir hacia arriba es sobre la propia cabeza (p. 256). “Tienes que subir por encima de ti mismo”, se recuerda (p. 257). En *las islas afortunadas* (Z II, 2), advierte: “Para ser el hijo que vuelve a nacer, para ser eso el creador mismo tiene que querer ser también la parturienta y los dolores de la parturienta” (p. 155). Vida y dolor, resurrección y muerte, están ligados. En *La canción de los sepulcros* (Z II, 11), Zarathustra clama: “Y sólo donde hay sepulcros hay resurrecciones” (p. 196). La resurrección es reflejo de Jesús también. Antes, en *De los sublimes* (Z II, 13), Zarathustra insinúa que uno debe apartarse de sí mismo y saltar encima de su propia sombra para penetrar en su sol (p. 203). A estas señales las podemos resumir simbólicamente como las cenizas del fénix –contempladas en el prólogo y Z II, 19–, pues, según su máxima: del propio incendio ha de salir la propia doctrina (p. 165). Así, Zarathustra es el que tiene que superarse siempre a sí mismo (Z II, 12), el que tiene que venir (Z III, 2.2).

5.1. Eterno retorno lunar

El camino para interpretar esta experiencia *numinosa* fue desarrollado a propósito del *quién* del enigma. La luna llena está presente en el sueño que Zarathustra cuenta al adivino (Z II, 19.2), luego en la visión-enigma de Zarathustra (Z III, 2.2), y, finalmente, en su canción de noctámbulo (Z IV, 19). Todas ocurren a medianoche. A lo largo de este ensayo básicamente nos hemos ocupado del ER lunar. Intentaremos no redundar en este subtítulo. Lo único que haremos es ahondar sobre el puente que faltaba. En Z III, 13 Zarathustra está inconsciente 7 días. Ya señalamos

que, probablemente, el lugar donde huye su espíritu es un no-lugar, como en *La canción sí y amén* (Z III, 16). Veamos.

Z III, 16.1 tiene conexión con Z IV, 19.2. En ambas ocasiones Zarathustra camina entre dos nubes, entre el pasado y el futuro. En cada sello Zarathustra recalca que ama a la eternidad y que quisiera tener hijos con ella. Como veremos, el querer herederos es signo de sufrimiento (Z IV, 19.9). Más adelante, Zarathustra da la clave de su valentía, su felicidad: “¿Habéis dicho sí alguna vez a *un solo* placer? Oh amigos míos, entonces dijisteis sí también a *todo* dolor” (Nietzsche 2016: 503). Justamente, el más feo de los hombres repite las palabras valerosas de Zarathustra: ¿Era *esto* la vida? ¡Bien! ¡Otra vez! Y en 12 versos resume (Z IV, 19.12):

1. ¡Oh hombre! ¡Presta atención!
2. ¿Qué dice la profunda medianoche?
3. «Yo dormía, dormía—
4. De un profundo soñar me he despertado: —
5. El mundo es profundo,
6. Y más profundo de lo que el día ha pensado.
7. Profundo es su dolor —,
8. El placer —es aún más profundo que el sufrimiento:
9. El dolor dice: ¡Pasa!
10. Mas todo placer quiere eternidad —,
11. — ¡quiere profunda, profunda eternidad!
12. (*El último tiempo de la canción está vacío. Es silencio*)

En Z II, 9 Zarathustra dice: es de noche, y mi deseo es hablar (Nietzsche 2016: 187). En Z III, 16 les confiesa a sus animales que el tener que cantar de nuevo es el consuelo que se inventó para curar su convalecencia (p. 356). Y en la canción del ebrio de luna (Z IV, 19.5), Zarathustra, con voz cambiada (p. 497), pide redimir a los muertos y a los sepulcros (p. 500). Claramente, son palabras que Zarathustra sólo diría a lisiados y mendigos (Z II, 20). De hecho, él mismo dice que su discurso es para oídos delicados, de hombres superiores (Z IV 19.4). Pero también en Z II, 20 se indica que Zarathustra habla de forma diferente a sus discípulos que a sí mismo (p. 241). Y dado que el último verso se encuentra en silencio, haríamos bien en buscar todavía una experiencia *numinosa* del ER sin dolor, diferente a todo lo que vimos. Pues en Z IV, 19.5 se pregunta: ¿Por qué dura tanto la medianoche? (p. 500). Hipotetizamos: porque hay dolor. Por amor a sus hijos Zarathustra tiene que consumarse a sí mismo (Z III, 3). Parir duele.

He aquí una pista sobre dónde buscar la otra experiencia *numinosa*. En Z IV, 19.10 Zarathustra afirma que, en ese instante³⁴ el mundo se ha vuelto perfecto, pues “la medianoche es también mediodía” (Nietzsche 2016: 503). Esta identidad fue anticipada en Z III, 1, cuando Zarathustra afirmó: “¡Cumbre y abismo –ahora están fundidos en una sola cosa!” (p. 256). Además, el hecho de que *La sombra* anteceda al capítulo *A mediodía*, como Z III, 1 antecede a Z III, 2, nos da ya señales de esta otra experiencia *numinosa*. ¿Pero en qué consiste? Como veremos, esta versión del ER es la más inefable, la más relacionada con el misterio de Rudolf Otto, pero no con su aspecto tremendo.

5.2. Eterno retorno solar

Siguiendo el planteamiento inicial del ER en CJ 341, podríamos afirmar que Zarathustra, al desear su vida de nuevo, da señas de que hubo felicidad en ella. Pero en la experiencia *numinosa*, los sentimientos son otros. Como vimos, el sufrimiento de su Yo-pastor en Z III, 2 es el mismo que el de su Yo-convaleciente en Z III, 13. En ambas experiencias *numinosas* –que son la misma–, tanto como espectador o sintiente, se inmiscuye el dolor. Su principal característica es la pesadez demoníaca y el abismo. Sólo el valor felino salva al espíritu de Zarathustra de perecer en esta transformación. Pero el contenido de ese su valor, claro está, es la felicidad. Así redime al dolor. Por ello en *De la bienaventuranza no querida* (Z III, 3), Zarathustra dice que tiene que encontrar la fuerza y voz de león que llame arriba a la pesadez, tal como lo hace en Z III, 16.1. Además, la voz de Zarathustra en el ER lunar siempre proviene de un lugar lejano y su espíritu está ausente, convaleciente o sonámbulo. Si recordamos a Heráclito, entenderemos a Nietzsche: “No deberíamos hablar ni obrar como si estuviéramos dormidos³⁵” (DK 72). Pues, “uno y común es el mundo para los despiertos, mientras que los durmientes se vuelven hacia su propio universo” (DK 89).

Ahora bien, en el ER solar no está presente el espíritu de la pesadez ni la sombra de Zarathustra³⁶. A mediodía, en el prólogo, Zarathustra vislumbra un símbolo del ER: un águila volando en círculos en el cielo, con una serpiente enroscada en el cuello (Nietzsche 2016: 62). Símbolos muy diferentes a los del enano-topo y la serpiente negra. En *De la virtud que hace regalos* (Z I, 22), Zarathustra indica que el gran mediodía es cuando el hombre se encuentra a medio camino entre el animal y el superhombre, es decir, en la última transformación del

³⁴ Recuérdese que en el instante se juntan ambas eternidades (Z III, 2.2)

³⁵ Ante la posible objeción de que, en Z IV, 10, Zarathustra también vive la eternidad dormido, responderíamos que sí, efectivamente, duerme, pero sólo un instante. Su voluntad se levanta casi inmediatamente, dando señales que poco descanso necesitaba, pese a haberse topado con montón de hombres pesados en su camino. En suma: ya no padece.

³⁶ Quizá porque, en su punto más alto, el sol proyecta la sombra más corta.

espíritu. Si logra hundirse en su ocaso y pasar al otro lado, se bendecirá a sí mismo (p. 146). En *De la virtud empequeñecedora* (Z III, 5.3), llama al mediodía la hora bendita del rayo (p. 285). Probablemente Nietzsche asocia superhombre y rayo gracias a Heráclito, para quien: “Todo lo gobierna el rayo” (DK 64). En *De los tres males* (Z III, 10.2), se asocia al mediodía con la transformación y la hora del juicio (p. 314). Luego, en *De las tablas viejas y nuevas* (Z III, 12.3 y 30), se insinúa que, a mediodía, habría que bailar sobre topos y enanos (p. 325). Como la transformación del espíritu ocurre sobre sí mismo, Zarathustra quiere estar preparado y maduro alguna vez para el gran mediodía (p. 349).

Los acontecimientos más grandes no son nuestras horas más estruendosas, sino las más silenciosas, dice Zarathustra (Z II, 18). Justamente, en Z IV, 10, comienza clamando: “¡Silencio! ¡Silencio! ¿No se ha vuelto perfecto el mundo en este instante?” (Nietzsche 2016: 435). Repite las mismas palabras en Z IV, 19.7 y 10, antes de establecer la relación entre la medianoche y el mediodía. Como no podría ser de otra manera, el ER solar de Z IV, 10 se conecta con el ER lunar de Z IV, 19.9 a través del instante. En el primer caso, Zarathustra vive la eternidad del instante mismo, se quiere a sí mismo y calla. No hay simbolización alguna del ER, más que una referencia a la eternidad. Como dice el canto de Z IV, 19.10: “el placer no quiere herederos, ni hijos, el placer se quiere a sí mismo, quiere eternidad, quiere retorno, quiere todo idéntico a sí mismo eternamente” (p. 503). De aquí que Z III, 16 esté todavía relacionado con la medianoche, ya que Zarathustra clama al anillo del retorno como si fuese una mujer, la única, con la que le gustaría tener hijos. En justificar la vida propia y su dolor, Zarathustra revela no quererse del todo a sí mismo en el ER lunar. Probablemente porque su transformación del espíritu no lo ameritaba.

En Z IV, 10, en cambio, la felicidad de Zarathustra quiere cantar, pero no lo hace, pues es la hora secreta –mediodía–, solemne, en la que ningún pastor toca su flauta. Entonces Zarathustra cae en el pozo de la eternidad, ligero como una pluma (Nietzsche 2016: 436). Cuando por fin cierra los ojos por un instante y duerme, el relato efectúa una elipsis temporal (p. 437). Así ríe un Dios, dice Zarathustra: en lo poco está la mejor felicidad (p. 436). Esta es la experiencia *numinosa* divina, sucede tan sólo media eternidad (p. 437). Sobre ella no hay discursos ni cantos, sólo profundo y respetuoso silencio. Lo inefable del ER está resguardado en la trama de AHZ. Sólo la vida, en Z III, 15.3, se atreve a hablar sobre la eternidad, desglosando los 12 versos que luego canta Zarathustra para sus discípulos (Z IV, 19.12), y le confiesa a Zarathustra que, cuando suene la campana de medianoche, él la abandonará (p. 367), tal y como sucede en Z IV, 19.5. El contenido demoníaco del ER lunar tiene que ver con esta ausencia de vida. Las máscaras obedecen a su falta de unicidad. En cambio, el ER solar ocurre una sola vez en la trama, como un rayo

afortunado. Como apunta Heráclito: “Una sola es la naturaleza de los días” (DK 106). Y, “sin sol, ni siquiera todos los demás astros nos sacarían de la tiniebla” (DK 99).

Mientras la pesadez, el sufrimiento y la dilatación del tiempo caracterizan la experiencia del ER lunar; lo efímero del instante, el deseo de eternidad jubilosa, además de la jovialidad y ligereza de espíritu, son signos claros de la vitalidad del ER solar. En palabras de Zarathustra (Z III, 9): “En la oscuridad, en efecto, se hace más pesado el tiempo que en la luz” (Nietzsche 2016: 304). En la percepción vital del tiempo de la experiencia *numinosa*, dijimos, recae la distinción entre abismo y cumbre. El tiempo es el niño-rey de Heráclito (DK 52) encarnado en Zarathustra. Ambas eternidades son representadas en Z III, 2 bajo la figura del portón del tiempo contemplado por Zarathustra y su demonio. Pasado y futuro se funden en el instante. No obstante, el ER no es el «eterno ahora». Tal como lo concibe la filosofía perenne, todavía pitagórica, el eterno presente implica el concurso de una sustancia cambiante y otra eterna (Huxley 1949: 265). El ER se corresponde mejor con el flujo del devenir de Heráclito que con el ER pitagórico, donde todavía los cuerpos celestes eran permanentes en orden de retornar (Loeb 2021: 87). En la experiencia de Zarathustra, lo eterno no es sinónimo de permanencia, sino de cambio, transformación. ¿Cómo podría retornar algo que no cambia? Metafóricamente, el ER es un río.

5.3. Mediodía y medianoche: un ciclo eterno

La metáfora del río de Heráclito es bastante discutida, pero nos sirve para comprender cómo las dos experiencias *numinosas* de Zarathustra se complementan mutuamente. En la interpretación de Nietzsche, todas las aguas fluyen, ninguna permanece. No tiene sentido comparar las orillas del río con las aguas que fluyen, como si el primer caso tuviera más estabilidad que el segundo. Ese no es más que un artilugio para justificar una suerte de dualidad entre permanencia y devenir en la metáfora de Heráclito (Loeb 2021: 92). La eternidad no tiene que ver con la permanencia, así como el devenir no tiene que ver con el azar, sino con la fatalidad. En CJ, 109, por ejemplo, Nietzsche (2018a) advierte que: “sólo en un mundo de fines tiene sentido el azar” (p. 426). Pero el río no es un mundo de fines. Comprendiendo adecuadamente la metáfora, concluimos este apartado indicando que: en términos lineales, esas aguas, sólo cuando llegan a su fin, inician su retorno. Como diría Nietzsche: “El pasado muerde al futuro en su cola” (Loeb 2021: 90).

En rigor, el río –como el tiempo– no tiene principio ni fin. Sin embargo, podríamos trazar una línea imaginaria que siga las aguas del río. Arbitrariamente diríamos que comienzan en un punto X. Si seguimos el curso del río, ese punto de inicio será el de llegada. Sólo así se completa el ciclo. Las aguas corren, cambian, pero en su dimensión total, conforman el mismo torrente que retorna. Ninguno es

imperecedero: ni las orillas, ni las aguas. El río, como metáfora del tiempo, siempre vuelve sobre sí mismo. Su meta es su comienzo; por eso es eterno. El devenir de sus aguas no niega su carácter cíclico. Todo círculo vuelve sobre sí (Z III, 2 y 13; DK 103). Por ello, “la repetición no surge *en* el tiempo, *es* el tiempo” (Fink 2000: 117). En síntesis, diríamos: eternidad y retorno son uno y lo mismo. No es posible otra expresión del ER que no sea el ER de lo mismo.

El espíritu de Zarathustra se transforma, cambia; pero vuelve en el tiempo. Sube y baja de la montaña en un proceso de hundirse en su ocaso y desear volver a ser hombre. En su viaje al abismo, el punto más álgido lo simboliza la medianoche. El no-lugar donde ocurre la experiencia *numinosa* del ER lunar probablemente esté representado en Z III, 16. Ahora bien, temporalmente hablando, está situado antes del prólogo, antes de ser niño; pero en la trama recién tiene lugar en Z III, 13. Esta paradoja temporal del espíritu de Zarathustra se comprende a través de la metáfora del río de Heráclito. Como las aguas, el peregrinaje de Zarathustra es distinto en cada experiencia *numinosa*. Primero muere entre demonios al dirigirse al abismo (5.1). Tras vencer al espíritu de la pesadez, la serpiente-dragón, Zarathustra comienza su viaje de vuelta hacia la cumbre. Allí es cuando lleva su ceniza a la montaña. Y sólo en el punto más cercano al sol experimenta la eternidad como plena felicidad (5.2). Ambas eternidades se conectan en el instante (Z III, 2). En resumen: el ‘ahora’ es el fin del pasado en el futuro y el comienzo del futuro en el pasado.

6. Conclusión

En Z II, 20, Zarathustra dice que así habla la demencia: “¡Todo perece, por ello todo es digno de perecer!” (Nietzsche 2016: 239). Pero ¿acaso no le gusta al sabio perfecto caminar por los caminos más torcidos? En Z IV, 18, Zarathustra evidencia que sí (p. 492). “Por caminos torcidos se aproximan todas las cosas buenas a su meta” (Z IV, 13.17). No obstante, un brillo de oro sella la paz entre luna y sol (Z I, 22.1). Como vimos, cumbre y abismo son máscaras de lo mismo: la eternidad y su retorno. Por ello Zarathustra declara: “la medianoche también es mediodía” (Z IV, 19.10). En palabras de Heráclito: “Como una misma cosa mora en nosotros lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo, pues aquello se transforma en esto, y esto de nuevo en aquello” (DK 88). De modo que, a su pregunta en Z II, 20: ¿Soy un médico? ¿O un convaleciente?, Zarathustra podría responder con Nietzsche: soy ambos.

Para cerrar el ciclo, se necesitan ambas caras del ER: demoníaca y divina³⁷. Esta ambigüedad es característica de lo *numinoso*. La división experiencial del ER en lunar y solar, como puentes temporales de las transformaciones del espíritu de Zarathustra, es la respuesta más simple del enigma. “Quien tenga oídos, oiga” (Z III, 2.1).

³⁷ Entendiendo que lo demoníaco y divino no necesariamente se corresponde con la versión judeo-cristiana, pues el ER, como lo numinoso, están más allá de una tradición religiosa; hablan de una experiencia primordial. El sentido de lo divino y demoníaco en Nietzsche tiene que ver con la ligereza y placer, para el primer caso; y pesadez y dolor, para el segundo.

Bibliografía

- BLANCO, Carlos. 2013. *El pensamiento de la apocalíptica judía*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- CONWAY, Daniel W. 1997. Decadence and eternal recurrence, *The European Legacy: Toward New Paradigms*, 2:4, 653-657, DOI: 10.1080/10848779708579790
- CYBULSKA, Eva. 2013. *Nietzsche's Eternal Return: Unriddling the Vision, A Psychodynamic Approach*. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 13:1, 1-13. DOI: 10.2989/IPJP.2013.13.1.2.1168
- DELEUZE, Gilles. 2000 (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, España: Anagrama.
- FINK, Eugen. 2000. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid, España: Alianza.
- FINK, Eugen. 2000. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid, España: Alianza.
- FRANCK, Didier. 2020. *Eternal Return and Memory*. In A. Jensen & C. Santini (Ed.), *Nietzsche on Memory and History: The Re-Encountered Shadow* (pp. 129-138). Berlin, Boston: De Gruyter. DOI: 0.1515/9783110671162-008
- GALLERO, José L. & LÓPEZ, Carlos E. 2009. *Heráclito. Fragmentos e interpretaciones*. Madrid, España: Árdora Ediciones.
- HARAULT, Bernardo. 2004. *Biblia Latinoamericana. Formadores*. Madrid, España: Sociedad Bíblica Católica Internacional (SOBICAIN).
- HATAB, Lawrence. 2005. *Nietzsche's life sentence. Coming to terms with eternal recurrence*. New York & London: Routledge. Taylor and Francis Group.
- HEIDEGGER, Martín. 2000. *Nietzsche II y II*. Barcelona, España: Ediciones Destino.
- HUXLEY, A. 1949 (1947). *La filosofía perenne*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.
- HUXLEY, A. 1949 (1947). *La filosofía perenne*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.
- JASPERS, Karl. 1979 (1965). *Nietzsche. An introduction to the understanding of his philosophical activity*. Indiana, EEUU: Regnery Gateway INC.
- JIMÉNEZ, Paulo Alejandro Franco. 2020. *La manifestación del misterio. Lo 'numinoso' en Rudolf Otto*. Cochabamba, Bolivia: Universidad Católica Boliviana, Revista Yachay. Recuperado de: <https://www.scribd.com/document/507535755/La-manifestacion-del-misterio-Lo-numinoso-en-Rudolf-Otto>

- JUNG, Carl G. 1979 (1965). *Nietzsche's Zarathustra I y II*. New Jersey, EEUU: Princeton University Press.
- JÜNGER, Friedrich G. 2016 (1949). *Nietzsche*. Barcelona, España: Herder.
- KAIN, Philip. (2010). *Eternal Recurrence and the Categorical Imperative*. The Southern Journal of Philosophy. DOI: 10.1111/j.2041-6962.2007.tb00044.x
- KAUFFMAN, Bevis. 1974 (1950). *Nietzsche. Philosopher, psychologist, antichrist*. New Jersey, United Kingdom: Princeton University Press.
- KLOSSOWSKI, Pierre. 1972 (1969). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Barcelona, España: Ediciones Seix Barral.
- LAMPERT, Lawrence. 1989 (1986). *Nietzsche's teaching. An interpretation of «Thus spoke Zarathustra»*. New Heaven & London: Yale University Press.
- LOEB, Paul S. 2010. *The death of Nietzsche's Zarathustra*. New York, EEUU: Cambridge University Press.
- LOEB, Paul S. 2021. *Nietzsche's heraclitean doctrine of eternal recurrence of the same*. Nietzsche-Studien 50 (2021), 70–101.
- MARSDEN, Jill. 2002. *After Nietzsche. Towards a philosophy of ecstasy*. New York, EEUU: Palgrave Macmillan.
- MALOW, Abraham. *La experiencia núcleo-religiosa o trascendental*, p. 263.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2018a, 2018b, 2018c). *Nietzsche I, II, III*. Barcelona, España: Editorial Gredos.
- CANO, German. 2010. *Estudio introductorio*.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1958 (1971). *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid, España: Alianza.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2016. *Así habló Zarathustra*. Madrid, España: Alianza.
- NOLT, John (2008) *Why Nietzsche embraced eternal recurrence*. History of European Ideas, 34:3, 310-323, DOI: 10.1016/j.histeuroideas.2007.07.002
- OTTO, Rudolf. 2005 (1917). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, España: Alianza.
- OTTO, Rudolf. 2009. *Ensayos sobre lo numinoso*. Madrid, España: Trotta.
- PFEFFER, Rose. 1972. *Nietzsche: disciple of Dionysus*. New Jersey, EEUU: Bucknell University Press.
- WHITE, John (Comp.). *La experiencia mística. Y los estados de conciencia, Kairós*, 1992.

Sentir el dolor a flor de piel

Diferencia entre cuerpo y carne en la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz

Martín Mercado Vásquez

RESUMEN

La experiencia compleja de la pandemia reclama retomar una particular atención a la corporalidad, sin recaer en los peligrosos extremos de las teorías que proponen la determinación del cuerpo humano por las instituciones sociales (construccionismo) o por las condiciones biológico-neuronales (naturalismo). Más allá del construccionismo y del naturalismo del cuerpo, es necesario atender a la corporalidad como vivencia subjetiva que se ofrece de fundamento para una racionalidad que atiende a la vida, la vulnerabilidad y lo común como una vivencia que manifiesta el modo de ser humano y que se ofrece como fundamento de la racionalidad asentada en la vida. Para este fin, el presente artículo se centra modestamente en un estudio de la vivencia del dolor a partir de la diferencia entre el cuerpo y la carne en la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz. ¿Cómo comprender el dolor sin reducirlo a los tópicos del construccionismo y del naturalismo? La vía neofenomenológica ofrece un acercamiento interesante al dolor como vivencia autoafectiva de la subjetividad. En este sentido, se presenta, en primer lugar, una reflexión sobre la auto-afección corporal. En segundo lugar, se diferencia el cuerpo propio de la carne en debate con la representación social y natural del cuerpo. Después, se desarrolla, a partir de la noción de carne, un ejercicio fenomenológico sobre el dolor. Finalmente, se plantea la pregunta por los límites de la carnalidad frente a la identidad narrativa personal.

1. ¿Puede el cuerpo sentirse a sí mismo?

El cuerpo se puede ver y tocar. En este sentido, el tacto y la visión son los dos sentidos predominantes en el estudio del cuerpo; sin embargo, cabe preguntar si la descripción del cuerpo depende solamente de las vivencias táctiles y ópticas, o si es posible describirlo sin ellas. ¿Qué se puede describir del cuerpo cuando se lo investiga independientemente del ver y el tocar? ¿Qué ofrece la descripción de las experiencias corporales, si el punto de partida no es ver y tocar el cuerpo visto (*Körper*), sino las vivencias de nuestro propio-cuerpo-subjetivo, aquí llamado carne (*Leib*)? Si la descripción no se enfoca en el cuerpo visible y palpable (*Körper*), es decir, determinado por la espacialidad geométrica y la resistencia táctil, ¿qué tipo de características innegables se pueden encontrar de la carne sensible (*gespürter Leib*)? ¿Cómo se ofrece esta vivencia carnal a la descripción fenomenológica?

El conjunto inicial de preguntas aquí enunciadas fue introducido en la antropología médica bajo un lenguaje moderno por los psiquiatras Johann Christian Reil y su estudiante Christian Friederich Hübner alrededor de 1974 (Cf. Fuchs, 2000: 37-40; López-Ibor, et. al., 2011: 38-40). Estas sensaciones de la autoafección de la propia corporalidad subjetiva fueron indagadas bajo el término alemán *Gemeingefühl* y el neologismo *coenästhesia*, que en nuestro idioma son conocidas como sensación cenestésica. Ellas están situadas dentro de la categoría de sensación (*Empfindung*). Estas cenestesias que tendrán un papel importante en diferentes filósofos contemporáneos como Gabriel Marcel, Edmund Husserl, Michel Henry, fueron concebidas originariamente por sus autores como sensaciones ligadas a la aspiración, movimiento muscular, hambre, sed, impulsos sexuales y dolor, entre otras que suelen quedar en el trasfondo de nuestras percepciones externas. Así, para Carl Gustav Carus, las cenestesias serían percepciones originarias del alma. Por su parte, el representante de la fisiología de Gotinga, Rudolph Wagner caracterizará las cenestesias, o sensaciones comunes, como estados sentidos, cuya modificación marca ciertos referentes para diferenciar los estados de salud o enfermedad. Así, la cenestesia designa la sensación de un estado de vivencia carnal o corporal-subjetiva patética, en la que la relación sujeto-objeto-mundo se concentra en la dimensión subjetiva. Si bien, el concepto de cenestesia refiere a la sensación subjetiva del cuerpo, ha quedado por lo general como un conjunto de sensaciones poco comprensibles en su naturaleza y particularidad, pues quedan siempre como un contexto o trasfondo de la percepción de objetos. La propuesta fenomenológica de Schmitz ofrece una descripción detallada y sistemática de la sensación de la subjetividad del cuerpo, desligándola radicalmente de los datos del cuerpo visto o tocado. Según Schmitz, el cuerpo visto o tocado corresponde a la comprensión o explicación constelacionista que ofrece la anatomía occidental-moderna. ¿En qué medida la descripción de la

carnalidad ejecutada por Schmitz es un avance de la noción general de cenestesia? ¿Se puede decir de ella algo más que es una sensación de contexto o de trasfondo de la percepción externa? Nosotros nos referiremos a las experiencias del cuerpo-sentido-sentiente, cuerpo-vivo o cuerpo-subjetivo en Schmitz con el término carne, que como ya señalamos en la Introducción general, se ha convertido en un término técnico en la filosofía del cuerpo, independiente de la noción de tejido muscular o de la idea de encarnación de la teología cristiana.

La investigación filosófica sobre la carnalidad desarrollada por Schmitz es considerada como uno de los aportes más autónomos e interesantes de la fenomenología de la propio-corporalidad. Por ejemplo, Thomas Fuchs considera la obra de este filósofo como una buena y abarcadora fenomenología de la corporalidad con tres aportes claros, la descripción de la carne sentida, la comunicación carnal y la espacialidad subjetiva de las emociones (Fuchs, 1999: 73-85). Por su parte, en el libro *Leiblichkeit* editado por Alloa y otros, Kerstin Andermann señala que la Nueva Fenomenología de Schmitz ofrece una teoría de la carnalidad (*Leiblichkeit*) en un sentido estricto (Andermann, 2012: 130), cuyo objetivo sería un cambio de paradigma que permite superar la separación entre alma y cuerpo, y la división entre el mundo interno del individuo y los datos del mundo externo. Según Jens Soetngen, la fenomenología de Schmitz permitiría revisar críticamente los proyectos cristianos y seculares, anclando sus elevados ideales en la experiencia de la carne subjetiva (Soentgen, 1998: 8-9). Peter Sloterdijk considera que la fenomenología del propio-cuerpo de Schmitz ofrecería una corrección terapéutico-cultural a partir de la crítica a “discreta lista de ‘desaciertos’ fundamentales del espíritu occidental”, caracterizados como reduccionismos de tipo psicologista, dinámico, irónico y autista (Sloterdijk, 2014: 680).

Todos los aportes de la fenomenología de Schmitz son desarrollados a partir de la descripción de las vivencias involuntarias de la carne (*Leib*) que no dependen de la percepción visual y táctil del cuerpo (*Körper*). Consideramos que el aporte significativo de la filosofía de Schmitz consiste en una detallada, aunque compleja, descripción de las experiencias involuntarias y la dinámica de la carnalidad. En este sentido, la primera parte del artículo se centra en concepción de *Körper*, traducido aquí como cuerpo, caracterizado como organismo y objeto tridimensional; para tal fin se parte de un análisis de un fragmento de la novela *Memorias de Adriano* de la autora M. Yourcenar. En la segunda parte, se estudia el *Leib*, traducido como carne; así que se prosigue con la experiencia del dolor producto en un accidente en bicicleta. En el análisis de la situación seleccionada, se aclara las siguientes nociones ligadas al fundamento de la carnalidad, el presente primitivo (*primitive Gegenwart*), islas del propio-cuerpo (*Leibesinsel*), movimientos propio-corporales (*leibliche Regungen*) y

se finaliza con la mención del alfabeto de la propio-corporalidad (*Alphabet der Leiblichkeit*) en relación con la dinámica propio-corporal (*leibliche Dynamik*).

El lector podrá advertir un uso técnico de los pronombres en primera, segunda y tercera persona, en singular y plural, como un medio para hacer referencia a las perspectivas que intervienen en la complejidad de la situación descrita. Así, por ejemplo, “yo” y “nosotros” han sido utilizados con la finalidad de señalar experiencias en primera persona, según sea la situación individual o común. Finalmente, a modo de conclusión, se enfatizará la diferencia entre cuerpo y carne, así como la importancia del último para la formación de la persona y la situación personal o personalidad.

2. Primacía constelacionista del cuerpo visto

Un pasaje de la novela *Memorias de Adriano* (Yourcenar, 2011) ilustra el modo en que el cuerpo del personaje principal se ofrece como en objeto a la mirada de su médico:

Es difícil seguir siendo emperador ante un médico [le escribe Adriano al joven Marco Aurelio], y también es difícil guardar la calidad de hombre. El ojo de Hermógenes sólo veía en mí un saco de humores, una triste amalgama de linfa y de sangre. Esta mañana pensé por primera vez que mi cuerpo, ese compañero fiel, ese amigo más seguro y mejor conocido que mi alma, no es más que un monstruo solapado que acabará por devorar a su amo. Haya paz... Amo mi cuerpo; me ha servido bien, y de todos modos no le escatimo los cuidados necesarios (Yourcenar, 2011: 11-12).

Adriano narra un proceso conocido por muchas personas, la visita al médico. La identidad política, social y personal de Adriano como Emperador de Roma se pierde ante los ojos del médico. El médico ve en él, o, mejor dicho, lo ve (*a él mismo*) como “un saco de humores”, es decir, como un organismo. Este cuerpo es una “amalgama de linfa y sangre” que revela salud o triste enfermedad. Como organismo, el cuerpo es un conjunto de órganos que funcionan, mejor o peor, para sostener la vida del conjunto. Esta transformación de la persona en un organismo ofrece la representación del cuerpo como una sumatoria de objetos (órganos) sometidos a relaciones espaciales y causales. Según Schmitz, este cuerpo orgánico y espacial es un producto ficcional de las ciencias naturales y la técnica a partir de una base abstracción que reduce la dimensión subjetiva de las vivencias propias.

No es una experiencia de pocas personas, cada quien puede rememorar una situación similar. Vamos al médico con mayor o menor dolor. En la revisión médica la experiencia de nuestro cuerpo se hace objetiva, en la medida que pierde su dimensión subjetiva, y una explicación causal ordena su apariencia en el mundo. En la revisión médica, el cuerpo se convierte en peso, medidas, temperatura y la edad, en tiempo de funcionamiento. “El cuerpo de un ser humano o de un animal se expande constantemente, delimitado por superficies, con patrones definidos y según patrones fijos, también con movimientos, capas continuas e intervalos de sus partes”. (Schmitz, 2016: 143). Esto significa que el cuerpo se comprende como un conjunto de elementos objetivos interrelacionados por relaciones causales.

Schmitz explica la objetivación del cuerpo a partir de lo que él denomina en general el proceso de objetivación psico-reduccionista-introyeccionista (Schmitz, 2009; Mercado, 2015), que iniciaría ya en la época homérica y se desarrollaría con la filosofía griega hasta la actualidad. La postura de Schmitz sobre la formación cultural de la corporalidad humana en la cultura occidental podría compararse con aportes significativos como los de Bruno Snell (1986) y Charles Taylor (2005), lo que, sin embargo, nos alejaría demasiado de nuestro objetivo. Por otra parte, si desarrollamos un poco los argumentos de Schmitz, podemos afirmar que la comprensión del cuerpo como un objeto, una máquina, un organismo, es el resultado de la concepción constelacionista del ser humano. A continuación, ampliamos el argumento de la formación cultural del cuerpo como un objeto y organismo en la cultura occidental, remitiéndonos brevemente a la relación entre arte e historia de la anatomía.

Como pude explicar en otro contexto (Mercado, 2014: 12-21), en el siglo XV gobernaba todavía una concepción humoral del cuerpo, con dinámica de fluidos, mezclas, flujos, interrelaciones que comunicaban los humores de un cuerpo con otro y con las estaciones. En cambio, la anatomía buscó una concepción “desencantada” del cuerpo humano, basada en el tacto y la visión de sus partes elementales. La anatomía humana surgió separándose de la concepción del hombre inmerso en el cosmos como un gran útero para crear partes del cuerpo mediante el principio de fragmentación. Para esta fragmentación analítica del cuerpo fue importante la representación artística realizada por Jan van Calcar, discípulo de Tiziano.

En este proceso, el profesor de la universidad de Padua, Andrés Vesalio, jugó un rol muy importante. La publicación de *De humani corporis fabrica* (1542) fue un impulso decisivo del estudio de la anatomía moderna, la que se convirtió en el fundamento de la ciencia médica. Además de consolidar la práctica de disección, como un medio de corregir varios prejuicios de la tradición galena, se inició con la

nueva representación del cuerpo humano como una estructura formada de partes analizables o separables. Así se comprende mejor la manera en que las ilustraciones formaron parte de una riquísima relación entre estética y saber científico, ya que las ilustraciones permitían demostrar, en el sentido fuerte del término, lo que la voz del profesor enunciaba. La anatomía como saber científico del cuerpo se nutría de los artistas bajo la convicción de que la ilustración era esencial dentro del dispositivo del conocimiento que se sustenta en la descripción de la percepción visual. Además, de permitir que la ciencia se vea realizada por la libertad con que los artistas representaban cadáveres con una retórica propia. Un esqueleto de espaldas, al parecer sollozando, muy parecido al Adán de Masaccio.

El cuerpo se puede descomponer en capas que van de la piel hasta los huesos y en patrones de funcionamiento. La osteología divide los huesos, por ejemplo, según su forma, en largos, planos, cortos, sesamoideos, irregulares, accesorios, neumáticos. La miología diferencia los músculos en liso y estriado, según sus características histológicas. Schmitz no ahonda más en la historia de esta formación de la representación del cuerpo, pero ella está ligada con los aportes del arte a la anatomía a partir del Renacimiento. La representación de nuestro cuerpo como un conjunto de partes es el resultado de una objetivación analítica que ha convertido nuestro cuerpo de un organismo vivo a elementos separables en diversos elementos (Mercado, 2014). El cuerpo aparece como un conglomerado de órganos, funciones y procesos. Las articulaciones se revelan mecánicas, palancas de movimiento fácil o impedido. La respiración, inadvertida para nosotros cotidianamente, se convierte en un fuelle, cuyo sonido revela el funcionamiento orgánico.

Comprender el cuerpo como un conjunto de partes, cuya relación está determinada por leyes causales, es una idea ya señalada por Descartes. Cuando el filósofo francés explica la sensación del dolor sobrepone la explicación “física” entre objetos que están en el espacio del cuerpo, cada uno en su respectivo lugar, cumpliendo relaciones causales. Al respecto, en un pasaje de la Sexta Meditación, que merece ser citado de *in extenso*, escribe Descartes:

Y de igual manera, cuando siento el dolor en el pie, la Física me enseña que este sentimiento se comunica por medio de los nervios dispersos en el pie, que, al encontrarse tensos como cuerdas desde allí hasta el cerebro, cuando son tirados en el pie, tiran así al mismo tiempo el lugar del cerebro de donde vienen y en el cual terminan, y excitan allí un cierto movimiento que la naturaleza ha instituido para hacer sentir dolor al espíritu como si ese dolor estuviera en el pie. Pero como estos nervios deben pasar por la pierna, por el muslo, por la cintura, por la espalda y por el cuello para extenderse desde el pie hasta el cerebro, puede suceder que, aunque sus extremos que están en el pie no sean

sacudidos, sino solo algunas de sus partes que pasan por la cintura o por el cuello, ello sin embargo excite los mismos movimientos en el cerebro que podrían ser excitados en él por una herida recibida en el pie, y a consecuencia de ello será necesario que el espíritu resienta en el pie el mismo dolor que si éste hubiera recibido la herida. Y hay que juzgar lo correspondiente de todas las demás percepciones de nuestros sentidos (Descartes, 2011: 218).

En este pasaje, Descartes describe la conexión causal de las partes del cuerpo. La “máquina del cuerpo” determina en su composición el lugar que corresponde a cada uno de sus elementos. Aunque cada parte puede ser examinada por separado, forman todas ellas una continuidad funcional. Los nervios tensos del pie se mueven y, precisamente como una cuerda, mueven los que pasan por la pierna, el muslo, cintura, espalda, cuello y llegar al cerebro. El cuerpo es una máquina orgánica, tanto por su composición de partes, como por el funcionamiento global que permiten. Bajo esta perspectiva, las sensaciones se reducen a las relaciones orgánicas y causales de la máquina; por ejemplo, el movimiento, el dolor y el hambre no se diferencian más que por el tipo de funcionamiento de los órganos que intervienen.

Consideramos, pues, apoyando la postura de Schmitz, que la concepción de cuerpo como un organismo, tal como nos lo ofrece la anatomía, es el resultado de un proceso de objetivación, en el que la medicina, el arte y la filosofía han jugado un papel central. Esta concepción de cuerpo no solo ofrece la idea de un organismo, formado de partes con funcionamiento determinado, sino que, además, reduce el significado subjetivo de las vivencias, bien al resultado causal de la máquina corporal, bien en otra cosa completamente distinta de la corporalidad humana. No es necesario abundar aquí en el hecho que la reducción de las vivencias a la imagen del cuerpo como organismo, tiende a reducir también las vivencias ligadas a las diferentes etapas de la vida y la diferencia de géneros.

El cuerpo humano no solo ha sido reducido a un organismo vivo, sino que también suele confundirse con un objeto entre otros. Según Schmitz cuando todo cuerpo está situado en un lugar relativo (*relativer Ort*), mediado por distancias reversibles. Una extremidad cercenada o un órgano extirpado (un diente, el apéndice, por ejemplo) se alejan de nuestro cuerpo como otros cuerpos en el espacio. La relación de los cuerpos en el espacio permite señalar distancias.

Las distancias cambian según la posición relativa de los cuerpos, esta es la especialidad relativa, siempre intercambiable, según el lugar y la posición de los cuerpos en el espacio objetivo. “Un sistema de lugares relativos, que se determinan por las posiciones contrapuestas de espacios y distancias, denomino como espacio de

lugar” (Schmitz, 2009: 73). Cuando nos sentamos, recostamos o apoyamos en un mueble podemos descubrir esas superficies que son susceptibles de medición tomando en cuenta sus límites objetivos y las distancias reversibles que separan cada uno de los cuerpos en un espacio que, en sentido abstracto, se puede expandir sin fin.

Aunque las representaciones anatómicas de nuestro cuerpo también están sometidas a la representación de espacios con superficies, el carácter del espacio relativo con superficie es más evidente en los cuerpos inanimados. Una camilla, una cama, una mesa, una regla, son ejemplos de cuerpos tridimensionales que están sujetos a relaciones causales y que se caracterizan por ocupar un lugar en el espacio. Su espacialidad es tridimensional y se caracteriza por presentar superficies en su representación geométrica. En sentido geométrico, explica Schmitz, la sucesión de puntos forma una línea. La intersección de líneas puede formar una superficie. La intersección de superficies puede formar un cuerpo tridimensional. Un punto que se convierte en línea permite pensar la superficie, cuando las líneas se intersectan, y la intersección de superficies forman cuerpos. El cuerpo está atrapado en la representación de superficies y lugares relativos que forman distancias entre los cuerpos en el espacio (Schmitz, 2016: 265-269).

Para Schmitz, lo corporal es lo que corresponde al cuerpo visible y palpable, y que se encuentra determinado a partir de lugares relativos en el espacio. Esta localidad relativa es característica propia del fenómeno corporal: “Corporalidad (*Körperlichkeit*) es aquello, cuya localidad es relativa” (Schmitz, 1965: 6). En esta representación objetiva del cuerpo conduce a una concepción también objetiva del mundo, reducido al conjunto de cosas en el espacio. En esta representación objetiva, cada cuerpo está rodeado por un espacio vacío, de tal manera que la experiencia del mundo se reduce al planeta sobre el que estás las cosas y el universo a un espacio infinito en el que las cosas están como dentro de una caja abierta. En esta apertura del espacio (vacío o no), cada cuerpo está a una distancia relativa, reversible con respecto a otro cuerpo. El espacio objetivo se compone de cuerpo separados por distancias relativas, es decir, que estas son intercambiables. Una silla, una mesa, las paredes, el corredor, las gradas, la calle, las plazas, la ciudad, el país, el continente, los océanos, el planeta, el sistema y la galaxia podrían cambiar de lugar sin que existe un punto de orientación absoluto, sino muchos lugares relativos cuya distancia es indiferentemente variable. ¿Dónde realmente podemos encontrarnos en este conjunto siempre intercambiable de distancias y relaciones intercambiables?

Piel, músculos, sangre, nervios y huesos revelan al cuerpo bajo diferentes perspectivas de formas, tamaños, densidades y funciones bajo la mirada médica. El cuerpo es una representación constelacionista. La representación del cuerpo no solo

ofrece la imagen de un objeto, sino las relaciones causales de un organismo. El cuerpo como organismo formado por procesos causales corresponde a la visión de gran parte de las neurociencias, cuyos fundamentos significaron la difusión de concepciones reduccionistas del ser humano.

El reduccionismo buscó reformular el problema tradicional del alma-cuerpo (*Seele-Leib/Körper*) como el nuevo problema cuerpo-mente (*Körper-Geist*). “El problema cuerpo-mente es la pregunta por la naturaleza interna de la *causalidad psicofísica*. Esto quiere decir que nosotros, escribe Thomas Metzinger, queremos saber en qué sentido se puede hablar de la relación-causa-efecto entre fenómenos mentales y corporales (*körperlichen*)” (Metzinger, 2013: 11). El abordaje reduccionista estándar se caracteriza por, precisamente, reducir las vivencias humanas a estados mentales y estos a procesos cerebrales o biológicos caracterizados por relaciones causales del organismo. En esta concepción reduccionista ha buscado reducir términos como “yo”, “conciencia”, “subjetividad” o “conciencia”, “sí mismo”, “voluntad” y “libertad” a relaciones causales, en los que imperan los procesos descritos en tercera persona.

En la novela de Yourcarnar, la visión del cuerpo de Adriano como un “saco de humores”, que después fue concebido como una máquina, ahora se convierte en la imagen de una computadora, en la que los programas funcionan gracias a la complejidad de las partes físicas del sistema. Esta es la postura funcionalista, “según la cual un programa de ordenador sofisticado o una red neuronal artificial pueden generar las mismas experiencias mentales que genera el cerebro.” (Gallagher y Zahavi, 2014: 200-201). Bajo la perspectiva del funcionalismo bastaría tener la información correcta y la sintaxis adecuada de las funciones del cerebro, para poder generar la experiencia cognitiva. Esto significa que, tanto para el reduccionismo, como para el funcionalismo, el cuerpo pierde importancia en la constitución del yo y en la elaboración del conocimiento. Aunque Schmitz no critica explícitamente al reduccionismo y al funcionalismo, sí se puede inferir que él rechaza estas posturas, ya que en ellas todas las vivencias corporales se reducen a datos o funciones de datos para explicar el funcionamiento de la mente. La separación entre mente y cuerpo sería, lejos de una solución al problema, su radicalización de la ficción del cuerpo como objeto u organismo sometido a relaciones causales.

Según Hermann Schmitz, esta representación objetiva de relaciones causales del cuerpo (*Körper*) ha suplantado las certezas subjetivas de las vivencias de nuestra carnalidad (*Leiblichkeit*). En el estudio causal del cuerpo, las vivencias se pierden como un residuo sin importancia central, pues la pregunta de orientación causal asume el rol principal. En las ciencias naturales y en el desarrollo del saber técnico se

reduce la experiencia subjetiva del cuerpo a la explicación de relaciones causales. Según Schmitz, la forma de la pregunta causal es la siguiente. “¿Qué ‘hace’ x? ¿Cuál es la causa (*Ursache*) para x?” (Schmitz, 2003: 204). Con la pregunta causal se atiende a procesos que se pueden reproducir o reconstruir independientemente del individuo que los padece. En la pregunta causal se busca eliminar la dimensión vivencial del sujeto de estos procesos.

Es verdad que la pregunta por las causas es significativamente importante; por ejemplo, en el caso de las denominadas enfermedades clínicamente silentes (del Pino, 2016). En ellas, la sensación de enfermedad no es directamente experimentada como síntoma por parte del paciente, tal el caso de la osteoporosis. No obstante, este tipo de enfermedad no significa que todas las sensaciones corporales deban ser desestimadas o reducidas a los procesos causales del organismo; por el contrario, la carencia de un síntoma en determinadas enfermedades señala la dificultad de mantener una relación continua entre los procesos orgánicos y las vivencias del sujeto paciente. Parece existir cierta autonomía de las vivencias del paciente frente a los procesos orgánicos. Algo similar parece ocurrir en el caso de las denominadas enfermedades psicosomáticas y los trastornos somatomorfos; en las que las alteraciones orgánicas se desarrollarían tras importantes cambios en la organización personal de la vida, o consecutivamente a la experiencia de estrés psicosocial importante (Rivera y Bulbuena, 2014). Otro caso en el que la cadena causal parece romperse o no alcanzar a explicar la complejidad de las vivencias es el caso de la depresión y la despersonalización (Sierra-Sigiart, 2008).

Schmitz reconoce que en esta imagen del mundo elaborada por las ciencias naturales y la técnica anidan tres axiomas que nos sustraen toda la riqueza de la experiencia subjetiva. El primer axioma expresa que las informaciones del mundo exterior o entorno llegan al cerebro solo a través de los receptores de los órganos de los sentidos y llevada por los nervios al cerebro. El segundo, que con ese funcionamiento los mensajes afectantes se ven privados de su diferenciación. Tercero, que el percibir se constituye en el cerebro o camino sobre el cerebro (Schmitz, 2016: 311-312). Sin embargo, la formación de lo percibido y el sentido de esta percepción no quedaría esclarecida en esa reconstrucción de información proveniente del exterior. Entonces, la explicación causal no es suficiente según propone Schmitz. Se puede reemplazar la línea causal orgánica por una línea causal psíquica sin que el sentido o significado subjetivo del dolor quede explicado. ¿Qué significa que algo duele?, esta pregunta no puede ser agotada por la reconstrucción retrospectiva de cadenas causales, sean estas físicas o psíquicas.

La representación del cuerpo como un organismo es, según Schmitz, el resultado de la “ficción útil de las ciencias naturales y la técnica” (Schmitz, 2016: 117). Esta “reducción del cuerpo” es explicada brevemente por Schmitz del siguiente modo: “Este cuerpo humano científico es una colección de datos que se recogen sobre una base de abstracción reduccionista con la ayuda de aparatos que se construyen bajo condiciones previas y de acuerdo con teorías físicas (...)” (Schmitz, 1999: 199). La “ficción útil de las ciencias naturales” habría reducido nuestra comprensión del cuerpo en un conjunto de datos objetivos, medibles, y sometidos a relaciones causales.

Es así que, según el autor de la Nueva Fenomenología, la representación del cuerpo humano como conjunto de órganos es un producto ficcional, constelacionista, de las ciencias naturales y la técnica (Schmitz, 2016: 117; 1999: 199). En otras palabras, nuestras sensaciones carnales son sustituidas por la imagen del cuerpo o por la explicación causal de su funcionamiento. La explicación causal de los procesos corporales habría producido una reducción de las variadas vivencias de nuestra existencia, muchas de ellas que apenas podemos expresar o explicar, a la representación de un cuerpo que se comporta como un objeto, un organismo o como el portador de características fácilmente identificables y voluntariamente variables.

Esta reducción de las vivencias a la representación del cuerpo como objeto y organismo correspondería a una determinada imagen del mundo o base de abstracción. “Por base de abstracción (*Abstraktionsbasis*) de una cultura comprendo -escribe Schmitz- un campo del que se extrae sus conceptos básicos, que dan la perspectiva a las teorías y evaluaciones, aunque muchas de estas difieran entre sí” (Schmitz, 2018: 314). La base de abstracción permite que el individuo encuentre a su cuerpo como un objeto entre otros; esto significa que en la explicación científica se da prioridad a las relaciones causales entre partes del cuerpo y las vivencias quedan relegadas. Al respecto se puede leer:

Pero esta certeza [de las vivencias que nos afectan] pasa a un segundo plano frente la idea de que tales resultados o estados [por ejemplo, dolor, cosquilleo, etc.] ocurren donde el ser humano encuentra partes de su cuerpo (cuerpo, cabeza, abdomen) o en otras [que no son directamente visibles] (cerebro, corazón, etc.). Entonces, son tomadas como procesos que se producen en el cuerpo, transferidas al cuerpo como sensaciones de este cuerpo. El resultado de ello es que el ser humano puede distanciarse de su cuerpo, mirarlo, y explorarlo, mientras que [por otra parte] realmente tiene que sufrir en sí mismo su dolor, su hambre y su alivio (Schmitz, 2016: 143).

La base de abstracción de las ciencias naturales y la técnica tienden a encubrir o reducir la experiencia que tenemos de nuestro cuerpo por explicaciones de orden causal. Por ejemplo, en el caso del dolor, nuestra sensación de dolor pasa a ser rápidamente considerada en el consultorio médico como un síntoma de algo que se oculta. El dolor como síntoma expresa la concepción de una relación causal, en la que el dolor es su efecto más visible. Este efecto debe ser dejado de lado para abordar la causa. En este sentido, se suele afirmar que el dolor es una alerta, un llamado de atención sobre algún funcionamiento irregular de las funciones del cuerpo.

Según Schmitz, las ciencias naturales buscan sustituir nuestra experiencia y percepción con sentido por relaciones causales que solo hablan de retención y conservación de información, pero no del mundo percibido ni de nosotros en sentido fuerte del término. Estas ciencias reducen todo lo existente en la experiencia a una imagen del mundo regida por la causalidad, lo que no necesariamente es falso, pero sí insuficiente y, a veces, inconsistente. El filósofo alemán afirma que el cuerpo de las ciencias naturales es una construcción, siempre mejorable, cuya finalidad es ayudar a realizar pronósticos sobre el hacer, y dejarse hacer del hombre, mediante la técnica (Schmitz, 2011: 144).

En síntesis, la idea de cuerpo es el resultado de la representación objetiva y constelacionista propuesta por la medicina, arte y filosofía occidental. El resultado en la vida práctica es que llegamos a confundir y remplazar las vivencias carnales por la imagen del cuerpo. Consideramos prioritaria la narración causal de los procesos impersonales en tercera persona, en vez de retomar como fundamento la vivencia de las sensaciones carnales. Esa tendencia, convertida en costumbre, nos habría alejado del fundamento carnal de la vida, haciéndonos extraños a nosotros mismos. Así, por una parte, la representación objetivo-constelacionista nos ofrece imágenes o conceptos de nosotros como partes que están en el espacio tridimensional; por otra, tal representación nos ofrece imágenes o explicaciones de nosotros mismos como un organismo sometido a relaciones causales. Así, la dimensión de la libertad y de la afectividad humana se desvirtúa, perdiendo de horizonte que el ser humano es una persona carnal que vive en situaciones. El ser humano se encuentra en situaciones que están dinámica impulsadas por la vivencia carnal, de la que la explicación orgánica es solo un modo de abstraer nuestra complejidad existencial. Esto permite comprender el porqué cuando estamos bajo la mirada médica, ella comprende nuestro dolor como un efecto o un signo de una enfermedad o del mal funcionamiento del organismo, y, casi nunca, como la manifestación de nuestra situación existencial.

¿Qué es entonces la carne que Schmitz desea diferenciar del cuerpo? ¿Cómo reconocerla? ¿Acaso no son las vivencias o sensaciones de dolor, hambre, cansancio, nada más que modalidades de la percepción de las cosas que están fuera de nuestro cuerpo? ¿Es posible describir la carnalidad? Tratemos, mediante un ejercicio fenomenológico, redescubrir los aportes de Schmitz.

3. Del cuerpo propio a la carne: estudio del dolor

3.1. Sobre el propio cuerpo

En la segunda parte del fragmento citado de la novela de Yourcenar, el cuerpo de Adriano deja de ser solo un objeto subordinado a la mirada del médico. Ese ya no es un cuerpo entre otros, sino su cuerpo, “mi cuerpo”. En esa expresión, Adriano se refiere a la vivencia subjetiva de “su” cuerpo, como “mi” cuerpo, y en este caso cada uno puede pensar en el suyo propio. Cada quien tiene su propio cuerpo, esto, en sentido subjetivo, significa una relación inalienable e inmediata de experiencias vitales. En estas experiencias, que me indican que estoy vivo, encuentro mi propio cuerpo, este propio cuerpo vivenciado me da la certeza de que lo que siento es la manifestación de mi propia existencia.

El cuerpo de Adriano se le aparece como una propiedad, como algo digno de cuidado; en ese sentido, su cuerpo es objeto de responsabilidad. El cuerpo de Adriano no es solo un objeto o una propiedad, sino que posee una actividad propia. Por una parte, su cuerpo se ofrece como un sirviente, como un compañero fiel, más seguro y conocido que su alma. Por otra, se presenta como un “un monstruo que acabará devorando a su amo”. El pasaje de la novela de Yourcenar nos permite atender a las diferentes experiencias del cuerpo como objeto, bajo la mirada del médico, como objeto de propiedad, bajo la mirada de su poseedor, pero también como algo que se ofrece dócil y salvaje, escapando por completo a la voluntad. Esta complejidad de la experiencia de la corporalidad ya fue revelada por Husserl cuando destaca la diferencia entre cuerpo sentido y cuerpo sentiente, que dará paso a la idea de cuerpo propio.

Cada quien tiene su propio cuerpo, puede verlo y sentirlo. En la captación del propio cuerpo mediante los sentidos se ejecuta una actividad reflexiva, ya estudiada por Edmund Husserl en los §§ 36-40 del segundo tomo de *Ideas*. Husserl emprende en los párrafos referidos un estudio de la constitución perceptiva del cuerpo en su naturaleza material de sujeto psicofísico. El cuerpo propio de cada quien se revela en las sensaciones ubiestésicas, que son la sensación localizada que el cuerpo tiene de sí cuando está en contacto con los objetos externos. “Y así en general mi cuerpo, al

entrar en relación física con otras *cosas* materiales (golpe, presión, sacudida, etc.), no depara meramente la experiencia de sucesos referidos al cuerpo y a las *cosas*, sino también sucesos específicos de la especie que llamamos UBIESTESIAS” (Husserl, 2005: 185-186). Así continúa Husserl, cuando afirma que “el toque del cuerpo condiciona sensaciones en él o dentro de él” (Husserl, 2005: 186). Las ubiestesias son sucesos que faltan en las meras cosas materiales, son puestas por la corporalidad. “Todas las ubiestesias pertenecen na mi alma, todo lo extendido a la *cosa* material” (Husserl, 2005: 189). Estas sensaciones no son equivalentes con la forma de las cosas. “La ubiestesia que se dilata sobre la palma de la mano y hacia adentro de ella no es una *contextura real* de la *cosa* (...)” (Husserl, 2005: 189). Por su parte, las sensaciones cinestésicas están ligadas al movimiento del cuerpo, que además va delimitando el modo en que el objeto se constituye frente a nosotros. Todavía en relación con los objetos externos, Husserl señala que la diferencia entre la visión, la audición y el tacto se manifiesta en que en los dos primeros sentidos, los órganos no interfieren, del modo en que sentimos también nuestra mano, cuando palpamos un objeto. El cuerpo propio se diferencia de las cosas, porque pone en ellas algo que estas no ofrecen, una sensación de propiedad.

Husserl encuentra la complejidad de la constitución del cuerpo cuando atiende a la sensación que surge cuando una mano palpa la otra. Una duplicidad de sensaciones entre sentiente y sentido aparecen. “En el roque de mano con mano tenemos lo mismo, solo que más complicado; tenemos encantos dos sensaciones y cada una doblemente aprehensible o experimentable” (Husserl, 2005: 186). En la autopercepción táctil, el sujeto se convierte en sujeto del cuerpo, sujeto corporal y, no obstante, su cuerpo se revela como objeto. Esta paradoja será uno de los puntos de discusión más interesantes de la fenomenología del cuerpo. De hecho, Husserl considera que “[e]l cuerpo solo puede constituirse primigeniamente como tal en la actualidad y todo lo que se localiza con las sensaciones táctiles, como calor, frío, dolor y similares” (Husserl, 2005: 190). En la autopercepción táctil del cuerpo, Husserl parece encontrar el modo más importante de la constitución del cuerpo, pues en ella, mi cuerpo y mi sensación, “(...) se manifiesta inmediatamente como mi cuerpo” (Husserl, 2005: 190). En la percepción táctil el cuerpo sentiente se convierte en cuerpo sentido, así el cuerpo se constituye como mi cuerpo, como cuerpo propio.

Parece que en la autopercepción táctil se podría encontrar una dialéctica de la apropiación del cuerpo como cuerpo propio, que requiere lo externo del cuerpo y percibirlo a este como objeto a medias. Frente al énfasis que Husserl otorga a la ubiestesia y cinestesia en estos pasajes, Schmitz parece resaltar la importancia de las sensaciones cenestésias, preguntándose si sensaciones como “calor, frío, dolor y similares”, mencionadas por Husserl, son equivalentes a las que se revelan por el

tacto o la visión. La investigación de Schmitz hará énfasis en las sensaciones que no dependen del tacto o de la visión para captar las vivencias subjetivas. Esto conduce a Schmitz, según nuestro parecer, a un estudio que renueva la concepción general de las cenestesias. Como veremos a continuación, Schmitz buscará el estudio no del cuerpo, como vimos en el subtítulo precedente, ni del propio cuerpo, como aquél que se revela por el tacto y la visión, sino el de la vivencia de la autoafección de la carne.

A diferencia de los objetos, mi cuerpo nunca se da por entero fuera de mí, como ya describió Husserl, pero ¿qué ocurre en las sensaciones de dolor, calor, frío y hambre? En ellas, según Schmitz la dimensión subjetiva está afectada sin que exista primacía de objeto alguno. De hecho, en ellas acontece la auto-afección de la carne. En estas sensaciones, la sensación es subjetiva, “me siento a mí mismo” y no el cuerpo como un objeto. Este “mi” cuerpo no sería la expresión de algo que “se tiene” (en el sentido de un objeto), sino de aquello que “yo soy”, es decir, mi carnalidad. A esta carnalidad le pertenece el carácter de la “miosidad” (*Meinhaftigkeit*) (Schmitz, 2009: 31), es decir, el que cada vivencia carnal se presenta como “mi” propia vivencia. Frente al cuerpo y al cuerpo propio, Schmitz se concentra en la sensación carnal.

3.2. Sobre la carne en la Nueva Fenomenología

El término *Leib*, que nosotros traducimos por carne, es usado por Schmitz en el sentido de una sensación auto-afectiva que corresponde a alguien que tiene conciencia y cuyas experiencias son hechos subjetivos (*subjektive Tatsache*). Estas experiencias subjetivas se expresan invariablemente en primera persona, pues son la vivencia de algo que nos atinge o nos afecta de tal manera que toda la significación del hecho queda todavía implícita para nosotros mismos. aunque después puedan ser explicadas por uno mismo o por otra persona. Para comprender qué entiende Schmitz por carne se debe considerar el origen del término y las vivencias señaladas con él.

Según explica Schmitz (2011: 5), la palabra *Leib* provendría del antiguo y medio culto alemán “*lîp*”, que significaría “*vita persona corpus*” (sic), es decir, “vida, persona y cuerpo”. No obstante, Schmitz encuentra el sentido central de esta palabra en el canto de cruzada del juglar Friedrich von Hausen (siglo XII). Schmitz cita un fragmento del canto, en el que la voz poética expresa una tensión entre el corazón que quiere ir a la batalla (*Herz*) y “*lîp*” que prefiere dirigirse hacia la amada. Ellos, que alguna vez estaban unidos, se encuentran ahora divididos. El análisis de Schmitz es todavía más breve que el fragmento citado y se concentra en afirmar que en ese pasaje además de los tres significados registrados por el diccionario, el término “*lîp*” debe

comprenderse como la experiencia de una tensión propia y contradictoria que no se reduce a las partes orgánicas del cuerpo. Hasta ahí llega el análisis de Schmitz.

Se podría ampliar el análisis del uso del término “*lîp*”, afirmando que la tensión se siente como contradictorias en la misma persona. Se podría inferir que Schmitz desea indicar que en el origen del término *Leib* aparece un impulso dinámico que se siente como una tensión entre corazón (*Herz*) y “*lîp*”; pues mientras este quiere ir al encuentro de los otros, aquel otro prefiere lo contrario, huir a los brazos de la amada. Aunque podría interpretarse el pasaje como una tensión entre el impulso elevado de responsabilidad y valor (lucha en la batalla religiosa) y el impulso ligado al placer, al amor, casi sexual (volverse hacia la amada); parece que el pasaje podría ser más útil si no se hace énfasis en el contenido de los impulsos, sino en su fuerza dividida y tensa en un mismo individuo.

Si se prosigue con nuestra interpretación del pasaje propuesto por Schmitz, se puede afirmar que el “*lîp*” mismo sería una fuente de tensión sensible con direcciones contrapuestas que no corresponden con los órganos biológicos. En la experiencia del “*lîp*” aparece una tensión, una confrontación, una dinámica que se siente como impulso no sujeto a relaciones de causa y efecto; sino un impulso inmediato y complejo. En otras palabras, la persona parece tener una voluntad o un deseo complejo. Ella desea dos cosas por igual. Esa sensación del deseo o de la voluntad compuesta se siente, diríamos en términos más contemporáneos, en “carne propia”. Algo en nosotros quiere dos cosas distintas, el propio-cuerpo desea en dos direcciones distintas. La conclusión a la que se debería llegar en este punto es que eso que se denomina carne (*Leib*) se caracteriza por una sensación inmanente dinámica, una tensión que puede ser contradictoria y multidireccional.

Es verdad que Schopenhauer ya había caracterizado estas vivencias como el conocimiento *a priori* de la voluntad, es decir como la experiencia de las afecciones inmediatas de dolor y en el placer. Schopenhauer en el párrafo 18 del segundo libro del primer tomo de *El mundo como voluntad y representación*, escribe que mi propio-cuerpo y mi Voluntad “son uno (...) o mi propio-cuerpo es la *objetividad* de mi Voluntad” (Schopenhauer, 1988: 151). La carnalidad aparece como principio de fuerza y vitalidad.

La vivencia de la carne (*Leib – lîp*) es descrita por Schmitz como un impulso complejo y dinámico; ya que el propio-cuerpo es el conjunto unificado de los movimientos involuntarios en relación de impulso vital. Esta vivencia recibe diferentes nombres a lo largo de la obra de Schmitz, muchos de ellos producen algunas confusiones al lector, pero parecen estar siempre dirigidos a expresar las propiedades dinámicas de la carne. Por ejemplo, las vivencias carnales están ligadas

íntimamente a las impresiones (1964), al sentimiento vital o sentimiento carnal (*Lebens- Leibgefühl* en Schmitz, 1999: 41), a las islas carnales (*Leibesinseln* en 2018: 117-118; 2011: 55-60), a los movimientos carnales (*leibliche Regungen* en 2018: 116; 2009: 34), a las experiencias de vida involuntaria (*unwillkürliche Lebenserfahrung*) y, además, aparecen como impulso vital (*vitaler Antrieb* en 2009: 35) y movimientos involuntarios (*unwillkürliche Regungen* en 2011: 5).

Se puede apreciar que la carne, según Schmitz, no es una sustancia, no es un objeto, sino es la unidad dinámica de la tracción vital, que, según su fuerza y modos de enlace, caracterizan los diferentes movimientos carnales. En este sentido, Schmitz parece lograr una ampliación de la indagación fenoménica de la carnalidad. Schmitz identifica por lo menos cuatro tipos de movimientos carnales (2009: 34-35; Schmitz, 2011: 4-9; 2016: 147-148) que se diferencian por su grado de complejidad, según la fuerza y forma de enlace del impulso vital, su relación con los sentimientos atmosféricos, su dinámica y la forma de su orientación o dirección.

En primer lugar, están los simples movimientos carnales como susto, dolor, angustia, hambre, sed, picar, cosquilleo, asco, gusto, voluptuosidad, cansancio, frescura, debilidad y otras. En segundo lugar, están los movimientos carnales que han sido afectados por sentimientos. Entre ellos, el estar feliz, estar triste, guardar rencor, estar molesto, avergonzarse, amar, odiar, estar encantado, temer, tener miedo (*Bangigkeit*), ansiedad. Según Schmitz, los sentimientos no son valoraciones de la conciencia, sino fenómenos atmosféricos. Los sentimientos tienen forma espacial, de un volumen sin superficies, pues podemos sentir una atmósfera de seriedad, de alegría, tristeza en diferentes contextos. Estas atmósferas afectan nuestra sensación carnal, manifestándose como movimientos carnales de amplitud en la alegría, o estrechez en la angustia.

En este sentido, los sentimientos se experimentan como una atmósfera que se nos impone con seriedad innegable, sea cual sea su forma, si alegre o de los otros ejemplos mencionados. El tercer tipo de movimientos carnales son los movimientos sentidos, como temblar, estremecerse (*Jucken*), morder, tragar (*Schlucken*), inhalar, exhalar, ir, asirse, bailar, hablar, escribir. En estos movimientos no se pone en primer lugar lo visible por los sentidos externos, sino la descripción de las tensiones y dinámica carnal que se siente en el respirar jadeante, después de haber corrido mucho. El cuarto tipo corresponde a las direcciones carnales (*leibliche Richtung*) y se refiere a la sensación de cierre o apertura que se experimenta cuando se pasa de enfocar la mirada en un lugar cercano, como para leer, o al agachar la mirada en la vergüenza, a mirar hacia el cielo o al horizonte. También se piensa en el intercambio de miradas entre personas que discuten, se hablan, o solo callan en diferentes

situaciones como la pelea, la amenaza, la comunicación de ideas, el enamoramiento y otras. En este sentido, carnal es lo que alguien siente en diferentes zonas de su cuerpo, gracias a la tracción vital y a los movimientos carnales, de manera independiente de los límites orgánicos que puedan ofrecerse por los cinco sentidos (Schmitz, 2011: 5).

De la observación sobre el antiguo uso del término “*lîp*”, Schmitz busca enfatizar que el término carne entiende experiencias dinámicas e innegables que están ligadas al hecho de estar vivo y presente en un aquí y ahora, que forman la base vivencial de ser cada quien uno mismo. La sensación compuesta de la carne, esas tensiones contradictorias, no solo señalan una experiencia de direccionalidad, sino que al mismo tiempo indican un lugar absoluto de la vivencia. En una sensación de contradicción, al desear dos cosas al mismo tiempo, uno puede sentirse jalado a un lado y al otro. En todo caso el punto intermedio de esos extremos que nos llaman o a los que nos dirigimos es la carne. Aunque una persona tenga deseos compuestos, no puede negar que ella misma es quien siente esa contradicción. Esta sensación de contradicción y de propiedad (o miosidad) es la razón por la que estoy hechos subjetivos están cargados de significatividad para el sujeto. De ahí que la carne no sea solo un punto dentro de un espacio geométrico, sino el eje existencial a partir del cual surgen todas las demás orientaciones. Pero estas orientaciones no son de un lugar interior a uno exterior geométrico, sino, en este ejemplo, hacia determinados polos del deseo.

Schmitz se concentra en la carne como experiencia subjetiva, significativa y no como corporalidad objetiva y carente de subjetividad (2018: 117). Schmitz busca superar la reducción del cuerpo como objeto y organismo y buscar nuevamente una vía de acceso más receptiva a la experiencia de la carnalidad (*Leiblichkeit*). En esta experiencia, la carne es equivalente a la auto-afectación del sujeto, como ya vimos con el concepto de cenestesia. No obstante, este concepto es ampliado por la descripción de sus categorías dinámicas fundamentales. Estas sensaciones, experiencias de vida o movimientos de la carne, forman la carnalidad y esta es el tema central de la fenomenología según Schmitz (2018: 117).

La experiencia de la carne corresponde al trato vivo y cotidiano con nosotros mismos, los otros y el mundo. A diferencia del cuerpo, cuya representación está mediada por datos objetivos de las ciencias naturales y la técnica, la carne nos provee de vivencias dinámicas. Schmitz escribe al respecto:

(...) el percibido cuerpo [propio] humano en el trato vivo (en la comunicación carnal) -una cosa con carácter y cara, con la mitad de las medias-cosas como la mirada y la voz, con procesos de forma y caracteres sinestésicos, como he descrito la cosa en mi teoría de la

percepción (Volumen III Parte 5)- está más cerca de la carne propia percibida que del cuerpo científicamente objetivable y se relaciona con el cuerpo en la percepción y con todos los contactos construidos a partir de él (por ejemplo, en la conversación) a través de la comunicación carnal (Schmitz, 1999: 199).

En este pasaje, Schmitz sugiere que el cuerpo propio y la carne se dan al mismo tiempo en la vida cotidiana. El cuerpo propio es lo que veo y palpo como mío, cuando siento mi carne. El cuerpo propio no puede darse por completo como un objeto, ya que, en él, dentro y fuera de sus límites, se vive la carne. Carne y cuerpo propio se diferencian del cuerpo objetivo, como ya vimos; pero carne y cuerpo propio parecen no ser equivalentes.

Es verdad que aquí nos enfrentamos a una diferenciación entre carne, cuerpo propio y cuerpo como objeto de las ciencias, que no siempre resulta clara en la filosofía de Schmitz, o que, por lo menos, produce algunos problemas. No obstante, aquí nos concentraremos en tratar de aclarar un poco más esta relación, dejando de lado el ya descrito cuerpo objetivo, para revelar cómo la carne posee su propia dinámica. Esta debería hacerse comprensible a partir del estudio del fenómeno aflictivo.

3.3. Ejercicio fenomenológico sobre el dolor

Realicemos un breve ejercicio fenomenológico sobre el dolor para comprender mejor a qué se refiere Schmitz con la categoría de carnalidad. Según Schmitz, un fenómeno solo se revela en una situación. Así que retomamos no el dolor de manera pura y directa, sino en la situación de un accidente en bicicleta. Abordemos la vivencia del dolor a partir de esta situación relativamente común y tratémosla desde la orientación fenomenológica propuesta por Schmitz para comprender de dónde provienen los conceptos que propone en su estudio de la propio-corporalidad. Como sabemos, la estructura de la pregunta fenomenológica es la siguiente: “¿Cómo y qué se vive en tanto hecho (*wird tatsächlich erlebt*), cuando se vive eso, que es nombrado así o así (en lo sucesivo: x)?” (Schmitz, 2003: 204). En estructura plantea primero la indagación de la manera en que una experiencia es vivenciada. ¿Cómo se vive o se siente tal o cual experiencia? En segundo lugar, esta pregunta indaga por aquello que en esa experiencia es innegable. En esta pregunta se sugiere que las experiencias innegables de nuestra vivencia son prelingüísticas y el filósofo debe buscar expresarlas de la mejor manera. Sabemos que existen diferentes abordajes fenomenológicos importantes sobre el dolor, como los de Frederik J. J. Buytendijk,

Henri Bergson, Michel Henry, Agustín Serrano de Haro. Estos aportes serán estudiados en otro artículo específico sobre el tema, pues aquí nos concentramos en la vivencia aflictiva, solo para dejar entender el concepto de carne en Schmitz.

Pongámonos en situación. Supongamos que sufrimos una caída mientras manejábamos bicicleta. Manejábamos bicicleta, seguramente, sin prestar especial atención a lo que hacíamos. Nuestras piernas se movían regularmente y nuestras manos regulaban la velocidad con el juego necesario de pedales y frenos para no perder el control. Lo hacíamos bien, pues subimos en ella, nos dejábamos llevar, avanzamos varias calles, respetamos los signos de tráfico, avanzábamos por nuestra ruta acostumbrada, y, no obstante, el accidente ocurrió. ¿Qué sentimos?

Ahora estamos adoloridos en el piso. Aunque es probable que no nos hayamos desmayado, necesitamos algo de tiempo para que lo que está a nuestro alrededor recobre su forma. Durante el pedaleo casi no nos sentíamos a nosotros mismos, tras el accidente nos sentimos a nosotros mismos adoloridos. Entre el último recuerdo del avance y el dolor del accidente hay una breve, aunque importante ruptura de la línea temporal, y un nuevo comienzo. Pedaleábamos, algo falló y caímos de la bicicleta a gran velocidad, aunque parte de lo ocurrido nos haya parecido en cámara lenta.

Resulta difícil reconstruir paso a paso todo el accidente. Hay un momento en el que la línea de sucesos se pierde y con ella, nuestra identidad relativa se suspende. En el presente primitivo se vive una experiencia pre-personal. Esta vivencia es denominada presente primitivo (*primitive Gegenwart*). En esta vivencia, el sujeto pierde toda orientación del entorno y experimenta un nuevo comienzo. Nos parece que la vivencia del presente primitivo es una ruptura de la continuidad en una línea temporal biográfica (Schmitz, 2015: 41-42). Tal ruptura, o pausa, es producida por una vivencia fuerte. Este punto en realidad es una vivencia de intenso estrechamiento, una contracción o una estrechez de la situación en un yo absoluto sentiente y atingido (*betroffenes Subjekt*) por su propio dolor.

Hemos caído y un dolor fuerte se apodera de nosotros hasta que nosotros mismos nos confundimos con el dolor, perdiendo la orientación relativa del entorno. En la experiencia del dolor lo primero que encontramos es la vivencia de uno mismo. El dolor y uno mismo se viven inmediatamente, no hay un discurso o una inferencia que medie. En el momento en que siento un profundo dolor, tengo la vivencia de que yo mismo me convierto en el dolor. En la vivencia del dolor intenso, no se experimenta el dolor como un objeto frente a una conciencia que aprecia y debe juzgar si lo que siente es o no un dolor; por el contrario, uno vive el dolor y se vive a sí mismo en el dolor. Esa inmediatez del dolor se experimenta como una identidad absoluta (*vertikale / absolute Identität*), en otras palabras, en la experiencia del dolor

no hay mediación de representación alguna para reconocernos a nosotros mismos como un sujeto dolorido. En el momento del dolor intenso somos nosotros mismos nuestro dolor. Esto quiere decir, que estamos plenamente atingidos, mezclados, afectados, por el dolor.

En el presente primitivo, el sujeto se siente a sí mismo como una identidad absoluta y no relativa o identificada con algún aspecto de la situación o entorno, pues esta última se ha perdido. Al respecto explica Schmitz:

En una identidad absoluta, sin necesidad de identificación, puede alguien encontrarse a sí mismo, si lo que sale a su paso coincide con aquél a quien que sale al paso, de un modo notorio, sin que haya margen para una comparación. Esto sucede durante un estremecimiento o sobresalto, o cuando se da un intenso estrechamiento (*Engung*) del propio-cuerpo (*Leib*), con la irrupción repentina de algo nuevo, por ejemplo, en el susto, en el estremecimiento por un dolor impresionante, la sacudida violenta o el estupor que se siente cuando uno queda paralizado, o cuando se pierde el suelo bajo los pies (Schmitz, 2009: 33-34).

El sujeto doliente, atingido por el dolor, se experimenta a sí mismo de manera independiente a la posición que ocupa en la e incluso a su adscripción cultural. En el momento en que siento el dolor, me experimento como un sujeto adolorido y despojado de toda identidad relativa, adscrita, horizontal, personal, social o cultural (*horizontale / relative Identität*). En el presente primitivo marcado por el dolor intenso, todo el entorno y nuestras relaciones circunstanciales (es decir, referidas a su situación) se reducen a la vivencia del sujeto doliente. En la identidad absoluta, el sujeto se experimenta como el dolor mismo.

Esta ruptura de la continuidad narrativa del accidente se produce por la vivencia involuntaria del presente primitivo. Con el accidente y el dolor se da una ruptura con la continuidad o duración (*Einbruch des Da-hin-während*), y solo se siente un aquí del dolor que coincide con un ahora. Esto es experimentado como algo que es, es decir, junto al dolor sentido algo comienza a diferenciarse del resto de cosas que están alrededor; poco a poco aparece el yo del dolor con diferencia de lo que está alrededor. Este yo absoluto del presente primitivo es una vivencia subjetiva carnal (*leibliche Erfahrung*). En esa experiencia aparece la carne como aquello que es mi “mismidad” intensa, inmediata e incuestionable. Esta es la experiencia de un presente fundamental, la raíz del aquí y ahora (Schmitz, 1964: 9-13; 196; 197), como un principio de individuación (Schmitz, 1964; Andermann, 2012: 137). Esta vivencia solo se produce en experiencias intensas.

Como se ha señalado, en la vivencia del dolor se siente involuntariamente un estrechamiento (*Engung*) que genera el presente primitivo. En el presente primitivo, la situación vivida desplegada se pierde y se funde toda orientación en una vivencia que desgarrar la continuidad o duración temporal. El sujeto solo siente un estrechamiento tenso. Esta vivencia es el sentido propio-corporal del sujeto. El sujeto se siente a sí mismo como ese estrechamiento tenso. Lo que se experimenta es una tensión que se estrecha sobre sí misma hasta ser lo suficientemente incómoda, generando un irrealizable deseo de fuga. Es así que la carne, como sujeto atingido, está adolorida, en ella nos experimentamos a nosotros mismo en la vivencia de la estrechez tensada, como si fuera una corriente eléctrica que va de un lado a otro. El dolor como un estrechamiento privativo, muy tenso, es lo que hemos sentido con la caída de la bicicleta. Lo que no sentimos en el momento del accidente. En esa vivencia no hay, según Schmitz, percepción alguna sobre los procesos fisiológicos que conforman la narración de la perspectiva de la tercera persona, no se siente el cuerpo, sino la carne auto-afectada.

Mientras eso ocurre, ¿qué sentimos? La vivencia del dolor es sentida como una tensa estrechez. En el dolor, así como en el susto intenso, sentimos que nuestra existencia se contrae de manera intensa. En la vivencia de dolor se experimenta la vivencia de contraerse sobre sí mismo. Para este tipo de experiencia hay una expresión coloquial utilizada en gran parte de la región andina de América del Sur, esta es “hacerse chuño”. El chuño es la papa deshidratada mediante procesos de congelamiento y presión; por lo que el resultado es que el extendido y casi esférico alimento, queda completamente comprimido, duro e irregular. Esta expresión se utiliza cuando alguien sufre un susto fuerte o una tristeza profunda en la cual siente que “su corazón se ha hecho chuño”.

En esta forma de la experiencia se puede apreciar de mejor modo la diferencia entre el cuerpo, como representación anatómica y objetiva de varios órganos en el espacio tridimensional, de la carne (*Leib*), en tanto vivencia de uno mismo. En el dolor vivido en el accidente de bicicleta aparece la carnalidad (*Leiblichkeit*). En el presente primitivo no experimentamos nuestro cuerpo como un objeto con superficies en un espacio tridimensional, sino que nos sentimos a nosotros mismos en la vivencia del desgarrar de la continuidad de la narración biográfica. Esta sensación tiene la forma de estrechez tensada, como una corriente eléctrica, un rayo, un pellizco o un chasquido. El dolor se experimenta como una tensión contractiva de la carne.

En el presente primitivo y la identidad absoluta, la línea temporal del ir en bicicleta se quiebra abruptamente. La pérdida de esa continuidad se experimenta como la vivencia del sujeto en su identidad absoluta. De un modo complejo, Schmitz

afirma que, en esta experiencia, el sujeto se siente a sí mismo sin identificación o mediación alguna; por lo tanto, se vivencia a sí mismo en una relación indivisible con su ser atingido o afectado (Schmitz, 2017: 17). En esa vivencia, el sujeto solo puede sentirse a sí mismo en su carnalidad pura. Por lo tanto, en la vivencia del dolor intenso, el sujeto doliente se experimenta a sí mismo sin la mediación de una identidad relativa, personal, social, política o cultural. El sujeto adolorido solo se vive como un algo, aquí, ahora. En la vivencia del presente primitivo el sujeto carnal llega la auto-afectación absoluta, pudiendo perder toda referencia relativa. Toda pérdida de conciencia es un retorno al presente primitivo de la auto-afección absoluta. Ya que el presente primitivo marca un alto en la línea temporal, este es capaz de marcar hitos dentro de la identidad autobiográfica.

Después de la pérdida de conciencia, o autoafectación absoluta, que implica el presente primitivo, el sujeto retorna lentamente al presente desplegado (*entfaltete Gegenwart*). Tras la ruptura de la línea temporal, la vivencia del presente primitivo como identidad absoluta, se experimenta un nuevo comienzo mediante el presente desplegado. En el presente desplegado, el sujeto siente cómo la situación se organiza en torno a él, otorgándole el sustento para la identificación.

Con la experiencia del dolor se vive un determinado aquí y ahora, que se forma como existencia y nos permite reconocernos como un yo adolorido sobre medio de la calle. En ese momento se comienza a pasar del presente primitivo al presente desplegado, la identidad absoluta se abre al absoluto “aquí” (*Hier*). Es la vivencia de estar en un lugar que es absoluto, pero después se experimenta como el punto cero de todas las demás referencias de cerca o lejos. Después se abre paso el “ahora” (*Jetzt*), como un instante absoluto a partir del cual se experimentará el antes y después del accidente. Aparece el “ser” (*Sein*) y el “esto” (*Dieses*) hasta que podemos decir aquí y ahora, frente a esta situación, estoy “yo” (*Ich*) (Schmitz, 2009: 55). El presente primitivo nos conduce desde el instante de la vivencia de estrechamiento tenso y la atingencia de la identidad absoluta como un dolor intenso hacia una expansión (*Weitung*) que relaja la sensación y se convierte en el presente desplegado que nos ofrece la posibilidad de orientarnos nuevamente en nuestro entorno.

Estamos en el piso y poco a poco volvemos a reconocernos a nosotros mismos, tendidos en el piso de la avenida. La vivencia del dolor fue experimentada como una contracción tensa e inmediata, que posee el carácter instantáneo del presente primitivo. Ahora bien, la contracción o estrechamiento privativo del dolor en su momento más intenso, por decirlo así, se suelta en el desarrollo del presente desplegado. Al soltarse la tensión, aparecen zonas o regiones adoloridas, algún ardor, pellizcos, calambres, tumefacciones, hormigueos. Nuestra carne que se había

estrechado demasiado ahora parece extenderse y sentir cierto movimiento de amplitud (*Weitung*). Esta vivencia, sin embargo, no es la de una totalidad compacta, sino la de una difusa unidad de zonas más o menos independientes.

En este movimiento involuntario vital del dolor sentimos nuestra respiración. Respiramos con pesadez y dolor. Lo que suele ser una acción involuntaria e invisible que nos acompaña durante todos los días de nuestra vida, ahora se convierte en una sensación dolorosa y difícil. Tras el accidente, podemos sentir en nuestra respiración el funcionamiento del impulso vital (*vitaler Antrieb*), que es la fuerza o energía básica de la vitalidad involuntaria de los movimientos carnales (*leibliche Regungen*) (Schmitz, 2011: 15-20, 29-33, 80-85, 99-103, 149-151). El impulso vital, en su forma pura, es una fuerza viva que se caracteriza por orientarse en dos tendencias contrapuestas, siendo el eje de la dinámica carnal (*leibliche Dynamik*).

El impulso vital se mueve gracias a dos polos contradictorios de la dinámica carnal. Estos son, por una parte, la contracción privativa (*privative Engung*) y, por otra, la expansión privativa (*privative Weitung*). En el presente primitivo se experimenta la contracción privativa, como en el susto y dolor intensos. Después, esa contracción debe aflojarse hacia su contrario, por lo que se siente una tensión (*Spannung*), por ejemplo, en la angustia o el asco, que va abriendo como hinchazón (*Schwellung*), como en el alivio y el descanso placentero (Schmitz, 2009: 35-37; Schmitz, 2011: 15-27; Soentgen, 1998: 26-27). De la tensión se puede pasar a la expansión privativa, que solo se vive en casos excepciones como en la meditación.

En el ritmo de la respiración encontramos la tensión e hinchazón. También encontramos ese ritmo en otras dinámicas propio-corporales cotidianas; por ejemplo, en levantar cosas, tirar de una puerta, escalar un cerro o subir gradas.

De esta manera, Schmitz se deja de la concepción husserliana de las ubiestesias como sensaciones localizadas por el contacto del cuerpo con las cosas externas. Schmitz encuentra en las ubiestesias y cinestesias solo modalidades de la cenestesia, como auto-afectación de la carnalidad. En el dolor se aprecia la manera en que la carne está auto-afectada por sí misma, pues el dolor que recorre la carnalidad no es el resultado de una sensación táctil.

Por otra parte, según Schmitz, hay un balance entre tensión e hinchazón, entre estrechez (*Enge*) y amplitud (*Weite*), cuando percibimos los sentimientos como atmósferas, así una atmósfera alegre nos impulsa a la amplitud, mientras que una triste nos dirige hacia la estrechez. Esta dinámica carnal nos acompaña toda la vida, así como la percusión o el bajo acompaña una canción.

Después de la caída, estamos en el piso y sentimos en nuestro pecho hinchazón que se expande al inhalar y que, casi al mismo tiempo, es jalada de manera contraria por la tensión que busca el estrechamiento al exhalar. Esa relación dinámica no tiene finalidad, solo busca autorregularse dentro de su propia dinámica, precisamente como una tracción vital. Tras el accidente, continuamos respirando lenta y pesadamente hasta que esa dolorosa relación dinámica se hunda en la imperceptibilidad de “lo normal”, aunque nos sigan acompañando como el ritmo de un bajo o una percusión en una canción. Esta relación entre estrechamiento como tensión y la expansión como hinchazón forman, según su fuerza y su forma de enlace, la que forma la estructura de la dinámica carnal de los movimientos carnales.

Aunque podríamos decir que “nos duele *todo* el cuerpo”, ese “todo” del cuerpo no es el conjunto de órganos revestidos por nuestra piel. En realidad, esa “totalidad” dolorida se experimenta más bien como una unidad difusa de zonas que se destacan unas de otras. ¿Qué sentimos? Ahora sentimos algún tipo de ardor por “acá”, algún pellizco punzante “más allá”, algún calambre que, según la expresión popular, “se endurece hasta hacerse como un nudo”, o algo así como una corriente que fluye o late, así como otros dolores sordos, alguna tumefacción e hinchazón. En estas sensaciones se manifiesta el movimiento de la dinámica carnal del impulso vital, pues se puede sentir cómo en alguna zona dolorosa se hincha, tensiona, se relaja, se contrae. Esta sensación de las zonas dolorosas o de hormigueo, de pellizcos y demás, las denomina Schmitz islas carnales (*Leibinseln*). “Las islas carnales no están restringidas a los límites del cuerpo, sino que pueden aparecer como enclaves” (2011: 8) y generalmente como un oleaje de islas. Estas islas carnales aparecen como una espacialidad sin superficies, mejor dicho, como un volumen dinámico. Alguna parte se hincha con la tumefacción, otra se estrecha con un calambre o pellizco, todas ellas mantienen la dinámica de la tracción vital. Estas zonas aparecen independientemente de mi voluntad y su aparecer puede ser simultáneo, varias al mismo tiempo, o sucesivo; en todo caso, ellas aparecen como un oleaje de las islas carnales (*Gewoge des Leibesinseln*).

Entre cada zona es también posible sentir el dolor como puntiagudo o romo, sordo. Los dolores que tienen un carácter agudo, como una punzada, son los dolores de tendencia epicrítica (*epikritisches Tendenz*); pues en ellos su forma de unión está gobernada por la tensión. Schmitz encuentra una expansión epicrítica en la vivencia de caminar ligero y dando saltos. Hay también dolores en los que predomina la hinchazón, estos son los de tendencia protopática (*prothopathisches Tendenz*), como en un dolor romo, de zona amplia (Schmitz, 2011: 25-27; 2009: 37-38). Schmitz

encuentra, por ejemplo, una contracción protopática en la cabeza agobiada por la ingesta excesiva de alcohol.

En el conjunto de islas carnales adoloridas se puede caracterizar la experiencia dolorosa como la vivencia de tensión entre un impulso expansivo es interceptado por una inhibición contractiva (Schmitz, 2011: 2). Todas estas vivencias se dan como regiones, volúmenes dinámicos, su existencia no está delante de nosotros, ni a un lado, se sienten como dentro y fuera de los límites de lo que estamos acostumbrados a llamar órganos. Estas sensaciones “a flor de piel” son vividas en realidad como zonas cuyos límites no se pueden determinar geométricamente, sino como áreas de límites difusos. La espacialidad del dolor es dinámica, parece más un volumen cambiante que una superficie. Los dolores se experimentan como dentro, fuera y entre los límites del organismo. Pronunciamos quizá sin querer algún grito o gemido.

No es el cuerpo, sino la carne, la que es sentida en el dolor. Hemos perdido la continuidad de la línea temporal y en el dolor del accidente nos hundimos en el presente primitivo, en el que la vivencia de una contracción privativa nos ha sumergido en la identidad absoluta, en el instante en que nuestra subjetividad, prácticamente, ha sido equivalente a la vivencia del dolor. Después hemos vuelto a nosotros mismo mediante la reconstrucción del presente desplegado, algo se siente aquí, ahora, esto, ser, yo... yo aquí adolorido después del accidente. Ahora siento, en mi respiración, el movimiento carnal doloroso, como una expansión, que duele por la presión contractiva. “Doloroso”, pues el dolor es el conflicto de la tracción vital, mediante un impulso expansivo que se hincha y que es interceptado por una inhibición contractiva (Schmitz, 2011: 65). Siguiendo a Schmitz, podría decir que dolor mismo es la sensación de la intensa tensión contradictoria entre el estrechamiento o contracción y la expansión de la vivencia carnal. Nuestra relación con el dolor es tratar de huir de él, una tendencia que se expresa en una búsqueda de amplitud que muchas veces se expresa solo con un grito como apertura o en la necesidad de huir. ¡Fuera! (*Weg!*), según suele expresar Schmitz (Schmitz, 1992: 53; Kreikenbaum, 2013: 31-34).

Tensión, hinchazón, contracción, ampliación, agudo-epicrítico o romo-protopático, así van surgiendo varias islas carnales en la unidad difusa de mi existencia. La respiración ha retomado su ritmo imperceptible, pero constante que acompaña mi existencia. Ahora siento nuevamente la dinámica del impulso vital en relación con mi entorno. Me incorporo lentamente, un volumen dinámico que me aleja pesadamente del piso, y me oriento con direcciones que aparecen por mis puntos de apoyo, y la mirada que doy a mi alrededor. Mientras comienzo a avanzar y me palpo algunas zonas dolorosas, me muevo lentamente con la idea vaga, pero

indudable de ir al médico para que él vea si no tengo algún hueso roto y se encargue de las relaciones causales del cuerpo, mientras me sigo ocupando de mi propio-cuerpo, como un modo de pacificar la intensidad de mi carne.

3.4. Cuerpo propio y carne

La carne no se vive como una totalidad de órganos, sino como una unidad de zonas adoloridas. Este breve ejercicio fenomenológico sobre el dolor nos conduce a reconocer la primacía de la vivencia subjetiva de la carnalidad. En el dolor encontramos la vivencia de una contracción intensa en la que nuestra identidad social pareciera quedar suspendida o puesta entre paréntesis para dar paso a una vivencia subjetiva impersonal del aquí, ahora, esto mismo y yo. A partir de esa experiencia de contracción se abre paso a la sensación de las islas carnales que aparecen de forma involuntaria y nos permiten sentir un espacio no determinado por superficies o la geometría tridimensional. A partir de estas experiencias, Schmitz reconoce la existencia de la carnalidad como un hecho subjetivo involuntario que no se puede negar; por ello, el fenomenólogo define la carne como aquello que alguien puede sentir que le pertenece a sí mismo como un conjunto de movimientos involuntarios en la región cuerpo propio, pero que no se determinan por sus límites objetivos del organismo biológico (Schmitz, 2016: 147). La carne es eso que Adriano afirma como “mi” cuerpo, aquello “más conocido que mi propia alma”, que se diferencia del cuerpo orgánico, visible y palpable, que aparece bajo la mirada objetiva de Hermógenes.

Después de haber sufrido la caída, sentimos tal vez solo un aquí, ahora, ser algo, y darnos cuenta de nosotros mismos como un yo. En esta experiencia sentimos una contracción sobre nosotros mismos. Después de ese momento es posible sentir que esa contracción se relaja y se amplía. Esa ampliación comienza dar paso a un oleaje de diferentes sensaciones. Después sentimos que el oleaje se va transformando, lenta o abruptamente, en direcciones que pueden jalarnos en direcciones opuestas. Estas direcciones carnales son inmanentes, pues no se desarrollan en el espacio geométrico objetivo, sino en la vivencia de la carne. De hecho, todas estas sensaciones son vivencias carnales que no responden al espacio geométrico basado en distancias medibles, sino por intensidades espaciales objetivas. Son espacios con formas irregulares, intensidades y sin superficie. Se puede sentir una dirección sin que se deba trazar necesariamente una línea recta. Esto es más fácil de comprender si atendemos a cómo estos espacios se pueden hinchar o tensar.

Las tensiones con direcciones de la carne pueden sentirse cuando una persona no sabe si levantarse o no de la cama. Otro ejemplo en este sentido, se aprecia cuando

alguien no está seguro si tomar una dirección o la otra mientras camina y percibe que está por chocarse con algo o alguien. Esta vivencia de contradicción también la podemos encontrar en nuestro ejemplo del accidente, al tener la sensación de querer al mismo tiempo alejarnos del lugar en el que hemos caído, aunque al mismo tiempo desearíamos mantenernos recostados. Esta tensión entre mantenerse echado y alejarse nos da un punto de orientación absoluto. Ese punto de orientación absoluta no se siente como al medio de la calle en un cruce de avenidas, o a tres metros de mi bicicleta; sino que se siente como ese oleaje de islas corporales que ahora cobran definición en dos direcciones marcadas por el quedarse o levantarse e irse. Gracias a las vivencias de la carne no podemos negar que lo que nosotros estamos implicados en lo que está ocurriendo.

En síntesis, *Leib* es una palabra utilizada por Schmitz para designar hechos que corresponden a una vivencia individual dinámica de estar aquí y ahora y que forman la base de toda experiencia corporal. En este sentido, hemos optado por traducir *Leib* por carne, como en la expresión subjetiva “en carne propia”, indicando con esta expresión la dimensión subjetiva y existencial de cada individuo, independiente ésta de las percepciones visuales y táctiles. Esta experiencia carnal se ofrece como el eje de diversas sensaciones dinámicas que no apuntan “afuera” del individuo, sino que se producen de manera inmanente en el mismo espacio carnal.

4. A manera de cierre: de la carnalidad a la personalidad

En este capítulo nos hemos centrado en la diferencia entre cuerpo según las ciencias, cuerpo propio y carne en la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz. La carne no es una sustancia inmaterial, sino la sensación de autoafectación subjetiva. Esta se manifiesta de manera dinámica gracias al impulso vital que mantiene nuestras sensaciones en una tendencia que se mueve entre la contracción y la ampliación privativas. Estos movimientos carnales poseen orientación y pueden aparecer en la forma de oleaje. La definición de carne como aquello que se siente al en y alrededor del propio cuerpo, propuesta por Schmitz, puede resultar ciertamente ambigua para determinar la relación entre esas dos formas de corporalidad del ser que es capaz de sentirse auto-afectado.

Consideramos, pues, que la concepción de carne propuesta por Schmitz puede enmarcarse dentro de la categoría de cenestesia. No obstante, el aporte de este filósofo alemán es notorio en comparación con la tradición, ya que él ha logrado descubrir la dinámica que le es propia. Así, lo que parecía ser un vago sentir ligado a las percepciones, resulta tener su propia forma de ubiestesia y cinestesia. No se puede

dejar de mencionar, que la cenestesia carnal propuesta por Schmitz implica el sentimiento de propiedad, por el cual el sujeto es consciente, sin necesidad de reflexión, de los actos que le corresponden como agente. Cada uno sabe qué actos le pertenecen como agente, gracias a que en ellos la cenestesia carnal está implicada. Además, este sentimiento de propiedad es el fundamento de la certeza existencial. Según Schmitz, esta sensación de autofectación es la base o el referente de todo proceso de identificación. Esto resulta interesante, pues significa que la persona humana se constituye a partir de la cenestesia carnal. Pero, queda por saber, de qué manera, este universo de vivencias pre-personales, referencia de toda identificación, puede realmente lograr teñir toda la dimensión de la personalidad humana. ¿Qué tipo de noción de persona surge de la doctrina de la carnalidad? ¿Puede la vivencia carnal ser un fundamento para abordar el problema de la identidad personal? Estas preguntas requieren nuevas investigaciones, que el diálogo constante con la experiencia y el estudio de los autores podrán ayudarnos a aclarar.

Bibliografía

- ANDERMANN, Katrin. (2012). “Leiblichkeit als kommunikatives Selbst- und Weltverhältnis” en ALLOA, Emanuel, et. al., *Leiblichkeit*, Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 130-147
- DEL PINO MONTES, Javier. (2010). “Osteoporosis: Concepto e importancia. Cuadro clínico”. En *Revista de Osteoporosis y Metabolismo Mineral*, 2(4), 15-20.
- DESCARTES, René. (2011). *Meditaciones Metafísicas* en Gredos. Madrid. 2011. Estudio introductorio de Cirilio Flóres Miguel. Descartes, René. *Descartes*. Estudio introductorio de Cirilo Flórez Miguel. Madrid: Gredos, 2011.
- FUCHS, Thomas. (2000). *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Klett-Kotta. Stuttgart.
- GALLAGHER, Shaun y ZAHAVI, Dan. (2014). *La mente fenomenológica*, Madrid, Alianza. Trad. Marta Jorba.
- HENRY, Michel. (2010). *Fenomenología de la vida*, Prometeo, Buenos Aires.
- HUSSERL, Edmund. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tomo II, (HUA IV), Dordrecht, Kluwer.
- (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México, UNAM-FCE. Trad. Antonio Zirión.
- KREINKENBAUM, Eva. (2013). *Was tun mit Schmerz? Eine phänomenologische Analyse*, Rostocker Manuskripte der Phänomenologie, Rostock, Gesellschaft für Neue Phänomenologie.
- LÓPEZ-IBOR, Juan José; ORTIZ, Tomás; LÓPEZ-IBOR, María. (2011). “Percepción, vivencia e identidad corporales”. En *Actas españolas de psiquiatría*, 39, (3), 3-118.
- MERCADO, Martín. (2014). *Fenomenología del cuerpo. Ensayo fenomenológico sobre el cuerpo vivo*, España, Académica Española.

———(2017): “Al encuentro de la Nueva Fenomenología” en *Revista de Estudios Bolivianos*, Vol. 28, pp. 223-249

METZINGER, Thomas. (2013) *Grundkurs Philosophie des Geistes. Band 2: Das leib-Seele-Problem*, Münster, Mentis.

REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA. (2001). *Diccionario de la lengua española* (22.a ed.). Consultado en <http://www.rae.es/rae.html>

REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA. (2001). *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española*. Consultado en <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtll>

RIVERA, L.; BULBUENA, A. (2014). “De la medicina psicosomática a la psiquiatría de enlace: el desarrollo histórico de la consulta psiquiátrica en el hospital general” en *Avances en Salud Mental Relacional*, ISSN 1579-3516 - Vol. 13 - Núm. 1 – Julio 2014. Consultado en <http://hdl.handle.net/10401/6630>.

SCHMITZ, Hermann. (2018). *Der unerschöpfliche Gegenstand*, Bonn, Bouvier.

———(2017). *Zur Epigenese der Person*, Freiburg/München, Alber.

———(2016). *Ausgrabungen zum wirklichen Leben. Eine Bilanz*, Freiburg/München, Alber.

———(2015). *Selbst sein. Über Identität, Subjektivität und Personalität*, Freiburg/München, Alber.

———(2011). *Der Leib*, Berlin/New York, De Gruyter.

———(2009). *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg/München, Alber.

———(2005) *Situationen und Konstellationen. Wieder die Ideologie totaler Vernetzung*, Rostock, Koch.

———(2003) *Was ist Neue Phänomenologie*, Rostock, Koch.

———(1999) *Spielraum der Gegenwart*. Bonn, Bouvier.

———(1996). *Husserl und Heidegger*, Bonn, Bouvier.

- (1980). *System der Philosophie*, Bd. IV: *Die Person*, Bonn, Bouvier.
- (1967). *System der Philosophie*, Bd. III: *Der Raum*, 1. Teil: *Der leibliche Raum*, Bonn, Bouvier.
- (1965). *System der Philosophie*, Bd. II: 1. Teil: *Der Leib*, Bonn, Bouvier.
- (1964). *System der Philosophie*, Tomo. I: *Die Gegenwart*, Bonn, Bouvier.
- SCHOPENHAUER, A. (1988). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zürich, Haffmans.
- SIERRA-SIEGERT, Marcelo. (2008). “La despersonalización: aspectos clínicos y neurobiológicos” en *Revista Colombiana de Psiquiatría*, vol. 37 / No. 1 / 2008, pp. 40-55.
- SLOTERDIJK, Peter. (2014). *Esferas*. Tomo II: *Globos*. Macroesferología. Siruela, España. Trad. Isidoro Reguera.
- SNELL, B (1986). *Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- SOENTGEN, Jens (1998). *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bouvier, Bonn.
- TAYLOR, Charles. (2005). *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Consideraciones sobre la metafísica de Leibniz

Mauricio Montealegre

“Felix qui potuit rerum cognoscere causas”.
Virgilio, Géorgicas

1. Introducción

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) fue probablemente el espíritu más universal de su época. Sus intereses intelectuales abarcaron casi todo el conjunto de conocimientos considerados como útiles y nobles. Uno de sus biógrafos afirma sobre este sabio alemán, “Leibniz encarnó el ideal renacentista del hombre universal y, al mismo tiempo, marcó el comienzo del siglo de las luces” (Aiton, 1992, p. 11). En efecto, Leibniz fue un espíritu conciliador que veía siempre algo de verdad en todo lo que leía y estudiaba, pero, al mismo tiempo, siempre innovaba. Su capacidad intelectual era tan amplia que podía, sin lugar a dudas, unificar en un sistema materias que en apariencia podían parecer dispares y opuestas.

Este escrito filosófico, cuyo objetivo es homenajear la memoria del filósofo, constituye un intento de exponer la metafísica leibniziana que es considerada por muchos filósofos como un grandioso y original sistema de pensamiento. Leibniz conjugó la lógica más estricta con la imaginación más libre en una visión del universo donde todo es infinitamente plural y diverso, y sin embargo toda esta variedad tiene por fundamento primitivo el concepto de unidad substancial. Más allá del mundo físico y material residen los principios metafísicos del mundo sin los cuales nuestra alma quedaría atrapada en el confuso mundo de las sensaciones. Sin elevarnos a lo que Leibniz denominó “las verdades eternas”, a las cuales llegamos por el uso de la razón, no podríamos jamás ocuparnos “de la perfección del espíritu”.

2. Método

Cualquier estudio sobre Leibniz debe tomar conciencia de la dificultad que subyace en la comprensión de su sistema. Leibniz no tuvo ocasión, como algunos de sus contemporáneos, de exponer su pensamiento en una obra mayor. Este filósofo tenía tanta avidez por perfeccionar sus conocimientos que dejó a medio acabar varios de sus escritos. Es cierto que publicaba artículos en revistas científicas; es cierto también que dio a conocer al público algunos trabajos importantes. Pero, en términos generales, Leibniz es un autor inédito cuyos papeles quedaron dispersos e inacabados. Así, toda investigación sobre este pensador alemán deberá acudir a las ediciones realizadas de sus obras, tanto las que fueron publicadas en vida del autor como las que quedaron abandonadas en el despacho del filósofo después de su muerte.

Leibniz redactó miles de páginas y cientos de cartas dirigidas a pensadores eminentes de su época. En todas estas líneas se encuentra la unidad de su pensamiento. Sería ardua tarea, sin embargo, recorrer toda esta información. De este modo, para este artículo filosófico nos concentramos en el estudio de los textos significativamente más relevantes para dilucidar la metafísica leibniziana. Algunos estudios sobre la filosofía de Leibniz, que figuran en la lista de referencias, acudieron a nuestro auxilio para guiarnos en la selección de temas y textos. Así, una de las actividades previamente realizada a la investigación fue delimitar estratégicamente el corpus filosófico leibniziano.

Constituye una convención aceptada la existencia en el pensamiento de Leibniz de una metafísica temprana, anterior a la publicación del *Discurso de metafísica* (1686), y una metafísica madura que comienza con el *Discurso* y culmina con los escritos redactados pocos años antes de su muerte, tal como su brevísimo tratado *Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en la razón* (1714) y su famosa *Monadología* (1714), ambos publicados póstumamente (Jolley, 1995). El presente trabajo se concentra casi exclusivamente en la metafísica madura por dos razones: la primera se relaciona al hecho de que la producción que abarca el período de 1686 hasta 1714 es mejor conocida y asequible al público lector que la que se encuentra antes. La segunda razón se refiere a que la metafísica madura de Leibniz reviste mayor interés por el constante esfuerzo del filósofo en la construcción de un sistema racional del mundo.

Fuera del estudio de las obras clásicas de la metafísica de Leibniz, acudimos a su correspondencia con el teólogo y lógico francés Antoine Arnauld (1612-1694) y a algunos escritos inéditos del autor que por su brevedad y rareza no son tan conocidos en nuestra lengua, pero en donde hallamos valiosas explicaciones.

Los pasajes citados que figuran a lo largo de este estudio fueron cotejados con los originales, escritos en latín y francés, por lo que serán citadas por igual las ediciones en español y las ediciones de los originales.

Finalmente, a fin de simplificar las referencias, usaremos el siguiente sistema de abreviaciones: los *Philosophischen Schriften* editados en siete volúmenes por C. J. Gerhardt entre 1875-1890, vendrán abreviados como G junto al respectivo volumen; la edición española de la correspondencia con Arnauld tendrá la sigla A. La edición de la *Discourse de métaphysique* y de la *Monadologie* a cargo de Michel Fichant vendrán escritos como F. La edición española que reúne varias obras metafísicas importantes titulada *Tratados fundamentales* las citaremos como T. Finalmente, los *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* editados por Louis Couturat, vendrán abreviados como C.

3. Exposición

I. La primera impresión que me produjo la filosofía de Leibniz fue la de un interés inusitado por las cuestiones abstractas del conocimiento humano. Esto se explica si se tiene en cuenta de que el sabio alemán poseía un vasto saber sobre muchísimos campos, pero, de forma especial, sobre las ciencias que en su tiempo comenzaban a surgir con un fuerte impulso racionalista. La física en tiempos de Leibniz emprendía su vuelo que la llevaría a la cumbre de las ciencias; las matemáticas se ocupaban en fundamentar sus bases lógicas de manera rigurosa y de ensanchar su horizonte mediante la creación de nuevas disciplinas como el cálculo; la biología hacía grandes avances en el estudio de la anatomía y fisiología del cuerpo humano; la química, tal y como actualmente la conocemos, no existía aún. Y la filosofía era entendida como la reflexión acerca de las cuestiones últimas del saber humano, por lo que era en gran medida una metafísica. Finalmente, la teología estaba totalmente vigente y, de hecho, la confrontación entre protestantismo y catolicismo avivó grandemente el interés por cuestiones teológicas.

Cada uno de estos campos del saber constituía una rama específica del conocimiento. Cada uno, por tanto, tenía a sus respectivos especialistas, cuya labor y faena consistía en hacer progresar su ciencia particular. De este modo, se configuraba lo que modernamente se conocerá como las grandes especialidades, cada una de las cuales será desarrollada con ímpetu independiente. El ideal de desarrollar una ciencia unificada iba perdiendo interés, era visto como un sueño filosófico.

Leibniz, no obstante, fue un filósofo cuyos aportes no sólo se limitaron a la actividad filosófica, sino que su saber cubrió un amplio abanico de conocimientos. Él mismo confesó en unos esbozos biográficos su gran interés por todo lo intelectual, interés que al parecer estaba implantado desde sus primeros años de vida (Leibniz, 1982). “Por sus frutos los conoceréis”, reza un proverbio bíblico, y es totalmente aplicable a la gran figura de Leibniz. En efecto, para este sabio alemán no había materia en la cual no penetrara con profundidad, con lógica y, sobre todo, con un genuino compromiso por mejorar cuanto se encontraba en las lindes de la razón. Leibniz se consideraba un servidor de la Razón, y si hemos de creer que para los racionalistas la verdadera divinidad no se encontraba en el Dios cristiano sino en la diosa Razón, diríamos que Leibniz efectivamente ponía todas sus luces al servicio de esta divinidad.

II. A diferencia de tantos otros metafísicos, Leibniz propuso una filosofía basada en los fundamentos de la lógica y de la física. Leibniz fue una mente científica en todos los aspectos, y fue esta cualidad la que le otorgó una penetración poco usual en las materias que trataba. Una prueba de la mentalidad lógica y científica del filósofo alemán está en la economía conceptual de su sistema. A partir de algunos principios fundamentales, Leibniz construyó un gran sistema metafísico, en donde nada obedece a capricho y en donde todo está conectado, como una gran red tridimensional. Leibniz, en efecto, era un convencido del *apriorismo* de la razón, lo que significaba, en palabras más llanas, la convicción de que la razón tenía la facultad de enunciar principios válidos atemporales, sin necesidad de acudir a la experiencia. A este tipo de postulados universales las llamaba “verdades eternas”. Estas verdades permitían que el conocimiento esté firmemente afianzado y hacían, al mismo tiempo, que el progreso en las ciencias sea inminente, pues bastaba con un pequeño número de principios lógicos y autoevidentes para poder deducir un conjunto de consecuencias y leyes que, al mismo tiempo, constituirían principios para nuevas consecuencias y nuevas leyes. Únicamente los conocimientos que carecían de la virtud lógica de la demostración estaban destinados a estancarse o desvirtuarse. La época de Leibniz era la época del progreso científico y ello significaba que incluso la teología, el derecho y la ética debían ser escritas *more geométrico*, es decir, siguiendo los cánones de la demostración estricta.

III. Leibniz enuncia en su *Teodicea* los dos grandes principios del conocimiento humano del siguiente modo:

Es preciso considerar que nuestros razonamientos tienen dos grandes principios: el uno el de *contradicción*, que hace ver que de dos

proposiciones contradictorias, la una es verdadera y la otra falsa; y el otro, el de la *razón determinante*, que consiste en que jamás se verifica un suceso sin que haya una causa, o, por lo menos, una razón determinante, es decir, algo que pueda servir para dar razón *a priori* de por qué existe esto de esta manera más bien que de otra. Este gran principio tiene lugar en todos los sucesos, y nunca se dará un ejemplo en contrario; y aunque la mayor parte de las veces estas razones determinantes no nos sean bastante conocidas, jamás dejaremos de entrever que las hay (Leibniz, 1946, p. 135; G VI, p. 127).

Leibniz en este pasaje llama *razón determinante* (raison determinante) a lo que en otros lugares llamó, con mejores resultados, *razón suficiente* (raison suffisante). Por ejemplo, en la *Monadología*, apartados 31 y 32 utiliza similares palabras al anterior pasaje:

Nuestros razonamientos se fundan en *dos grandes principios*. Uno es *el de contradicción*, en virtud del cual juzgamos *falso* lo que encierra contradicción, y *verdadero* lo que es opuesto a, o contradictorio con, lo falso.

El otro es *el de razón suficiente*, en virtud del cual consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna Enunciación verdadera sin que asista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aun cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas (Leibniz, 1981, pp. 100-104; F, p. 227).

Al leer la enunciación de estos dos grandes principios del conocimiento humano, me asombra la simplicidad y la fácil forma de encerrar en dos principios tan elementales toda la complejidad que implican los conocimientos humanos. Leibniz creía, con fe de verdadero racionalista, que en todo evento, suceso o realización subyace *siempre* un principio de razón, merced al cual todo se muestra absolutamente explicable. Pero este principio es tan grande que Leibniz afirma, sin ocultar, que si bien todo, absolutamente todo, tiene un principio de razón suficiente, no todo, sin embargo, podemos explicarlo acudiendo a este principio, puesto que nuestro entendimiento humano es finito y no podría entrever lo que se oculta en sucesos que para nosotros aparentemente no tienen explicación alguna.

Las religiones, por ejemplo, han acuñado un término que significa que algo no puede ser explicado con el auxilio de la razón: el milagro. En efecto, por este término se tiene entendido un acontecimiento o suceso que sale del orden racional del mundo. “Ha sucedido un milagro” significa “ha sucedido algo inexplicable”. No obstante, el racionalismo de Leibniz supera este convencionalismo religioso y hará ver que incluso los milagros se encuentran bien articulados en un orden racional del

mundo: el orden impuesto por Dios. En su *Discurso de metafísica* Leibniz tiene un apartado específico sobre esta materia, cuyas primeras líneas citamos a continuación:

Así pues, lo que pasa por extraordinario, lo es únicamente con respecto a un cierto orden particular establecido entre las criaturas. Pues, en lo que se refiere al orden universal, todo está de acuerdo con él. Y esto es tan verdadero que no sólo ocurre en el mundo nada que sea absolutamente irregular, sino que incluso no se podría imaginar nada semejante (...)

Ahora bien, como es imposible hacer algo que no se encuentre ya en el orden, se puede decir que los milagros se inscriben en el orden al igual que las operaciones naturales, que se llaman así porque concuerdan con ciertas máximas subalternas que denominamos naturaleza de las cosas (Leibniz, 1982, pp. 285-86; F, pp. 157-158).

Ni los milagros, ni ningún otro suceso podría escapar al gran principio de razón suficiente que históricamente tiene en Leibniz su gran formulador, pues si bien este principio estuvo implícito en varias filosofías anteriores, en ninguna como en la de Leibniz fue explicitada y sacada a la luz con tanto vigor y optimismo.

Actualmente, este principio sigue vigente en todas las ciencias. Simplemente no puede concebirse que alguna ciencia considere un hecho o fenómeno como fuera de razón. Todo cuanto explica la ciencia, y pretende explicar, se enmarca dentro del principio de razón suficiente. De ahí que digamos que la ciencia sea racional.

IV. El otro gran principio del conocimiento humano es uno que se conocía perfectamente en la filosofía griega: el principio de contradicción. Leibniz, no obstante, dio a este principio una nueva dimensión y con esto se podría afirmar que lo revalúo. En efecto, a este sencillo principio que podría ser formulado como “ $A = A$ ” o “ $A \neq B, C, D...$ ”, Leibniz le dio un impulso renovador, otorgándole un nuevo interés para la lógica. En este principio Leibniz hará recaer el principio de la formulación de la verdad, puesto que, según su lógica, la verdad es una equivalencia entre el sujeto y su predicado:

El fundamento de la verdad consiste en el nexo del predicado con el sujeto, o sea, que el predicado está contenido en el sujeto, tal y como sucede, de manera más evidente, entre los términos idénticos y se dijera: el hombre es hombre, el hombre blanco es blanco (C, p. 11).

Tal vez no sea el principio como tal, sino su formulación y expresión en lo que

reside la originalidad de este principio en la filosofía de Leibniz. Nuevamente nos encontramos con el caso de un principio que muchos filósofos y lógicos presuponían tácitamente y que Leibniz lo sacó a la luz con nuevo brillo y renovada fuerza. El teólogo y autor de la famosa Lógica de Port-Royal, Antoine Arnauld, en una carta de 1686 declaraba a Leibniz:

Me ha impresionado sobre todo esta verdad: que en toda proposición afirmativa verdadera, necesaria o contingente, universal o singular, la noción del atributo está comprendida en cierta manera en la del sujeto: *praedicatum inest subjecto* (A, p. 69; G II, p. 64).

En otro lugar de su correspondencia, Leibniz escribía sobre este mismo principio: *semper enim notio praedicati inest subjecto in propositione vera*, es decir, que la noción o idea del predicado pertenece al sujeto en toda proposición verdadera (A, p. 58; G II, p. 52.). Por tanto, se podría concluir que para Leibniz las “verdades eternas”, que son las necesarias y lógicas, son *verdades tautológicas*, que únicamente se encargan de explicitar los atributos ya contenidos y presentes del sujeto (o substancia). La verdad consiste, entonces, en afirmar una proposición no contradictoria, es decir, una proposición que, si se le permite la expresión, desdoble el sujeto de la proposición. El predicado sería simple y llanamente el espejo del sujeto.

Este gran principio del conocimiento es, según Leibniz, un principio *a priori*, válido en todo tiempo y lugar, sin necesidad de acudir a la experiencia para confirmarlo. En este sentido, el conjunto de cualidades y atributos de un sujeto y el sujeto mismo siempre serán equivalentes. En esto reside la verdad de una proposición. Sin embargo, la gran dificultad recae en el peligro de atribuir predicados falsos a un sujeto. Por lo que antes de reflejar el predicado y el sujeto en un espejo, deberemos aprender a fabricar el espejo mismo con el fin de evitar distorsiones entre el reflejo y lo reflejado, tal y como ocurre con esos espejos que agrandan o empequeñecen desproporcionadamente la imagen reflejada.

V. Quizá requiera aclarar un poco más la idea de que el predicado está contenido en el sujeto (*praedicatum inest subjecto*). Se trata de uno de esos enunciados sencillos que revisten gran dificultad, principalmente por su carácter general. En efecto, lo sencillo no es igual a lo fácil, antes bien, diría que los problemas de más difícil solución son aquéllos que pueden ser enunciados de manera breve y sencilla, como es el caso que nos ocupa.

Comenzaré diciendo que la afirmación “el predicado está contenido en el sujeto” representa una concepción de verdad o, si se quiere, un criterio de verdad. A

primera vista, pareciera que esta concepción de verdad no significa nada más que una repetición de lo mismo. En efecto, si afirmo que el hombre es un ser mortal no digo sino algo que está implícito en el concepto “hombre”, puesto que es evidente para todos que los hombres deben morir en algún momento. Por lo tanto, el predicado “ser mortal” expresa de algún modo lo ya contenido en el sujeto “hombre”. Como se puede apreciar, estamos frente a una concepción de verdad “tautológica”, es decir, una verdad que no aumenta el saber o conocimiento, puesto que expresa una repetición de lo mismo en diferentes términos. También podemos entenderla como una concepción de verdad “lógica”, ya que es una verdad referida a los términos de la proposición y no así a los hechos. Esta concepción de verdad expresada formalmente daría el enunciado $A = A_1, A_2, A_3...A_n$, donde A es el sujeto de la proposición y $A_1, A_2, A_3...A_n$ el conjunto de atributos o el predicado de A. De este modo, esta concepción de verdad pareciera ser un artificio lógico que no expresa ningún contenido real, sino meramente formal.

Para Leibniz, sin embargo, no se trataba en absoluto de una concepción “formal” o vacía de verdad, sino, por el contrario, de una de esas verdades que, al ser eterna, la compartimos con el entendimiento divino. Verdades como estas sólo pueden ser comprendidas por Dios y los seres humanos, quedando excluidas de tal privilegio las “bestias” y todo ser que no sea, para usar una expresión de Leibniz, *consciuis sui*. Por tanto, la noción de que “el predicado está contenido en el sujeto” es una verdad que hará comprender el concepto de substancia que constituye el eje central de la filosofía y la metafísica de Leibniz.

VI. Cuando Leibniz llegó a la madurez de edad, tenía detrás de sí una sólida e intensa tradición metafísica desarrollada por grandes pensadores de su siglo (Marías, 1948). Si mencionamos que dentro de esta tradición nos topamos con nombres como el de Descartes y Spinoza, habríamos dicho más de lo necesario para convencernos de la magnitud del asunto. Todas estas cabezas pensantes, junto a la gran figura de Leibniz, representan una constelación filosófica que aún hoy alcanzamos a verla desprendiendo brillo propio, y quién sabe si aún constituya una guía para nosotros.

El problema fundamental de la metafísica del siglo XVII fue la conciliación entre materia y espíritu. En un siglo en el que se data con toda certeza el nacimiento de la ciencia moderna, podemos estar seguros de que la metafísica debía ser científica o, al menos, contener varios elementos provenientes de los nuevos hallazgos de las ciencias. Esta exigencia, pues, configuró bajo una nueva óptica el viejo problema de la conciliación entre materia y espíritu, entre mente y cuerpo. En realidad, lo que se buscaba con la metafísica era llegar a los fundamentos mismos de las cosas, llegar a entrever los últimos elementos de que se componía la realidad, el

mundo. Se partía del supuesto de que los fundamentos últimos de la realidad debían ser simples, puesto que lo compuesto es la suma de lo simple. De este modo se llegaba a afirmar el Ser, la substancia que subsiste a los cambios y variaciones. Existía un cierto consenso y acuerdo en que esto era verdad. El problema consistía en concebir o explicar la naturaleza de la substancia, fundamento último de lo real.

En este siglo científico, era inevitable que se llegase a concepciones mecanicistas y materialistas de la realidad. Prueba de ello es la aparición del atomismo desarrollado por Pierre Gassendi (1592-1655), tendencia que Leibniz adoptó en su juventud (Higueras, 2013). Sin embargo, el logicismo de Leibniz llegó a descubrir en esta concepción del mundo contradicciones intolerables. ¿Cómo era posible concebir un átomo material? Si partimos del principio de que la materia, aunque se trate de una cantidad ínfima, es extensión, concluiremos que es divisible *in infinitum*. No habrá un punto en que la materia sea indivisible, por lo que es imposible concebir un átomo material. Este razonamiento llevó a Leibniz a afirmar un “átomo formal” o “puntos metafísicos”, ya que los “puntos físicos” son indivisibles sólo en apariencia, mientras que los puntos metafísicos son perfectamente indivisibles y, por añadidura, reales (T, p. 17). En esta concepción es en donde reposa el concepto de substancia desarrollado por Leibniz, concepto que representa “una de las principales fuentes de novedad en su filosofía” (Russell, 1977, p. 60).

VII. Leibniz llamó al concepto o noción de substancia “verdadera” y “fecunda” (G IV, pp. 468-69). Seguramente estos términos se refieren a que el concepto de substancia permite un acercamiento a esa realidad última que con tanto ahínco quiere encontrar la metafísica. Varios científicos, entre los cuales encontramos a matemáticos, preferían omitir estas cuestiones metafísicas por considerarlas inútiles y envueltas en tinieblas: “Veo que la mayor parte de los que encuentran placer en el estudio de las matemáticas sienten aberración por la metafísica, pues en el primero hallan luz y en la segunda tinieblas” (G IV, p. 468). Esto es así, explica Leibniz, porque en la metafísica no se ha realizado el esfuerzo por clarificar los conceptos y definiciones, llegándose inclusive a aumentar los problemas en lugar de encontrar soluciones. Sin embargo, Leibniz encuentra en el estudio de la metafísica, siguiendo a Aristóteles, la “Prima Philosophia”, la ciencia más buscada y deseada por causa de que en ella se encuentran las cuestiones que más interés suscita al entendimiento humano.

Decíamos en el anterior apartado que Leibniz había rechazado la noción de un átomo material. Este rechazo lo llevó a adoptar un “átomo formal” o “punto metafísico” en el cual la noción de indivisibilidad y de unidad encontraba su fundamento lógico. No obstante, este concepto de substancia no eliminaba la multiplicidad, antes bien, la fundamentaba. De este modo, Leibniz podía conciliar la

metafísica con los fenómenos de la naturaleza, pues la primera se encargaba de encontrar los principios en que la segunda descansaba. Así, en la naturaleza existían infinitas sustancias, cada una de las cuales era indivisible, irrepetible y eterna.

La sustancia, concebida de este modo, era una unidad autónoma, es decir, que no necesitaba de nada, excepto de Dios, para subsistir. Sin embargo, ¿cómo era posible la interacción o comunicación de sustancias, sabiendo que una sustancia no necesita de otra para subsistir? ¿cómo entender, por ejemplo, la comunicación entre el alma y el cuerpo, si una es una sustancia espiritual y el otro una sustancia material? Leibniz afirmaba la imposibilidad de que, siguiendo nuestro ejemplo, el alma pueda influir sobre cuerpo y el cuerpo sobre alma, ya que ni siquiera es explicable tal relación. Si el cuerpo es material, ¿de qué forma podía influir en el alma que es espiritual? Alma y cuerpo, pues, son dos esferas independientes e impenetrables, y su interacción debía ser explicada acudiendo a otros medios que los comúnmente aceptados.

Leibniz afirmó que las sustancias se comunican porque son parte de una armonía preestablecida, armonía que significa un orden perfecto. Imaginemos que el alma es un reloj y que el cuerpo es otro reloj. Pues bien, Dios, en calidad de sabio artífice, diseñó ambos relojes tan bien que funcionan con una sincronización perfecta, de tal modo que cuando uno marque una hora específica, el otro hace lo mismo y al mismo tiempo. De este modo las sustancias coordinan sus acciones en el mundo, sin que sea necesario que unas influyan sobre otras, cosa que además es totalmente inconcebible según Leibniz.

VIII. En nuestro ejemplo del alma y el cuerpo, decíamos que era imposible una influencia mutua, ya que una es sustancia espiritual y el otro una sustancia material. Pero ¿es acaso concebible una sustancia material? En realidad, me serví del ejemplo del alma y del cuerpo simplemente para poder ilustrar la imposibilidad de la influencia mutua entre las sustancias, pero en sentido estricto es imposible la existencia de una sustancia material. En su breve tratado *Nuevo sistema para explicar la naturaleza de la sustancia y la comunicación entre ellas, así como la unión entre el cuerpo y el alma*, Leibniz escribía:

Cuando digo Yo, estoy refiriéndome a una sola sustancia, pero un ejército, un rebaño o un estanque lleno de peces, aunque se lo congele o pase a un estado de rigidez con todos sus peces, seguirá siendo una colección de muchas sustancias. Es por este motivo que, apartando a las almas o a similares principios de unidad, jamás podríamos encontrar una masa corporal o porción de materia que sea una verdadera sustancia. En todo momento será una colección, pues la materia siendo, no sólo en potencia sino en acto, divisible al infinito,

contiene, inclusive en la más pequeña porción, un mundo verdaderamente infinito de criaturas, y quizá de animales (G IV, p. 473).

Estas palabras de Leibniz clarifican que es imposible encontrar substancialidad en la materia. En efecto, la realidad no podrá jamás descansar en un principio material, pues esta se disuelve en un *continuum* sin límite. Solamente el concepto de substancia inmaterial podrá satisfacer la necesidad metafísica de hacer descansar la realidad en un principio unitario e indivisible.

De aquí se sigue una interesante y curiosa concepción del alma: jamás logra separarse del cuerpo al que pertenece. Es posible que Leibniz haya estado influenciado por la concepción cabalística según la cual nuestro cuerpo, tal y como es, posee la forma de nuestra alma y que, en tal entendido, sería sacrílego cambiar la forma *natural* de nuestro cuerpo. Leibniz, en efecto, rechazaba la concepción vulgar que veía en el alma y el cuerpo dos realidades opuestas que, en el momento de la muerte, una seguía su camino y el otro se quedaba totalmente inerte. Por el contrario, según nuestro filósofo alemán, cuerpo y alma representan una unidad substancial que fue creada por Dios en el principio de los tiempos, junto a las otras substancias. Así, “El alma no se encuentra en ningún momento sin cuerpo” (G IV, p. 474). No existe, pues, una reencarnación o, como quería Pitágoras, una metempsicosis, ya que es imposible que el alma intercambie de cuerpo. En realidad, lo que existe, nos dice Leibniz, es una “transformación de un mismo animal” o de un mismo ser, de tal modo que, en rigor, no existe ni nacimiento ni muerte, sino aumento y disminución de la misma substancia, sin que esta pueda perecer. Para una tal afirmación, Leibniz se funda en las observaciones realizadas por el padre de la microbiología, M. Leeuwenhoeck, quien alcanzó a ver con ayuda de su microscopio un mundo de “pequeños animales”, invisibles para el ojo humano (Leibniz, 1982, pp. 461-64).

Si seguimos a Leibniz en esta idea, deberíamos sentirnos inmortales e indestructibles, pues la substancia de nuestra persona no podrá desaparecer de este mundo, sino que simplemente será transformada. Cuando los otros nos den por muertos, estaremos en un proceso de transformación en el cual estaremos preparados para empequeñecernos y vivir en un micromundo, esperando que, algún día, volvamos a aumentar nuestro volumen y lleguemos a ser parte del mundo de los seres humanos, con la misma alma y cuerpo de siempre. Leibniz probablemente fantaseó un poco al afirmar tales ideas, pero no hay duda que tal fantasía estaba lógicamente fundada y, por añadidura, nos hace pensar seriamente en si tal manera de concebir la vida del alma y del cuerpo tenga alguna posibilidad, por mínima que sea.

IX. La “armonía preestablecida” es uno de los grandes supuestos de la filosofía de Leibniz. Sin la convicción de que habitamos el mejor de los mundos posibles, es decir, la posibilidad de un mundo que ante el entendimiento de Dios revestía mayor orden y perfección en el momento de la creación, no podría entenderse la comunicación de las substancias y, por tanto, el funcionamiento del mundo. Todo está tan perfectamente regulado que no existe la más ligera necesidad de ajuste. Las substancias, cada una de ellas, se comportan siguiendo a su propia naturaleza, sin que le importe lo que las otras hacen y, sin embargo, por la vía de la armonía preestablecida se llega a un arreglo universal, en donde el todo está tan bien regulado como sus partes por separado.

Esta armonía general presupone que las substancias deben actuar *per se*, sin la ayuda de algo exterior a ellas. Esta última afirmación reviste importancia, pues de ser así, las substancias entonces llevan en sí mismas el principio de su movimiento, o sea, una fuerza activa que se encuentra en su interior.

Esta concepción es totalmente contraria al mecanicismo que concibe a los cuerpos como entidades inertes, cuyo movimiento les viene siempre de afuera: *omne quod movetur ab alio movetur*, es decir, “todo lo que se mueve es movido por otro”. Leibniz propondrá la tesis de que cada substancia posee una *vis viva*, una fuerza cuyo origen está en sí misma. Mediante esta fuerza viva, las substancias realizan sus movimientos, sin necesitar en absoluto de un influjo exterior. Con este argumento, Leibniz refuerza la inalterabilidad e independencia de las substancias, haciéndolas dueñas de sí mismas. Así, mientras los mecanicistas tenían una concepción *estática* de la naturaleza, la de Leibniz es *dinámica*, y él mismo se presentaba como el fundador del dinamismo, concepto clave de la física moderna.

X. En el apartado IV y V habíamos explicado el significado de que el “predicado está contenido en el sujeto” (*praedicatum inest subjecto*). En esos apartados decíamos que el sujeto es tal si posee un conjunto de atributos sin ser el atributo de otro sujeto. Si decimos “los justos son buenos”, el sujeto “los justos” podría fácilmente ser el atributo de otro sujeto, tal y como lo demuestra la afirmación “Jesús y Mahoma fueron justos”, con lo que se pone en evidencia que “justos” no es un sujeto en sentido estricto, mientras “Jesús” y “Mahoma” sí lo son porque no pueden ser atributos de otros sujetos. Pues bien, lo mismo vale para la substancia.

Hace poco mencionamos que Leibniz concibe la actividad de las substancias en un dinamismo constante, por lo que su concepción de la substancia no podría ser la de un ente abstracto y estático. Todo lo contrario, Leibniz concibe a la substancia

como un sujeto de cambio, es decir, un ser que siendo él mismo, posee muchos estados y cualidades a lo largo del tiempo. Ahora bien, estos cambios de estados son la substancia misma, pues de otra forma no se la podría concebir. Es decir, la substancia es lo que se predica de ella, siempre y cuando esta predicación sea verdadera. Por ejemplo, la substancia de la persona de Alejandro Magno es todo cuanto sabemos de este conquistador griego, es decir, que fue rey siendo joven, que derrotó a Darío en la batalla de Gaugamela en 331 a.C., que conquistó el Asia y que murió a los 32 años, etc. Sin estos atributos y otros tantos, no estaríamos hablando de Alejandro Magno.

Esto nos lleva a una de las ideas más osadas de la metafísica de Leibniz:

La noción de una substancia individual encierra de una vez para siempre todo lo que le puede ocurrir y que si se considera esa noción se podrá ver en ella todo lo que verdaderamente es posible enunciar de ella, tal como en la naturaleza del círculo se pueden descubrir todas aquellas propiedades que es posible deducir de él (Leibniz, 1982, p. 292; F, p. 167).

De este modo, antes incluso de que se supiese todos los atributos de Alejandro Magno, era posible saber lo que le ocurriría. En la noción o idea de la persona de Alejandro estaba contenida virtualmente todo lo que posteriormente se narraría de él en los libros de historia. En otros términos, mientras nosotros predicamos los atributos de Alejandro *a posteriori*, un entendimiento superior, como el de Dios, podría hacerlo *a priori*. Esta atrevida idea le valió a Leibniz una controversia con el teólogo Antoine Arnauld, ya que este había afirmado sobre este punto: “si así fuera, todo lo que le sucedió al género humano desde el momento de su creación, y que le sucederá en lo futuro, ha debido y debe suceder por una necesidad más que fatal” (A, p. 14; G II, p. 15). No mencionaré el modo en que Leibniz salió ileso de esta acusación, pero me limitaré a decir que Leibniz era consciente del peligro que representaba eliminar la libertad de las substancias, especialmente de las substancias personales.

XI. Para explicar su universo metafísico, Leibniz dio un paso definitivo al crear una doctrina de las Mónadas o una Monadología. En las primeras líneas de la obra que fue póstumamente titulado *Monadología*, Leibniz afirma:

- (1) La *Mónada*, de la que vamos a hablar aquí, no es sino una sustancia simple que entra en los compuestos; simple quiere decir sin partes.
- (2) Es, empero, preciso que haya sustancias simples, puesto que hay compuestos; pues lo compuesto no es sino un montón o *aggregatum* de simples.

(3) Ahora bien, allí donde no hay partes, tampoco hay extensión, ni figura, ni divisibilidad posibles. Y estas Mónadas son los verdaderos Átomos de la Naturaleza y, en una palabra, los Elementos de las cosas (Leibniz, 1981, p. 73; F, p. 219).

Estos tres primeros artículos de esta obra revelan una ulterior concepción de la substancia de Leibniz. La Mónada es una “substancia simple”, un “punto metafísico” que carece de partes. Es la unidad absoluta, pues debemos recordar que su etimología griega significa precisamente “unidad”. De este modo, Leibniz logró asegurar la indivisibilidad de la substancia, pues, un poco más adelante, afirmará que “Las Mónadas no tienen en absoluto ventanas por las que pueda entrar o salir algo.” (Leibniz, 1981, p. 77; F, p. 220). Cada Mónada es una substancia independiente, un verdadero autómatas que únicamente se mueve por sí y en sí tiene el principio de su actividad.

Las Mónadas no son entes abstractos. “Es preciso”, dice Leibniz, “que las Mónadas tengan algunas cualidades; en otro caso no serían ni siquiera Seres”, y un poco más adelante, “si las Mónadas estuvieran desprovistas de cualidades, serían indistinguibles unas de otras” (Leibniz, 1981, p. 77; F, p. 220). Así, para Leibniz las diferencias reales no sólo son cuantitativas sino fundamentalmente cualitativas. La definición real de una Mónada es, pues, todo aquello que le ocurre y, por lo tanto, todo lo que es posible predicar de ella. Por tanto, nunca se hallarán dos Mónadas que sean iguales entre sí.

Leibniz afirmará que todas las Mónadas poseen “percepción”. Percepción aquí significa el conjunto de cosas que una Mónada vive desde su punto de vista. Debe tomarse en cuenta que la percepción de las Mónadas no significa un estado de conciencia, pues a este último Leibniz lo llamará “apercepción” que, además, sólo estará presente en las Mónadas con conciencia. Ya que las Mónadas son eternas, como el mundo, y ya que en ellas está grabado todos los sucesos del mundo, cada Mónada es un resumen particular del mundo. Para explicar esto Leibniz se servirá de una bella metáfora:

Y así como una misma ciudad, contemplada desde lados diferentes, parece otra y queda como multiplicada por las perspectivas, así también sucede que, debido a la multitud infinita de sustancias simples, se dan como otros tantos universos diferentes que, sin embargo, no son sino las perspectivas de uno solo, según los diferentes puntos de vista de cada Mónada (Leibniz, 1981, p. 121; F, p. 224).

De este modo, cada Mónada narraría una diferente historia del mundo, de tal modo que tendríamos infinitas formas de entenderlo. Tal y como alguien dijo que

existen tantas biblias como lectores de biblia, así también existen tantos mundos como Mónadas. Cada Mónada es “un perpetuo espejo viviente del universo” (Leibniz, 1981, p. 77; F, p. 220).

XII. A las mónadas más simples Leibniz las llama “Mónadas completamente desnudas” y viven como en un constante aturdimiento, como cuando nos encontramos desmayados o sumamente mareados. En tal estado, en efecto, no distinguimos las cosas y las percibimos confusamente. Sin embargo, existen Mónadas capaces de “apercepción”, lo cual significa que tienen la capacidad de ser conscientes de sus percepciones. Dentro de esta categoría entran las personas y animales inteligentes. Sin embargo, cuando estos mueren, entran en un largo letargo en donde se pierde totalmente la apercepción o conciencia. De este modo, las Mónadas viven en un constante cambio, en una transformación constante de tal modo que las Mónadas que en este momento tienen conciencia de sus estados de cambio, en un tiempo futuro serán Mónadas desnudas y vivirán en un estado de aturdimiento.

Cada Mónada tiene grabado en sí misma todo lo que puede decirse de ella, y esto implica no sólo al pasado y al presente, sino también al futuro. La razón de esto Leibniz lo explica del siguiente modo: “Y lo mismo que todo estado presente de una sustancia simple es una consecuencia natural de su estado precedente, así también el presente está grávido del futuro” (Leibniz, 1981, p. 93; F, p. 225) y en la *Teodicea* se muestra más explícito al afirmar: “Una de las reglas de mi sistema de la armonía general es, que lo presente está preñado de lo porvenir, y que el que lo ve todo, ve en lo que existe lo que existirá” (Leibniz, 1946, p. 348; G VI, p. 329).

Así, la Monadología es una explicación abreviada del mundo, tal y como Dios lo narraría. Estas verdades en un libro Sagrado constituirían las enseñanzas de una religión. Pero el caso es que nacieron en la cabeza de un racionalista, de un geómetra y brillante matemático, razón por la cual no gozan de ninguna sacralidad y respeto más que el que inspira una mente filosófica que veía al mundo tal y como un rompecabezas viviente, cuyas piezas llevan en sí misma al conjunto. No hay duda de que esta gran invención metafísica pasará a la historia de las ideas como una ocurrencia de mucho ingenio, pues a la par de poseer mucha imaginación, posee la perfección de un sistema geométrico.

4. Conclusión

Estas anotaciones sobre el sistema metafísico de Leibniz expresan fundamentalmente mi propio interés por la filosofía de este filósofo alemán. No hay duda de que la producción de Leibniz es tan variada e interesante que cualquier lector con algo de curiosidad encontrará joyas y oro en sus escritos. Pienso que en Leibniz se resume el saber de su época y quien lo estudie se encontrará con el fin del pensamiento renacentista y el inicio del pensamiento moderno. La filosofía de Leibniz es un puente entre ambas formas de ver el mundo.

Debe mencionarse que la metafísica del sabio alemán no podría ser entendida cabalmente sin comprender algunos fundamentos de su lógica. En efecto, Leibniz construyó un sistema metafísico sobre bases lógicas, tal y como era costumbre entre sus contemporáneos para los cuales la geometría era el mejor modelo demostrativo.

El concepto de substancia es donde Leibniz se mostró como un innovador y contrincante de otros sistemas metafísicos dominantes de su época. Leibniz con su teoría de las substancias en realidad creó un atomismo formal, pues en su *Monadología* Leibniz describe un mundo donde las Mónadas son “los verdaderos átomos de la naturaleza”. Este atomismo formal es el medio por el que Leibniz explica “cuanta variedad es posible, pero con el mayor orden posible, esto es, el medio de obtener cuanta perfección es posible” (Leibniz, 1981, p.123; F, p. 234). De este modo, Leibniz buscaba la explicación de un mundo en donde el caos, el mal, el desorden sean simplemente aparentes y donde lo real sea lo racional y el orden emanado de Dios mismo. En este sentido, las bases de su metafísica son religiosas, pues si le quitamos la creencia en un Ser supremo, todo sabio y poderoso, el sistema de Leibniz queda en ruinas, a no ser que queramos salvarlo acudiendo al concepto de una suprema razón reguladora de las cosas en el universo.

Bibliografía

- Aiton, E.J. (1992). *Leibniz. Una biografía*. Traducción de Cristina Corredor Lanas. Alianza.
- Couturat, L. (ed.). (1901). *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*. Félix Alcan.
- Gerhardt, C.J (ed.). (1875-1890). *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz. Weidmannsche Buchhandlung*.
- Jolley, N (ed.). (1995). *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge University Press.
- Higueras, M. “El atomismo molecular de Gassendi y la concepción corpuscular de la materia en el joven Leibniz” *Cultura* 32 (2013), DOI: 10.4000/cultura.2062
- Leibniz, G. (1946). *Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Claridad.
- Leibniz. (1946). *Correspondencia con Arnauld*. Traducción de Vicente P. Quintero. Losada.
- Leibniz. (1946). *Tratados fundamentales*. Traducción de Vicente P. Quintero. Losada.
- Leibniz. (1981). *Monadología*. Traducción de Julián Velarde. Pentalfa.
- Leibniz, G.W. (1982). *Escritos filosóficos*. Edición de Ezequiel de Olaso, notas de Ezequiel de Olaso y Roberto Torretti, traducciones de Roberto Torretti, Tomás Zwanck y Ezequiel de Olaso. Charcas.
- Leibniz, G.W. (2004). *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*. Édition établie, présentée et annotée par Michel Fichant. Gallimard.
- Marías, J. (1948). *Historia de la filosofía*. Revista de Occidente.
- Russell, B. (1977). *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*. Traducción de Hernán Rodríguez. Siglo Veinte.

Acerca del problema de la vejez en *Ideas II* de Edmund Husserl

Samuel Andrés Pomares Peláez

RESUMEN

El artículo versa sobre la comprensión de la vejez humana como una etapa de la vida. Respecto a la vejez existen dos concepciones, una que es expuesta por las ciencias naturalistas y comprende la vejez como un desgaste biológico, y otra por los constructivistas que afirma que la vejez es un producto sujeto a determinaciones psicológicas, culturales y sociales. Sin embargo, nos preguntamos si esos son los únicos modos de comprender la vejez humana. Por tal motivo, adoptamos una postura fenomenológica para abocarnos al aspecto experiencial de la vejez, pues esta se presenta como una experiencia para el hombre, y la fenomenología se ocupa de las condiciones de experiencia. A pesar de la dificultad de hallar estudios específicos sobre la vejez, es posible encontrar reflexiones, implicaciones y referencias al estudio sobre la vejez. Para dilucidar el problema de la vejez bajo un enfoque diferente, partimos desde la postura fenomenológica personalista de Husserl expresada en *Ideas II*. Para ello, se presentará el problema del sujeto trascendental y la persona en *Ideas II*. Después se abordará analíticamente el problema de la vejez en el libro seleccionado. Finalmente, se presentará una breve reflexión sobre el problema que nos ocupa en el contexto de una fenomenología de las etapas de la vida.

1. Introducción

El presente ensayo versa sobre la comprensión de la vejez humana como una etapa de la vida. Nos enfocamos en el fenómeno de la vejez desde una postura fenomenológica, ya que sostenemos que con esta postura es posible dar cuenta de aspectos fundamentales sobre la comprensión de la vejez, que otras ciencias particulares han dejado de lado. Las ciencias naturalistas han comprendido a la vejez mediante teorías que la definen como un mero desgaste biológico que sufre el cuerpo. Las ciencias constructivistas, por su parte, han comprendido a la vejez bajo los criterios del relativismo cultural, definiendo a este fenómeno como algo relativo al tiempo histórico, al ámbito social y cultural, y al ámbito individual de cada viejo. No obstante, recalamos que un abordaje fenomenológico puede dar cuenta, mediante un giro de la mirada, de los aspectos olvidados, supuestos, dados por sentado y obvios del fenómeno de la vejez. Por tal motivo, nos enfocamos en los abordajes de Edmund Husserl (1859-1938) expuestos en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II*¹ porque en este texto, Husserl realiza una breve descripción de la vejez que, en nuestra opinión, no sólo da cuenta de algunos aspectos de este fenómeno, sino del problema que supone un estudio fenomenológico de la vejez. El presente ensayo está compuesto por una breve introducción y exposición de las posturas de las ciencias particulares sobre la vejez. Luego, se enfoca en el problema del sujeto trascendental y la persona en *Ideas II*. Posteriormente, presenta un análisis sobre el problema de la vejez en *Ideas II*. Finalmente, expone una breve reflexión sobre la vejez dentro del estudio de las etapas de la vida.

Ahora bien, dado que lo siguiente no constituye el centro teórico del ensayo, no nos extenderemos demasiado. No obstante, es importante mencionarlas para comprender la necesidad de nuestro abordaje. Las ciencias naturalistas, como la biología, se han referido a la vejez como un producto causal natural que es expuesto por el desgaste biológico. Las ciencias constructivistas se han referido a la vejez como un producto social que está determinado por la cultura, el tiempo histórico y la individualidad del anciano.

La postura de las ciencias naturalista se enfoca más en teorías sobre el envejecimiento que en la vejez misma, dejando la definición de vejez como un mero desgaste biológico. Los estudios sobre el porqué del envejecimiento dejan de lado la comprensión de la vejez, por ejemplo, en Céspedes Miranda et al. (2000) y Badithe &

¹ Desde ahora *Ideas II*.

Rashid (1999). Las teorías sobre el envejecimiento centran su mirada en un objeto natural abstracto que es el cuerpo que se desgasta. Estos estudios no dan cuenta del aspecto vivencial que supone la vejez, pues la vejez, a fin de cuentas, es la vejez de alguien, es vivida por alguien.

Brevemente, los estudios de las ciencias constructivistas centran su comprensión del fenómeno de la vejez en asuntos de cultura, de tiempo histórico, de individualidad y sociedad. Por ejemplo, en los estudios de Bozanic Leal (2020), Bazo (2004), Bazo (2018) Vera Cortés (2010), entre otros más. Que la vejez sea considerada, por estas investigaciones, una construcción social que es impuesta a las personas, supone que no es posible hablar de la vejez como tal y que debemos limitarnos a hablar de *vejeces*, pues la vejez no es la misma para todos. Esta postura, a pesar de abrirse al ámbito cultural que los otros estudios naturalistas no atienden, dejan de lado la comprensión científica del fenómeno de la vejez, reduciendo la comprensión a una especie de subjetivismo. Como diría Javier San Martín, estos estudios reducen el fenómeno a una relatividad cultural, que si bien es necesaria, no es pertinente para la comprensión rigurosa de los fenómenos (San Martín, 2009). De ello que nos acercamos a la vejez con una perspectiva fenomenológica, pues esta no reduce el fenómeno a convenciones sociales ni a teorías previas. Con esto de fondo, aboquémonos al abordaje de Husserl sobre la vejez.

2. El problema del sujeto trascendental y la persona en *Ideas II*

2.1. Acerca del sujeto trascendental como yo concreto

El sujeto trascendental en la fenomenología de Husserl es aquel yo resultante de la ejecución de la reducción fenomenológica. Para Husserl, la reducción fenomenológica da cuenta de la trascendentalidad del yo. La reducción fenomenológica supone la ejecución de la *epojé* fenomenológica que consiste en “poner fuera de validez a todas las ciencias que nos son pre-dadas” (Husserl, 2014, pág. 6). Al poner fuera de validez el *tema del mundo*, es decir, las teorías pre-dadas con las cuales contamos al acercarnos al mundo, aquello único que me queda es yo mismo. Sin embargo, este yo aislado por la *epojé* no es el yo trascendental, sino un paso previo. Aquello que descubre al *yo trascendental* es, en palabras de Javier San Martín, la reducción fenomenológica consistente en dar un giro de la mirada respecto al yo aislado, producto de la *epojé* psicológica, descubriendo que el mundo me es dado, es decir, “para captar la parte subjetiva de ese horizonte [objetivo del mundo]” (San Martín, 1986, pág. 180). Husserl indica que mediante la *epojé* y la reducción trascendental “desconecta de mi campo de juicio la validez de ser del mundo objetivo

en general así como también las ciencias del mundo e incluso ya en cuanto hechos del mundo” (Husserl, 1988, pág. 13). El yo trascendental es el yo para quien el mundo, las cosas mismas le son dadas y tienen validez y sentido:

Pero, a cambio, me he ganado a mí, y ahora a mí únicamente, como aquel yo puro con la vida pura y las capacidades puras... por el cual para mí el ser de este mundo y el respectivo ser-así, tienen en general sentido y posible validez (Husserl, 1988, pág. 13).

El yo trascendental soy yo que vivo ya en un mundo, que cuento conmigo mismo y que tiene ya un mundo circundante, con artefactos y personas, ya interpretado, es decir, ya constituido y que ya ha constituido su mundo. Descubrir la trascendentalidad del fenómeno es descubrir la trascendentalidad del yo, en ese sentido “la reflexión fenomenológica [...] descubre el carácter trascendental de esa vida, anónima antes del descubrimiento fenomenológico psicológico” (San Martín, 1986, pág. 205). San Martín agrega que la reducción trascendental es dar cuenta de las relaciones trascendentales entre el sujeto trascendental y el fenómeno trascendental:

Husserl entiende la trascendentalidad como constitución; el yo trascendental constituye el fenómeno trascendental; la constitución trascendental es una actividad del sujeto trascendental previa a su descubrimiento por la reducción, solo que antes de la reducción era anónima. [...] En la reflexión trascendental, instaurada por la reducción trascendental, se descubre que el sujeto o el yo del fenómeno psicológico [quien realiza la «epojé»] es un yo o sujeto trascendental [...] ahora bien, lo experimentado de la experiencia fenomenológica trascendental no es el «hombre y la persona humana», sino yo mismo como subjetividad constitutiva y, por tanto, trascendental, del fenómeno del mundo, y en ese fenómeno de mí mismo como yo mundano, como persona o como hombre (San Martín, 1986, págs. 206, 207).

El giro de la mirada hacia el yo trascendental supone comprender el modo de constitución del fenómeno de mi interés, pues el yo trascendental es yo constituyente mucho antes de que hayamos efectuado la reducción trascendental. Husserl recalca que el yo trascendental soy yo como subjetividad trascendental, como yo mundano, y también como persona que constituye el mundo y que el sentido de este radica en el yo trascendental, agrega San Martín:

[...] descubrir que todo el sentido del mundo real radica en el ser mundo de la subjetividad, en ser correlato de la serie de experiencias de la subjetividad; la realidad no tiene sentido de realidad, es decir, no es realidad para mí, sino en y por mi vida subjetiva (San Martín, 1986, pág. 216).

El yo trascendental es el yo que se encuentra en realidad en el mundo. La realidad del mundo, su sentido y consistencia no es solamente para el yo trascendental, sino es por y en él. Dado que el yo trascendental soy yo constituyente del mundo y su sentido, soy yo concretamente bajo una actitud fenomenológica que da cuenta de que toda conciencia es conciencia de algo, o en palabras de San Martín, «todo objeto que se dé a una conciencia es objeto-de una conciencia-de» (San Martín, 1986, pág. 223). Con lo dicho hasta ahora, es posible cuestionarnos ciertos asuntos sobre el yo trascendental. Entonces, ¿el yo trascendental, al ser yo mismo concreto, envejece? ¿Tiene el yo trascendental un modo de presentarse de acuerdo a quien soy yo, si soy joven, adulto o anciano? Centrémonos y enfoquémonos un poco más, entonces, preguntamos por el modo en el que el yo trascendental ha constituido el fenómeno de la vejez, dado que el yo trascendental se presenta como persona, como hombre, como yo mundano.

¿Envejece el yo trascendental? ¿Da cuenta el yo trascendental de que él mismo es o puede ser un anciano? En otras palabras, ¿el yo trascendental da cuenta de las etapas de la vida en las que, extrañamente, él también se encuentra al momento de ejecutar su reflexión? En *Ideas II*, Husserl plantea que el yo trascendental está compuesto por una parte pura y una parte anímica, siendo estos diferenciados analíticamente mas no concretamente, ya que ambos conforman una unidad indisoluble (Husserl, 2014, págs. 159-164). En la parte anímica, se encuentran el hombre y los animales, pues estos tienen un cuerpo que logran mover a voluntad, pues este es “órgano de la voluntad” (Husserl, 2014, pág. 131). Sin embargo, hasta aquí, Husserl no ha indicado nada respecto a la vejez y el yo trascendental, pues siendo este yo mismo, yo mismo me apercibo como joven o adulto o anciano. El yo trascendental expuesto en *Ideas II* nos remite a un problema respecto a la comprensión de la vejez, este yo trascendental no da cuenta explícitamente de las etapas de la vida en las que se encuentra viviendo.

A pesar de que Husserl no exponga directamente la posibilidad de que el yo trascendental atravesase las etapas de la vida, sostenemos que un modo de darse de este da cuenta de dicha posibilidad de comprensión. Nos referimos al ámbito que Husserl descubre y describe respecto a la constitución del mundo. Recordemos, que

dar cuenta de la constitución de los fenómenos supone dar cuenta del yo trascendental y la relación trascendental con el fenómeno trascendental. Husserl en *Ideas II* describe un ámbito de constitución llamado *actitud personalista*, en dicha actitud el mundo, la persona y su vida misma es constituida. El yo trascendental que soy se presenta como persona, como hombre, etc. Así, en la actitud personalista, Husserl descubre la persona, el mundo circundante, las relaciones, la motivación y la capacidad o poder, estos dan cuenta de la vida misma de la persona en un sentido biográfico y personal.

2.2. La persona en *Ideas II*

La persona es descrita en *Ideas II* dentro de una actitud que Husserl llama *actitud personalista* frente a la *actitud naturalista*. Esta actitud personalista consiste en un giro que se aleja de la mirada objetiva y naturalista de las ciencias naturales, es decir, de la *actitud naturalista*. La actitud personalista es una actitud no natural en el sentido de las ciencias naturales, pero es una actitud en la cual vivimos con *naturalidad*, siendo esta una nueva actitud bajo la cual el mundo mismo está constituido (Husserl, 2014, pág. 225). Añade Husserl que:

El hombre natural, y en particular el investigador de la naturaleza, no advierte estas barreras; no advierte que todos sus resultados están afectados por un índice determinado que denuncia su sentido meramente relativo. No advierte que la actitud natural no es la única posible, que deja abiertos giros de la mirada a través de los cuales resalta la conciencia absoluta constituyente de la naturaleza, en referencia a la cual toda naturaleza tiene que ser relativa merced a la correlación esencial entre lo constituyente y lo constituido (Husserl, 2014, pág. 225).

Profundicemos. La actitud personalista es una actitud en la cual vivimos sin darnos cuenta por completo. Vivimos en relaciones personales, con comportamientos propios, con características personales. Al dar cuenta de que vivimos de tal manera “notamos que ahí estamos en un actitud esencialmente distinta [...] de la naturalista” (Husserl, 2014, pág. 228). El ejemplo que otorga Husserl ayuda a la comprensión de esta actitud distinta a la naturalista. El investigador puede solamente ver naturaleza, pero su vida la vive como persona, no como naturaleza o mera cosa. El ámbito personalista da cuenta de la vida personal que cada uno vive y en que cada uno se encuentra viviendo.

La actitud personalista rige y posibilita otras actitudes, como la actitud naturalista. Antes de ver todo como naturaleza, vivimos como personas bajo los rasgos personales. La actitud personalista subordina a la actitud naturalista, por lo cual, los ámbitos de la actitud naturalista, tienen un correlato constituido en la actitud personalista:

[...] la actitud naturalista se subordina a la personalista, y adquiere cierta independencia mediante una abstracción, o más bien mediante una especie de olvido de sí mismo del yo personal con lo que ilegítimamente absolutiza a la vez su mundo, la naturaleza (Husserl, 2014, pág. 229).

La *actitud personalista* descubre a la persona que vive relaciones personales, que vive como persona en su mundo circundante. La *actitud personalista* describe elementos de la vida personal: persona, mundo circundante, motivación y capacidad. La persona es descrita en sí misma y en relación a los otros elementos que descubre la *actitud personalista*. Abordemos la relación del mundo circundante y la persona. La persona siempre se encuentra en un mundo que le pertenece y al que pertenece, este mundo es llamado por Husserl *mundo circundante*, por estar rodeando a la persona y porque la persona siempre es el centro desde el cual este se relaciona con el mundo y las demás personas:

Como persona soy lo que soy (y toda otra persona es lo que es) en cuanto sujeto de un mundo circundante. Los conceptos de yo y mundo circundante están inseparablemente referidos el uno al otro. Así, a cada persona le pertenece su mundo circundante, mientras que a la vez varias personas en comunicación unas con otras tienen un mundo circundante común. El mundo circundante es el mundo percibido, recordado, intelectualmente apresado, conjeturado o revelado en cuanto a esto o aquello por la persona en sus actos, el mundo del cual este yo personal es consciente, que está ahí para él, respecto del cual él se comporta así o así [...] La persona es precisamente una persona que piensa, siente, valora, aspira, actúa, y en cada uno de estos actos personales está en referencia a algo, a objetos de su mundo circundante. (Husserl, 2014, pág. 231)

Entonces, el *mundo circundante* es el mundo en torno a la persona que tiene el rasgo característico de copertenencia. La persona pertenece a su mundo circundante. En el mundo circundante no hay meras cosas, sino que hay “*objetos* de uno (vestidos, enseres domésticos, armas, herramientas), obras de arte, productos literarios,

utensilios [...] y contiene no solamente personas singulares” (Husserl, 2014, págs. 227, 228). El mundo circundante es el mundo concreto vivido por la persona, encontramos otras personas singulares, instituciones, universidades, armas, actividades deportivas, herramientas, ropas, utensilios domésticos y de oficina, etc. Cada uno de nosotros nos referimos a nuestro mundo circundante que contiene ciertas otras personas, ciertos objetos propios, ciertas instituciones, ciertas actividades comunitarias y ciertas circunstancias.

Además de estar referido indisolublemente a su mundo circundante, y este a ella, la persona tiene un cuerpo, es decir, a esta le pertenece un cuerpo. El cuerpo y la persona que la posee no pueden separarse en sentido estricto, ambos conforman la unidad del yo: “en el yo está comprendido el hombre ‘entero’ con cuerpo y alma” (Husserl, 2014, págs. 128, 129). Según Husserl, el yo, el hombre, la persona, está constituido por un cuerpo animado y una anímica que comprende la voluntad. El cuerpo animado que es parte del ámbito del alma como elemento de la vida anímica y animal no se reduce solo a la animación, sino a la captación subjetiva de experiencias y a la reacción respecto a estas (Husserl, 2014, págs. 159, 163, 165, 166, 173, 174, 175).

Bajo la mirada de lo anímico, la persona cuenta con un cuerpo animado capaz de contener características personales, gracias a la estratificación de su alma, es decir, de las disposiciones persistentes reales de captación y reacción concretas que permiten conjeturar, comunicar, teorizar al hombre. La persona tiene su cuerpo y este se encuentra en su mundo circundante, de modo que su cuerpo es el centro de su mundo circundante, pues ocupa un sitio en este y se mueve con su cuerpo a través de su mundo. Que pueda moverse a gusto, o al menos, movilizar su cuerpo de manera inmediata es una característica fundamental del aspecto corporal de la persona. Así, como indica Husserl respecto al distintivo del cuerpo:

El cuerpo no es solamente en general una *cosa*, sino expresión del espíritu y es a la vez órgano del espíritu. [...] El distintivo del cuerpo como campo de localización es la presuposición para los demás distintivos del cuerpo frente a todas las *cosas* materiales: en particular el de que, ya tomado como cuerpo (a saber, como la *cosa* que tiene su estrato de sensaciones localizadas) es órgano de la voluntad, el único objeto que para la voluntad de mi yo puro ese movable de manera inmediatamente espontánea y medio para producir un movimiento espontáneo mediato de otras *cosas* [...] (Husserl, 2014, págs. 131, 191).

La persona vive en su mundo circundante y se relaciona con él de dos maneras. La persona se relaciona con los objetos de su mundo circundante, de un modo; y con las personas de su mundo circundante, de otro. Respecto a la relación de la persona

con su mundo circundante de objetos, Husserl indica que los objetos ejercen una estimulación que atrae la atención de la mirada. Los objetos del mundo circundante no son interesantes, o mejor dicho, no me llaman a la mirada por sus propiedades físicas naturales, sino por sus propiedades que son experimentadas. Este estímulo que despierta interés entre yo y mi mundo circundante no es una relación causal-natural, sino que es una relación causal de motivación. Entonces, aquellas cosas, objetos, herramientas, etc., que despiertan mi interés, lo hacen por una referencia de carácter motivacional y no causal-natural. Si una herramienta llama mi atención, no lo hace porque se encuentra ahí o porque sea de metal, sino porque el modo de aparecer de esa herramienta me estimula, es decir, me motiva a atenderla. Además, yo como persona no solo valoro las cosas, sino que las quiero. Más allá, me relaciono con las cosas de modo creativo, cambiándolas, modificándolas, etcétera:

Hallamos entonces una plétora de referencias entre los *objetos* puestos y el sujeto “espiritual” [...] las cuales son, en sentido designado, referencias entre lo puesto como *realidad* y el yo ponente, pero no referencias *reales*, sino referencias -de-sujeto-objeto. A ellas pertenecen referencias de la “causalidad” subjetivo-objetiva, una causalidad que no es causalidad *real*, sino que tiene un sentido completamente propio: el de la causalidad de motivación. [...] El *objeto* me estimula merced a sus propiedades experimentadas: no las *físicas*, de las cuales no necesito saber nada, y sí sé de ellas, entonces ellas no necesitarían en verdad ser. Me estimula (en el interior de la intencionalidad de la experiencia o de un saber de experiencia indirecto gracias a las propiedades atribuidas correlativamente) a comer. Es un bien de la clase de los alimentos. Me dispongo entonces a comerlo. Ésta es una nueva especie de “efecto” subjetivo-objetivo. El *objeto* tiene contexturas de valor y es “experimentado” con ellas, aperebido como *objeto* de valor. Yo me ocupo de él, él ejerce sobre mí estímulos para que me ocupe de él; yo lo contemplo: cómo se comporta como *objeto* de tal índole, como se acreditan estas nuevas propiedades que no son propiedades de la naturaleza, cómo se determinan con más precisión, etc. Pero yo no soy solamente un sujeto que valora, sino también un sujeto que quiere, y me verifico como tal no solamente como sujeto de las experiencias de valor y del pensamiento que juzga, etc. [...] Tenemos ahí la relación del reaccionar ante algo, experimentar estímulos por ello, estar motivado por ello en un sentido determinado (Husserl, 2014, págs. 263, 264).

Esta causalidad de la motivación se da también en relación a yo y a otro yo. La estimulación y la atención que provoca en mí la otra persona puede estar dada porque he escuchado o visto algo de esa persona, sin embargo, me aperebido como determinado por esa otra persona y sus actos. Entre las personas y sus actos se dan

relaciones de motivación y estimulación. Esta motivación no tiene como rasgo característico las propiedades experimentadas, sino la comprensión del otro como un yo semejante a mí. En otras palabras, la relación causal de la motivación entre personas tiene su correlato en la empatía.

Es otro yo, cierto yo que yo al principio no conozco, pero que, sin embargo, conozco en cuanto al ser-yo general. Sé lo que es “una *personalidad*”, un hombre, en cuanto a lo general, y es cosa de la experiencia por empatía instruirme en su progreso acerca de su carácter, acerca de su saber y poder, etc. [...] en la apercepción “hombre” hay mucho encerrado. Sabemos ya por la experiencia de sí mismo que ahí está implícita una posible aprehensión doble: la aprehensión como *objeto* de la naturaleza y la aprehensión como persona. Esto vale también para la consideración de otros sujetos. [...] En la una lo comprendido es naturaleza, en la otra espíritu; en la una es yo ajeno, vivencia, conciencia introyectivamente puesta, construida sobre la aprehensión y posición fundamental de la naturaleza material, aprehendida como funcionalmente dependiente de ella, adherida a ella. En la otra ocasión es el yo como persona, como “pura y simplemente” puesto y por ello puesto como sujeto de su entorno personal y *cósico*, cómo referido por comprensión e intracompreensión a otras *personalidades*, como compañeros de un nexo social al cual corresponde un mundo circundante social unitario, mientras que a la vez cada uno de los compañeros singulares tiene su propio entorno, que lleva el sello de su subjetividad (Husserl, 2014, pág. 275, 276).

Husserl sostiene que conocer a alguien, a alguna persona, es comprender sus motivaciones. Recordemos que la empatía es el correlato de la relación causal de motivación entre yo y otras personas de mi mundo circundante. Comprender y conocer a tal o cual persona supone una relación empática que da cuenta de la posibilidad de comprender sus motivaciones. En palabras de Husserl: «Cuando mediante empatía soy capaz de comprobar esta disposición del otro [sus motivaciones], digo yo: “yo comprendo por qué el otro se decidió así, comprendo por qué ha pronunciado este juicio” (en vista de qué)” (Husserl, 2014, pág. 277).

La causalidad de motivación de un yo y su mundo circundante no necesariamente debe estar referida a hechos reales en sentido natural ni ser por ello verdaderas. Las referencias de la relación de motivación contienen las cosas como se presentan, “que radican’ ‘en la’ conciencia misma, lo intuitivo como intuitivo, lo fingido como fingido, lo juzgado como juzgado [...] por ello no significa una diferencia esencial si los correlatos corresponden a realidades o no” (Husserl, 2014, pág. 280).

Los elementos descubiertos por la actitud personalista, como la persona y su mundo circundante, están regidas por una relación causal de motivación. Las personas son motivadas por cosas y otras personas; y motivantes hacia otras personas. La relación de motivación está referida no solo a realidades, es decir, a cosas existentes y verdaderas en sentido natural, sino también a ficciones, a actitudes, a acontecimientos fingidos, a acciones de otras personas, etcétera. La persona es, entonces, motivada y motivante, que vive en referencia a su mundo circundante bajo relaciones de motivación.

Otro rasgo característico de la persona es, además de la motivación, el poder, es decir, las capacidades. Husserl distingue en el *yo puedo* dos ámbitos: el 'yo puedo' físico y el 'yo puedo' espiritual (Husserl, 2014, pág. 301). El 'yo puedo' físico está referido a la capacidad de mover el cuerpo con destreza. Entonces, yo puedo mover mi mano con ligereza, yo puedo tocar el piano a una velocidad considerable, yo puedo correr largas distancias, etcétera. Luego, podría perder la destreza por algún accidente o por falta de costumbre, así, yo ya no puedo tocar el piano a velocidad de antes, yo ya no puedo correr largas distancias o yo ya no puedo dominar completamente el movimiento de mis manos. De un estadio al otro, yo he cambiado y vuelto otro del que era antes.

En las actividades más comunes generalmente no puedo la práctica. Pero cuando he estado enfermo mucho tiempo acostado, luego tengo que volver a aprender a andar, y rápidamente vuelvo a hacerlo. Pero puedo también enfermarme de los nervios, pierdo el dominio sobre mis miembros, "no puedo". En este respecto me he vuelto otro. (Husserl, 2014, pág. 301)

En el ámbito espiritual del 'yo puedo' se encuentran las capacidades de representar, como la proyección espacial de mis experiencias, la creación de mis fantasías, acceder libremente a mis recuerdos (Husserl, 2014, pág. 302). Husserl indica que el yo espiritual "puede ser aprehendido como un organismo, un organismo de capacidades [como el mentar, representar, recordar, fantasear; mover los miembros con dominio, etc.]" (Husserl, 2014, pág. 302). Entonces, el 'yo puedo' supone la capacidad de ejecutar acciones corporales, como mover un miembro de manera particular y con destreza o como mentar y representar mis experiencias.

Las capacidades que la persona tiene se desarrollan de acuerdo a aspectos regulares, normales y típicos. Es decir, "soy corporal-prácticamente normal", esto es, que pueda mover 'libre naturalmente' mis órganos como órganos perceptivos y como órganos prácticos de la vida sensorial" (Husserl, 2014, pág. 301). Y respecto al yo puedo espiritual, Husserl sostiene que "soy espiritualmente normal en el representar cuando puedo ejecutar libremente mis experiencias espaciales, conformaciones de la

fantasía, recorrer libremente mis recuerdos [...] Tengo [...] una actividad normal de pensamiento” (Husserl, 2014, pág. 302).

Estas son algunas características de la persona, expuestas por Husserl en *Ideas II* respecto a la actitud personalista. La persona vive una vida personal, la persona tiene rasgos «personales» como temples, modos de actuar, de valorar, de preferir, de rechazar, de juzgar, de mentar, etcétera. La persona tiene un cuerpo animado y relacionado íntimamente con su vida espiritual. Esta persona vive en un mundo circundante, más precisamente, en su mundo circundante que está compuesto no por cosas de la naturaleza, sino por objetos valorados por la persona y por otras personas. La relación entre la persona y su mundo circundante está regida por la motivación, y esta por la empatía. La motivación es, según Husserl, la ley fundamental del mundo espiritual (Husserl, 2014, pág. 267), por ella la persona y su mundo circundante entran en relación, en acción y reacción personal. La motivación tiene como su correlato a la empatía, que la posibilita. Así, uno conoce a una persona por empatía, que supone comprender los motivos de tal o cual persona.

3. El problema de la vejez como una etapa de la vida en *Ideas II*

Hemos indicado los rasgos característicos de la persona dentro de la actitud personalista, es decir, dentro de su vida como persona. Al mismo tiempo, habíamos terminado la anterior parte indicando que la motivación está referida a las razones de accionar, reaccionar, prestar atención, moverse de la persona que siempre está en referencia a su mundo circundante. Husserl añade que la motivación “es para la conciencia algo abierto, comprensible; la decisión ‘motivada’ es clara como tal por la especie y la fuerza de los motivos” (Husserl, 2014, pág. 302). También, hemos expuesto que la persona es un yo de las capacidades, es decir, un ‘yo puedo’. Dichas capacidades están regidas por una normalidad típica.

Las capacidades corporales y espirituales del ‘yo puedo’ están referidas a las etapas de la vida. Las capacidades de la persona, y también sus motivaciones, están comprendidas dentro de una normalidad típica dentro de cada etapa de la vida. En otras palabras, estas capacidades regulares y típicas, indica Husserl, son normalidades que rigen las acciones, motivaciones, capacidades, etc., de las personas. Las normalidades tienen características que están referidas a la etapas de la vida. El carácter, la índole y el temple de la persona, que se desarrollan a lo largo de su vida, están siempre regidos por la normalidad de las etapas de la vida. En cada etapa de la vida es posible dar cuenta de desarrollos, crecimientos, conversiones, cambios,

transformaciones corporales, éticas, morales y proyectivas. (Entonces, a cada etapa de la vida le pertenece una cierta normalidad y rasgos típicos que comprenden el desarrollo personal, es decir, la biografía personal y quien uno es).

Tengo por otro lado mi índole peculiar, mi cómo del moverse, del hacer, mis valoraciones individuales, mis maneras de dar preferencia, mis tentaciones, mis fuerzas para sobreponerme frente a ciertos grupos de tentaciones contra las que soy inmune; otro es en esto distinto, tiene otros motivos favoritos, otras tentaciones peligrosas para él, otras esferas de fuerza de acción individual, etc., pero dentro de la normalidad, específicamente la normalidad de la juventud, de la vejez, etc. Dentro de esta tipología hay naturalmente desarrollos particulares, cultivo consciente de sí mismo, conversiones internas, transformaciones mediante fijaciones éticas de metas, ejercicio, etcétera (Husserl, 2014, pág. 302).

La juventud, así como la vejez, tienen rasgos propios que determinan aquella «normalidad» de cada etapa de la vida donde la biografía personal tiene completa importancia y sentido. La capacidad siempre tiene, dice Husserl, el rasgo de ser una «potencialidad positiva que viene en cada caso a actualización, está siempre en disposición de pasar a la acción, a una acción que, en tanto que es vivencial, remite al poder subjetivo inherente, a la capacidad» (Husserl, 2013, pág. 302). En resumen, la motivación es abierta y comprensible; la capacidad es una potencialidad positiva constantemente actualizada y dispuesta a la acción en todo momento. Para Husserl, «todo remite comprensiblemente a la protocapacidad del sujeto y luego a la capacidad adquirida, surgida de la anterior actualidad de la vida» (Husserl, 2014, pág. 302).

Con esta exposición hemos dado un paso que nos acerca a la cuestión sobre las etapas de la vida y, particularmente, sobre la vejez. Si bien Husserl menciona que la persona es una persona de las capacidades y de motivaciones que están regidas típicamente por una normalidad que corresponde a la juventud, a la vejez, a la infancia, etc., no da cuenta en *Ideas II* en qué consisten y cómo son estas regencias típicas de las capacidades y las motivaciones personales. En otras palabras, Husserl no profundiza en la descripción de estas regencias, como la juventud o la vejez. ¿Cuáles son las características de la vejez que rigen las acciones de las capacidades y las motivaciones de la persona? ¿En qué se diferencia la normalidad de la vejez a la normalidad de la juventud? Estas cuestiones que no hallan respuesta en *Ideas II* demandan un abordaje y estudio fenomenológico sobre las etapas de la vida dentro de la actitud personalista. Este primer problema está referido a la concepción y definición de la vejez como fenómeno dentro de la actitud personalista que encuentra

un primer paso indicando que la vejez es una etapa que rige una cierta normalidad de los actos de la persona referidos a la capacidad y motivación personales. Pero este problema, el de determinar, describir y comprender el tipo de regencia que es la vejez y sus rasgos característicos, no es el uno problema respecto al fenómeno de la vejez en *Ideas II*.

El segundo problema respecto al fenómeno de la vejez, que es posible vislumbrar de los abordajes de Husserl, versa sobre la comprensión de la vejez. Recordemos, para Husserl conocer a una persona es comprender las motivaciones que lo mueven, que lo tienen viviendo de tal o cual manera. Al vivir de tal o cual manera, la persona es persona capaz de ejecutar tal o cual acción, corporal y espiritualmente. Sin embargo, Husserl plantea una cuestión radical y decisiva respecto a la comprensión de las motivaciones y, a colación, de las capacidades. Husserl se cuestiona si es posible que yo pueda pensarme en relaciones de motivación en las cuales yo nunca he estado o si las he experimentado, no soy el mismo que las experimentó antes. La pregunta por la comprensión de la persona apunta, en el texto de Husserl, a la motivación y la comprensión de esta que nos permite comprendernos y comprender al prójimo:

Pero ahora: ¿no puedo pensarme en situaciones de motivación en las cuales nunca he estado, como nunca las había experimentado iguales y similares? ¿Y no puedo ver, encontrar en el cuasiver, claramente representable, cómo me comportaría, a pesar de que pudiera comportarme de otro modo, o sea, aunque fuera pensable que decidiera de otro modo, mientras que yo, sin embargo, en cuento este yo *personal*, no lo podría? Éste es el punto decisivo. Y más aún: puedo ya haber estado repetidamente en situaciones de motivación similares. Pero precisamente no soy una *cosa* que en circunstancias iguales reaccione igual; pues me resulta comprensible de suyo que las *cosas*, por principio, en iguales circunstancias causales pueden actuar como las mismas. Antes fui motivado de tal modo, ahora de otro, y justo precisamente porque en el ínterin me he convertido en otro. La motivación, los motivos eficaces pueden ser los mismo, pero la fuerza de los diversos motivos es otra. Por ejemplo, para todo hombre, el imperio de la sensibilidad en la juventud es enteramente distinto que en la vejez. El subsuelo sensible, en particular el de los impulsos sensibles, es distinto. La vejez se vuelve prudente, se vuelve egoísta; la juventud es precipitada, fácilmente dispuesta a abandonarse a un noble arrebató; la vejez está acostumbrada (por múltiples experiencias) a contenerse, a sopesar las consecuencias. La velocidad de la vida de la juventud es, desde luego, más rápida, la fantasía más movible, la experiencia, por otro lado, más exigua; no ha llegado a conocer malas consecuencias, no conoce los peligros, tiene todavía el fresco gozo primigenio por lo nuevo, en impresiones, en vivencias, en aventuras aún no experimentadas, etcétera (Husserl, 2014, pág. 314).

Como es posible advertir, en este pasaje Husserl no solo plantea una pregunta que nosotros sostenemos es decisiva en la comprensión del fenómeno de la vejez, sino que también realiza una breve descripción de la vejez. Esto legitima nuestra indagación añadiendo un problema más, el problema de la comprensión de la vejez. El problema de la comprensión de la vejez está referida al modo en el que se comprende la vejez a lo largo de la vida. Este problema supone dos dimensiones: una dimensión que se acerca al fenómeno de la vejez desde otras etapas de la vida, como la juventud, donde la comprensión de la vejez es una comprensión del prójimo viejo y la reflexión propia sobre cómo sería uno en su vejez y quién sería uno en su vejez. La otra dimensión que se acerca al fenómeno de la vejez está referida al anciano mismo que se piensa ya dentro de la regencia típica de su etapa de vida, donde sus motivaciones y capacidades las tiene, por decirlo de alguna manera, presentes y actuales. Del mismo modo, es posible advertir que esta última dimensión no solo trata de comprenderse, sino de comprender a otros ancianos contemporáneos de uno.

4. Reflexión sobre el problema de la vejez dentro del estudio fenomenológico sobre las etapas de la vida

Podríamos resumir que el problema de la vejez en dentro del estudio fenomenológico sobre las etapas de la vida afronta dos cuestiones: una sobre la concepción y definición de cada una de las etapas de la vida y otra sobre la comprensión vivencial personal de las etapas de la vida vividas y por vivir. La concepción y definición de la vejez nos remite a la descripción del fenómeno de la vejez y a la exposición de la consistencia de dicha etapa de la vida. En otras palabras, la concepción del fenómeno de la vejez trata sobre las características típicas y normales que rigen la vida personal (en tanto capacidades y motivaciones de los actos ejecutados como persona). Esto supone dar cuenta de aquello que caracteriza a la vejez en referencia a la vida personal, las motivaciones, las capacidades, la apercepción de uno mismo y otros, los proyectos, las futuriciones, los modos de ejecutar tal o cual acción, etcétera. Por otro lado, la comprensión de las etapas de la vida supone, como se ha visto en Husserl, la vida misma de quien se encuentra reflexionando sobre las etapas de la vida, recordemos que estas rigen la actividad normal y típica de la persona.

Para concluir, reflexionemos respecto a estas cuestiones para exponer claramente el problema de la vejez en *Ideas II*. Con la cuestión que Husserl plantea respecto a la motivación y las relaciones de motivación en las que nunca he estado o en las que he estado pero he cambiado, es necesario aclarar en qué sentido esto afecta a nuestra comprensión sobre la vejez. Ciertamente, yo, como joven, adulto, o niño, no he estado en las relaciones de motivación en las que un viejo habrá estado. Por el contrario, si he estado en relaciones de motivación semejantes, las he vivido y he atendido a ellas desde la etapa de la vida en que me ha tocado afrontarlas, por ejemplo, en la juventud o en la adultez. Entonces, ¿puedo comprender la situación y relación motivacional, que por empatía es conocer a la persona, dadas en la vejez si nunca he estado en tales situaciones y regido dentro de tal etapa de la vida?

Otra cuestión que se deriva de la anterior es aquella que cuestiona sobre la posibilidad de un estudio fenomenológico sobre la vejez como vivencia. Si yo no puedo, como joven o adulto, comprender la relación motivacional que supone estar acorde a las regencias de una etapa de la vida; ¿qué puedo indicar sobre la vejez si no soy viejo? En otras palabras ¿se debe esperar a la vejez para reflexionar sobre la vejez de un modo fenomenológico y personal? o ¿nuestra comprensión sobre la experiencia de la vejez está limitada por la necesidad de encontrarse en tal etapa?

Si seguimos con estas cuestiones y las trasladamos al ámbito del estudio fenomenológico sobre las etapas de la vida, cabe preguntarse por el modo en el que cada etapa de la vida requiere ser estudiada. Al parecer, las exigencias de la reflexión y comprensión que cada etapa presenta no son las mismas. Preguntamos, entonces, ¿qué sucede con el estudio fenomenológico de la infancia, si uno mismo no puede realizar un estudio fenomenológico sobre la infancia, ya que no se encuentra en ella, pues ya se ha pasado dicha etapa? La concepción de cada etapa nos remite a un primer paso, la comprensión o los modos de comprensión sobre dichas etapas.

Concluyendo, queremos recalcar que dichas cuestiones son de suma importancia para el abordaje fenomenológico sobre la vejez y, además, para el estudio de las etapas de la vida en la perspectiva personalista de Husserl. Hemos encontrado en las reflexiones de Husserl una vía de acercamiento para el estudio no solo de la vejez, sino de las etapas de la vida. Además de encontrar dicha vía de estudio, hemos expuesto los problemas que supone el estudio fenomenológico sobre la vejez en *Ideas II*. Dicho problema tiene dos dimensiones, una la descripción, definición y concepción de vejez que Husserl menciona pero no desarrolla; y los modos de comprensión de la vejez que Husserl plantea en términos de la motivación, pero que no llegan a cuestionarlos respecto al fenómeno de la vejez como tal. La

persona es una persona que se encuentra en una etapa de la vida, la persona envejece, pero Husserl no profundiza en este fenómeno de la vida humana; que, como hemos indicado, traslada las preguntas por la vejez hacia el sujeto trascendental. La vejez es, por último, un fenómeno asombroso y complicado, pues, como hemos expuesto, es parte de la vida personal de una persona, esto quiere decir que los modos de ser, de comportarse, de elegir, de valorar, de vivir en el mundo circundante de vida, etc., están atravesados y son desarrollados por la persona en la etapa de su vida en la que se encuentra; pero esto no es limitante para el joven o el adulto que intenta dar cuenta del fenómeno de la vejez, pues los viejos son personas, son el prójimo que puedo llegar a conocer, dentro del mundo circundante.

Bibliografía

- BADITHE, A. & RASHID, A. (1999). The aging paradox: free radical theory of aging. *Experimental Gerontology*, (34), 293–303.
- BAZO, M. T. (2004). Envejecimiento y familia. *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, (702), 323–344.
- BAZO, M. T. (2018). El envejecimiento y la vejez desde una perspectiva global. In F. B. Blanco (Ed.), *El valor de la palabra. Hacia una ciudadanía del siglo XXI*, number 6.
- BOZANIC LEAL, A. (2020). Edadismo y vejez. *Edad valorada*. Ciclo de charlas llevado a cabo por la Universidad Católica Boliviana, La Paz.
- CÉSPEDES MIRANDA, E., Rodríguez Capote, K., Llópiz Janer, N., & Cruz Martí, N. (2000). Un acercamiento a la teoría de los radicales libres y el estrés oxidativo en el envejecimiento. *Revista Cubana de Investigación Biomédica*, 19(3), 186–190.
- HUSSERL, E. (1988). *Las conferencias de París*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- HUSSERL, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*. Fondo de Cultura Económica.
- HUSSERL, E. (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II*. Fondo de Cultura Económica.
- SAN MARTÍN, J. (1986). *La estructura del método fenomenológico*. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- SAN MARTÍN, J. (2009). *Para una superación del relativismo cultural*. Editorial Tecnos.
- VERA CORTÉS, J. L. (2010). Antropología de la vejez: el cuerpo negado. *Ciencia - Academia Mexicana de Ciencias*, 62(1), 20–25. 16

La phýsis en Heidegger

Acerca de una “metafísica” olvidada

Andrés Adán Rioja

1. Introducción

Aparentemente, la frase: “el olvido del ser” (*Seinvergessenheit*) podría resumir el contenido de toda la metafísica, según ciertas declaraciones vertidas aquí y allá en la obra de Heidegger. Desde las primeras líneas de *Ser y tiempo*, donde se afirma que “la pregunta por el ser” ha caído en el olvido, a pesar del supuesto interés por la metafísica en la época en que se publicó el libro (cf. Heidegger, 2006, p. 25), hasta las observaciones ya maduras del Heidegger de los seminarios sobre filosofía antigua de la década de los 40s, la palabra “metafísica” y lo que ella designa no parecen contar entre los términos favoritos del pensador de la Selva Negra. La muestra más clara al respecto la encontramos en el seminario sobre “El inicio del pensar occidental”, dictado el semestre de verano de 1943. Allí Heidegger define uno de los rasgos más sobresalientes de lo que podríamos llamar el pensar metafísico, contraponiéndolo a otra forma de pensar, aún no metafísica, que a su juicio sería el pensar inicial de los presocráticos:

La pregunta *tí tò ón* no piensa *tá physiká*, sino que piensa *metá tá physiká*. [...] Desde Platón y Aristóteles, el pensar occidental es hasta hoy “metafísica”. Al contrario, el pensar de los pensadores iniciales no es aún metafísico. Ellos piensan también el ser, pero lo piensan de otro modo. Por eso, al pronunciar la palabra *tò ón*, *tà ónta*, el ente, los pensadores iniciales, justamente por ser pensadores, no piensan sustantivamente la palabra “participial”, sino verbalmente, *tò ón*, el ente, es pensado en el sentido de siendo, esto es, del ser (Heidegger, 2012, p. 79).

Los pensadores iniciales, evidentemente, son los que conocemos por los manuales de Historia de la Filosofía con el nombre de “presocráticos”. En alguna ocasión, Heidegger enumera su santa trinidad: Anaximandro, Heráclito y Parménides (cf. Heidegger, 2010, pp. 261-263). Estos tres, en efecto, no serían aún

metafísicos por lo mismo que, estrictamente hablando, no serían todavía filósofos, al menos en el sentido “socrático” del término. Filósofos propiamente dichos habrían sido aquellos que, siguiendo la estela de Sócrates, se apartaron deliberadamente de las cuestiones acerca de la *phýsis* y el *kósmos*, como el propio Sócrates en su juventud (cf. *Fedón*, 96a 7 ss). Semejante apartamiento, lejos de constituir solamente un giro de intereses hacia el problema antropológico, como suele interpretarse, representa más bien la aparición de una manera específica de pensar, como bien señala Heidegger. *Tí tò ón; ¿qué es el ente?*, sería la pregunta filosófica y metafísica por antonomasia, en tanto lleva al pensamiento a indagar por primera vez la entidad (*ousía*) de las cosas, *más allá (metá)* de las cosas mismas, traspasando al ser por encima del ente, es decir, abandonando y dejando atrás *tá physiká* (los seres naturales, digamos por ahora) para instalarse *metá tá physiká* (en lo sobrenatural, digamos por ahora también). En efecto, el pensar metafísico, inaugurado por Sócrates y apuntalado por Platón y Aristóteles (aunque ciertamente no desarrollado hasta sus últimas consecuencias por ellos), sería el intento de comprender el ser del ente –y por tal motivo cabe considerarlo verdaderamente un pensar –pero un pensar que *trasciende* el ente y, en dicha operación, deja al propio ser en el olvido.

Heidegger ensayará diversos caminos para romper con ese pensamiento, remontándose una y otra vez a la fuente del acontecimiento primordial del ser. Y, si bien no puede decirse que tales ensayos hayan sido del todo “sistemáticos”, sí es posible apreciar la coherencia interna que guía el preguntar del maestro. Hay un punto, sobre todo, en el que varios intérpretes de la obra heideggeriana están de acuerdo y es el de la *necesidad* del olvido del ser para la experiencia histórica del ente, bajo la forma de la ocultación, el retraimiento y la huida del ser mismo¹. La *Seinvergessenheit*, por tanto, no constituye un descuido o un accidente de la memoria humana, fácilmente remediable con algún tipo de ascesis del recuerdo, sino que forma parte del acto de donación del propio ser, el cual se oculta y se retira en el hecho mismo de darse a la experiencia ordinaria de las cosas.

Por lo general, tratamos con las cosas como objetos de uso, utensilios, herramientas, materiales para trabajar. Heidegger ha mostrado en páginas admirables de qué modo las cosas se nos presentan en la experiencia común y ha llamado a ese modo de ser *Zuhanden*, estar “a la mano”. Cotidianamente, en la vida normal de todos los días, las cosas están a la mano, listas para usarse, para moverse y combinarse entre ellas. Las cosas se nos dan así en el “mundo de la vida”, pero este modo de darse nos encubre la propia instancia donadora de sentido. Inmersos en las

¹ Son diversas las maneras en que los lectores de Heidegger interpretan ese necesario ocultamiento inherente a la donación del ser: desde la *distancia* de la que habla Felipe Martínez Marzoa (cf. Martínez Marzoa, 1999), hasta el *retrait* mencionado por Marlène Zarader (cf. Zarader, 1986).

cosas del mundo, olvidamos que el mundo y sus cosas *son*, es decir, que el conjunto de entes que nos rodean persiste en el ser a cada momento. Heidegger, en *Ser y tiempo*, intentará arrancar al animal humano, entendido como apertura hacia el ser, *Da-Sean*, del imperio de esa ineludible “caída” en medio del ente, para lanzarlo al advenimiento del ser en cuanto tiempo extático. El camino que seguirá para ello es replantear existencialmente la pregunta por el sentido de ser, *die Frage nach dem Sinn von Sein*, desde el horizonte de la temporalidad.

Sin embargo, así como caer en el ente no es la única forma de olvidar el ser, la pregunta existencial por “el sentido de ser” no es el único modo de encaminarse a su esencia. Otro camino que recorre Heidegger muy a menudo, sobre todo a partir de finales de los años 30, es el de escuchar las palabras fundamentales de los primeros pensadores griegos, los pensadores iniciales. Ahora bien, en ellos no siempre es clara la modalidad que asume el olvido del ser. De ahí las ambigüedades en la lectura heideggeriana de los presocráticos, en concreto, de la santa trinidad: Anaximandro, Heráclito, Parménides. Y será sobre todo Heráclito, el hijo, el que más dificultades traerá a la hora de acomodarse en la clasificación, pues parece que él sí sabía desde el principio sobre la fuga del ser y el necesario *retrait* que involucra su esencia. Por eso decía que la *phýsis* ama ocultarse. Heidegger interpretará exhaustivamente esta frase en el seminario de verano del 43. Pero, como veremos luego, el interés por la esencia de la *phýsis* y los fragmentos de Heráclito le venía de antes. Por ejemplo, del seminario sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, dictado en invierno de 1929, el cual marca un hito importante en la comprensión heideggeriana de la *phýsis*, pensada al modo griego, ya que es uno de los pocos lugares en los que Heidegger aclara el significado de la palabra al hilo de una historia de la metafísica, procurando iniciar él mismo un preguntar metafísico.

El propósito del presente trabajo es, por una parte, mostrar los matices en la interpretación heideggeriana de la *phýsis*, a través de las distintas etapas de su pensamiento, y, por otra, señalar un posible camino, acaso no suficientemente recorrido por el propio Heidegger, aunque alguna vez fuera sugerido por él, que conduce a una praxis de la metafísica, antes que a una idea o concepción suya. Esta praxis consistirá, dicho sintéticamente, en pensar andando, es decir, metafísica será una manera específica de abrirse camino uno mismo y escuchar la *phýsis*, *sin trascender más allá* de ella, sino más bien yendo tras ella, siguiendo su rastro. Veremos cómo podría llegar a configurarse un proyecto metafísico de ese calibre, a partir de algunas observaciones de Heidegger.

2. En el principio era la *phýsis*: el Heráclito de Heidegger.

Puede afirmarse que el interés de Heidegger por la *phýsis* apareció en su obra tempranamente. En el ya mencionado seminario de invierno de 1929, es decir, a escasos dos años de la publicación de *Ser y tiempo* (1927), Heidegger ofrece la primera aproximación a la esencia de la *phýsis* que vale la pena mencionar del *corpus* de sus escritos. Este temprano acercamiento tiene lugar en el marco de un curso introductorio a la metafísica, la cual se entiende, a lo largo de casi todo el curso, como sinónimo de filosofía *tout court*. El joven profesor buscará iniciar así a su auditorio en el ejercicio del filosofar, concibiendo a éste como un pensamiento metafísico, “conceptualmente abarcador en un doble sentido: pues abarca el conjunto y abarca la existencia (*Dasein*)” del propio pensador, del filósofo abierto al conjunto (cf. Heidegger, 2007, p. 32). Así pues, filosofía es filosofar, y filosofar, hacer metafísica. Y lo que distingue al pensamiento metafísico de otras maneras de pensar, por ejemplo, del pensamiento científico, no es el hecho de que pregunte por el todo, sino de que al hacerlo involucra existencialmente al pensador en lo preguntado. Heidegger se abrirá a semejante preguntar, al mismo tiempo que llevará a su auditorio a dicha apertura, recordando unas palabras del poeta romántico Novalis: “La filosofía es en realidad nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa”. Esta frase –algo más que un buen aforismo, citado en el momento oportuno– es, en rigor, una indicación sobre el carácter de la totalidad abierta por el pensamiento cuando éste se pone a hacer metafísica, es decir, cuando se pone a filosofar. Heidegger lo describe muy bien:

Estar en todas partes en casa: ¿qué significa esto? No solo aquí y allá, tampoco en cada lugar, en todos juntos uno después de otro, sino que estar en todas partes en casa significa: ser siempre y sobre todo en un conjunto. A este “*en conjunto*” y a su totalidad los llamamos *el mundo* (*Ibíd.*, p. 28).

La filosofía, en tanto pensamiento metafísico, nos descubre en medio del mundo, en medio del conjunto que engloba nuestra existencia en un todo coherente. La totalidad abierta por la metafísica, en efecto, no es un todo indefinido, “infinito” en el sentido de indeterminado, sino que, en tanto mundo, en tanto conjunto en el que somos cada vez, posee más bien un carácter determinadísimo que nos afecta de maneras muy concretas siempre. Heidegger explora estos modos de afección que nos abren a la totalidad del mundo, es decir, a nuestro modo de ser “en conjunto”, a medida que va introduciéndose junto a los oyentes en ese pensamiento conceptualmente abarcador, y sin embargo concreto, que es la metafísica. Por esta razón, nada más empezar el seminario señala que los conceptos metafísicos tienen su

propio rigor, el cual resulta incomprensible “si previamente no somos *arrebatados* por aquello que tales conceptos han de concebir”. Y añade en seguida: “A este ser arrebatado, a despertarlo e implantarlo se dirige el esfuerzo fundamental del filosofar. Pero todo ser arrebatado proviene de y permanece en un *temple de ánimo*” (cf. Heidegger, 2007, pp. 29-30).

El concepto de *temple de ánimo*, una de las varias traducciones razonablemente correctas de la palabra alemana *Stimmung*, ocupa un lugar destacado en la obra de Heidegger y recibe un tratamiento pormenorizado en el seminario del 29. Por la importancia que tiene tanto en el *corpus* heideggeriano, cuanto en la tesis que sostendremos en este trabajo, nos reservamos su explicación para más adelante. Por lo pronto, basta con decir que el “esfuerzo fundamental” de Heidegger en el seminario que comentamos es *despertar* una determinada *Stimmung* en sus oyentes, pues “*la filosofía sucede en cada caso en un temple de ánimo fundamental*” (Ibíd. p. 30). Despertar una *Stimmung*, por tanto, constituye un camino inmediato y concreto, desde el punto de vista de la existencia fáctica, para introducirse en el quehacer filosófico. Ya en *Ser y tiempo* Heidegger había indicado que gracias al temple de ánimo o tonalidad afectiva (otra manera de traducir *Stimmung*), “el Dasein queda puesto ante su ser en cuanto Ahí” (Heidegger, 2006, p. 159).

Ahora bien, aparte de este camino existencial y afectivamente inmediato de hacer filosofía, es decir, metafísica, Heidegger recorrerá a lo largo del seminario otras rutas adyacentes y menos conocidas para introducirse en la esencia de ésta. Una de ellas es la aclaración histórica de la palabra “metafísica”, por medio del desglose semántico de los términos griegos que la componen: *metá tá physiká*. Es en este contexto donde encontramos la primera aproximación a la esencia de la *phýsis* que nos interesa resaltar.

Lo que Heidegger dice sobre el tema introduce una variación muy importante en la comprensión esencial de la *phýsis* desarrollada en su pensamiento. La idea del “crecimiento” (*phýein*) sigue siendo el eje principal, pero en este seminario Heidegger interpreta el crecimiento como el *imperar* de lo ente en su conjunto. El énfasis que pone en el “conjunto” obedece al problema planteado desde el principio, el problema del *mundo*. Pero el matiz que añade el verbo “imperar” (*walten*) como traducción de *phýsis* es nuevo y no aparece en otras lecturas heideggerianas de la filosofía griega, por ejemplo, en el seminario sobre Heráclito del año 43, el cual está íntegramente dedicado al esclarecimiento de dicha noción. Lo nuevo en la comprensión de la *phýsis*, tal como aparece en el seminario del 29 (tan próximo aún a la experiencia y el *páthos* heroico de *Ser y tiempo*) quizá tenga algo con ver con el

hecho de que en él se abordan cuestiones relacionadas con la *Stimmung*, el temple de ánimo o tonalidad afectiva, el temperamento. Decir “lo imperante”, sin duda, tiene una carga emotiva mucho más pronunciada que decir “el surgimiento” (*Aufgehen*), que es como Heidegger traducirá *phýsis* en el seminario sobre Heráclito. El imperar nos “arrebata”; lo mismo que el surgir, pero dicho carácter se hace más evidente en el imperar.

Por otra parte, esta traducción de *phýsis* como “el imperar de lo ente en su conjunto” se aleja definitivamente de la manera usual de traducir la palabra griega. Algo que será recurrente en las lecturas heideggerianas de los filósofos antiguos. En los círculos de helenistas y filólogos, *phýsis* se suele traducir, y esto quiere decir al mismo tiempo: se suele interpretar, como “naturaleza”. Sin embargo, tal como nos advierte Heidegger, para mantener esta interpretación, tendríamos que cambiar radicalmente nuestra comprensión de la naturaleza misma:

La naturaleza no se toma solo en el sentido estricto actual como objeto de las ciencias naturales, pero tampoco en el sentido amplio precientífico, ni tampoco en el sentido de Goethe, sino que esta *phýsis*, este imperar de lo ente en su conjunto, el hombre, al igual que lo experimenta de modo inmediato y entrelazado con las cosas, lo experimenta también en sí mismo y en sus semejantes, aquellos que son así con él. Los acontecimientos que el hombre experimenta en sí mismo: engendramiento, nacimiento, infancia, madurez, envejecimiento, muerte, no son sucesos en un sentido estricto y actual de proceso natural específicamente biológico, sino que corresponden al imperar general de lo ente, que comprende en sí mismo el destino humano y su historia (Heidegger, 2007, p. 51).

Como se aprecia de entrada, esta “naturaleza” abarca dimensiones que en principio suelen separarse de ella, como el “destino humano y su historia”. Heidegger hablará en varios lugares sobre la estirpe antigua de este concepto abarcador de naturaleza, en el cual los seres humanos, e incluso los dioses, no son esferas autónomas respecto a lo natural, sino que fundan su propia singularidad en la esencia misma de éste, que los engloba a todos. En el seminario que nos ocupa, esta amplitud omniabarcante de la naturaleza, en el sentido de *phýsis*, se destaca, principalmente, en relación con el modo de ser del hombre: “*phýsis* nombra todo este imperar por el que el hombre mismo es gobernado y sobre el que no tiene poder, pero que justamente lo gobierna y lo dirige, a él, al hombre que siempre se ha pronunciado ya sobre él” (Heidegger, 2007, p. 52). Desde esta perspectiva, podría decirse que la aclaración histórica de la palabra *phýsis* ofrecida aquí sigue en cierto modo la divisa nietzscheana: “Mi tarea: la deshumanización de la naturaleza y luego

la naturalización del hombre, una vez que se ha ganado el concepto puro de naturaleza” (cf. Nietzsche, 2018, p. 363).

Pero habrá que esperar diez años para que Heidegger logre mostrar la verdadera magnitud de esta idea, que no se alcanza a apreciar aún en el seminario del 29 ni en otros trabajos de este período, acaso por el excesivo énfasis puesto en el *Dasein* por el joven profesor de Friburgo. En 1939, un Martin Heidegger ya cincuentón leerá por primera vez un discurso, a propósito de un poema de Hölderlin, titulado “Como cuando en día de fiesta”, frase con la que empieza el poema del célebre poeta alemán. Este discurso contiene una interpretación mucho más madura y menos antropocéntrica del carácter omniabarcante de la naturaleza, que no es tal únicamente por abarcar al animal “hombre” en todas sus dimensiones. Tomando un apelativo que utiliza Hölderlin para referirse a la naturaleza, Heidegger la describe como “la maravillosamente omnipresente” (Heidegger, 2009, p. 58). Por tanto, lo que en el seminario del 29 se empezaba a entender como el carácter omniabarcante de la naturaleza, en el discurso del 39 se define como la maravillosa omnipresencia de la naturaleza, que Heidegger comprenderá en estos términos:

La omnipresencia de la naturaleza es “maravillosa”. Nunca se la puede encontrar como un elemento real asilado en algún lugar de lo real. La omnipresencia tampoco es nunca el resultado de la yuxtaposición de elementos reales asilados. Por su parte, el conjunto de lo real es, como mucho, la consecuencia de la omnipresencia. Ésta, a su vez, se sustrae a cualquier explicación a partir de lo real. La omnipresencia ni siquiera se deja indicar por medio de algo real. Ya presente, impide imperceptiblemente cualquier intento de acceder a ella. Cuando la actividad humana o divina emprenden esta iniciativa, solo consiguen destruir la simplicidad de lo maravilloso. Lo maravilloso se sustrae a toda producción y, sin embargo, atraviesa todo con su presencia (Heidegger, 2009, p. 59).

La naturaleza atraviesa el todo de lo real con su presencia y, sin embargo, se sustrae a toda producción, puesto que no se la puede traer aquí y mostrarla como un elemento más de la realidad. La omnipresencia de la naturaleza “ni siquiera se deja indicar por medio de algo real”. Lo maravilloso de ella consiste, precisamente, en que está en todas partes y en ninguna se da entera, sino que siempre y cada vez huye, escabulléndose en lo profundo de cada cosa, de cada situación. La maravillosamente omnipresente naturaleza atraviesa el todo y, al mismo tiempo, se oculta en cada cosa, hasta en la más diminuta, sustrayéndose siempre. Eso es justo lo maravilloso: que se presenta en el acto mismo de desaparecer; que su ser no es más que su huida, que su fuga.

No exageramos al afirmar que en este discurso sobre Hölderlin es donde Heidegger comienza a “heraclitizar” la cuestión de la naturaleza, pero todavía sin referirse explícitamente a Heráclito, sino tan solo mencionando la influencia de la *phýsis* griega en el decir poético de Hölderlin. “La palabra de Hölderlin, “naturaleza”, crea y poetiza su esencia en este poema guiándose por la escondida verdad de la inicial palabra fundamental: *phýsis*” (Heidegger, 2009, p. 63). Ahora bien, *phýsis*, en tanto palabra fundamental, remite de por sí a los pensadores iniciales que la han pensado, aunque lo haga, de pronto, callando sus nombres. Y es que no hace falta nombrar explícitamente a Heráclito cuando se expone el concepto de *phýsis* tal como lo hace Heidegger en este párrafo:

Phýsis, phýein, significa “el crecimiento”. Pero ¿cómo entienden los griegos el crecimiento? No como un aumento cuantitativo ni tampoco como “evolución”; tampoco como la sucesión de un “devenir”. *Phýsis* es un surgir y salir afuera, es un abrirse que, al eclosionar, al mismo tiempo retorna al surgimiento y, de este modo, se encierra en aquello que en cada ocasión le otorga la presencia a lo que se presenta. *Phýsis*, pensada como palabra fundamental, significa salir a lo abierto (*Ibidem*).

Con la sola mención de “los griegos” y del modo como ellos entienden “el crecimiento” ya se mienta, sutilmente, a los pensadores del inicio. Si por añadidura este crecimiento, concebido como traducción de *phýsis* (algo que Heidegger venía haciendo desde el seminario del 29), se define como un surgir que se oculta, es decir, como un salir a lo abierto que, en su eclosión, retorna al fondo de donde surge, el pensamiento de Heráclito se impone por sí mismo, sin que haya necesidad de citarlo de forma expresa. Bastarían unos pocos fragmentos del *corpus* heraclitano para mostrar cómo la *phýsis*, para este pensador inicial, no es sino el surgir inaparente, que permanece oculto, que incluso ama hundirse e ingresar en el ocultamiento. No es otro el sentido del famoso fragmento 123, *phýsis kríptesthai phileî*. Heidegger supo llamar la atención tempranamente sobre el enigma que plantea este fragmento. Ya en el seminario del 29 decía que aquí Heráclito había cifrado la “íntimísima conexión entre el ocultamiento y la *phýsis*” (Heidegger, 2007, p. 53). En lo esencial, esta interpretación se mantendrá vigente hasta en los sutiles análisis del seminario de verano de 1943, sobre “El inicio del pensar occidental”, los cuales estarán prácticamente consagrados al desciframiento de dicha conexión. El discurso sobre el poema de Hölderlin, “Como cuando en día de fiesta”, podría verse, en este contexto, como una especie de puente entre el seminario del 29 y el seminario del 43, siendo Heráclito el santo patrón en los tres festivales de pensamiento. El rasgo distintivo de ese discurso, aparte de su aproximación poética al asunto, residiría en la cuidadosa

diferenciación del concepto originario de la *phýsis* de otras nociones similares con las que se lo suele confundir muchas veces, como son las de evolución y devenir.

Recapitulando, podríamos decir que en el seminario sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (1929) se esboza una comprensión de la *phýsis* que se irá desarrollando hasta encontrar su cúspide expresiva en el discurso sobre el poema de Hölderlin (1939). Este desarrollo irá de la mano de una profundización en el carácter omniabarcante de la naturaleza, el cual se manifestará, al cabo, en la designación de la naturaleza como la maravillosamente omnipresente. Lo maravilloso de esta omnipresencia, por su parte, radicará en el hecho de que la naturaleza, atravesándolo todo, se sustrae siempre. Y este hecho exigirá, de suyo, un sondeo en la esencia de la naturaleza en cuanto *phýsis*, es decir, en cuanto surgimiento, en el sentido inicial pensado por Heráclito.

Es en este punto, precisamente, donde arranca el camino del seminario sobre “El inicio del pensar occidental”, del año 43. Si el significado básico de la palabra *phýsis*, en el habla corriente de los griegos, es el crecimiento ¿cuál es el sentido específicamente inicial que Heráclito imprime a esta palabra? La respuesta de Heidegger a tal interrogante puede describirse en tres pasos. Primero, el pensador de la Selva Negra establecerá el asunto del pensar heraclitano recurriendo a la locución *tó mè dynón pote*, presente en la pregunta que se formula en el fragmento 16, de acuerdo con la numeración de Diels y Kranz: “¿Cómo uno podría ocultarse de *tó mè dynón pote*?”. La palabra *dýnon* es un participio derivado del verbo *dýnein*, *dýo*, que Heidegger explica de la siguiente manera:

Dýno está ligado a *dýo*, que significa profundizar, sumergir. *Dýo* mienta: ingresar en algo; el sol penetra en el mar y declina en éste. *Pròs dýnontos helíou* quiere decir: en dirección al sol que declina, inclinándose hacia el poniente [*gen Abend*], hacia el occidente [*gegen Westen*]. *Néphea dýnei* significa: declinar en las nubes, desaparecer detrás de las nubes. El declinar, comprendido como *dýnein*, esto es, pensado de modo griego, es el desaparecer de la presencia, a saber, en la manera de salir y de penetrar en lo que se encubre, es decir, se oculta. Pensado de modo griego, “declinar” tiene su esencia a partir del *ingresar en el ocultamiento* (Heidegger, 2012, p. 71).

Así pues, la pregunta formulada por Heráclito en el fragmento 16, que Heidegger considera el primero de todos, rezaría más o menos así: “¿Cómo uno podría ocultarse de lo que no declina nunca?”. Sin embargo, dicha traducción omite el carácter de participio de la palabra traducida:

La palabra *dýnon* se caracteriza por una doble participación, porque puede participar tanto de la clase de palabras llamadas “nombre” o “sustantivo”, como también de aquel tipo de donde se deriva la forma del participio, es decir, el verbo, la palabra temporal.

Así, lo “fragante” es, por un lado, tanto lo que exhala la fragancia, la rosa, por ejemplo, como la propia fragancia, la fragancia de rosa.

Tò dýnon puede significar “lo que declina”, con lo cual pensamos sustantivamente la sustancia que cae en la declinación. Pero puede significar también: el declinar como tal. Así, la palabra *tò dýnon* ofrece dos posibilidades de acuerdo con las cuales puede ser pensada (Heidegger, 2012, p. 74).

En la lectura de Heidegger, el fragmento 16 debe interpretarse de acuerdo con la segunda manera de entender el participio, vale decir, verbalmente. En este sentido, una traducción aproximada del fragmento sería: “¿Cómo uno podría ocultarse del nunca declinar?”. *Tò mé dynón pote*, el nunca declinar, el no ingresar en ningún caso en el ocultamiento, se erigiría, por tanto, en el asunto del pensar de Heráclito. Y así, la interrogante que nos lanza el Oscuro de Éfeso tendría que mostrarnos, precisamente, *la imposibilidad* de que alguien pueda escabullirse al imperio del nunca declinar, esto es, de aquello que jamás se hunde ni desaparece “detrás de las nubes”. Sin embargo, el nunca declinar no es una noción muy clara ni ofrece una idea precisa de aquel movimiento esencial que gobierna el todo y de cuyo imperio, según Heráclito, no es posible escaparse. El nunca declinar, en efecto, sigue siendo una noción negativa que no llega a describir suficientemente dicho movimiento.

El segundo paso en la interpretación heideggeriana de la esencia de la *phýsis*, tal como ella aparece en los fragmentos de Heráclito, se da cuando Heidegger reinterpreta positivamente “el nunca declinar” en tanto surgir incesante. Para ello, el profesor de Friburgo echa mano de un expediente poco ortodoxo, para decir lo menos, que le ha valido críticas de varios especialistas de la filosofía antigua, tal vez celosos de que un pensador quiera dar vida a sus antiguallas. Heidegger convierte el giro negativo del fragmento 16, *tò mé dynón pote*, en el giro positivo *tò aeì phýon*, una locución que no está atestiguada en ningún fragmento conservado, pero que bien pudo haber sido “un modo de decir en la lengua de Heráclito” (cf. Heidegger, 2012, p. 109). Sin duda, esta es una hipótesis arriesgada que no convence a ningún especialista, pero que seduce, por la misma razón, a quienes desean realmente pensar con los pensadores de la antigüedad, pues se sienten profundamente interpelados por sus palabras y las escuchan como si hubiesen sido dichas hoy mismo, por algún contemporáneo.

Por lo demás, el nunca declinar, el surgir incesante, expresa palmariamente el sentido originario de la palabra *phýsis*, que Heráclito emplea en más de un fragmento. De hecho, lo que éste dice a propósito de la *phýsis* no termina de entenderse hasta que no se empieza a escuchar el término en ese sentido primordial, a saber: en tanto surgir, crecer, abrirse. El helenista canadiense Gérard Naddaf, tomando ejemplos de la literatura griega arcaica, de Homero a Heráclito, pasando por el *Himno a Démeter*, define de la siguiente manera el significado de *phýsis*: “todo el proceso de “crecimiento”, desde la aparición de una cosa hasta su pleno desarrollo” (Naddaf, 2008, p. 24). Por tanto, *phýsis* es el surgir permanente que impera en cada cosa, haciéndola crecer y desarrollarse hasta alcanzar su propia perfección. Y precisamente por eso, el fragmento 123, donde Heráclito afirma que la *phýsis* ama ocultarse, ha resultado tan enigmático desde la antigüedad y seguirá siendo así mientras haya pensadores capaces de soportar lo maravilloso. Si la *phýsis* es el movimiento esencial que se agita en todo, y este movimiento es un surgir, un crecer, un salir a plena luz, no puede menos que resultar sorprendente el que Heráclito nos diga ahora que dicho surgir y crecer, en realidad, permanece oculto. Pero eso es lo que afirma justamente el fragmento 123.

El tercer y último paso en la interpretación de la *phýsis* consistirá en la resolución de esa aparente paradoja. Pues efectivamente, afirmar que el salir a la luz, en tanto movimiento que gobierna el todo, ama ocultarse, implica decir que el salir a la luz *favorece* el ocultamiento, lo cual podría sonar a frases del tipo: el día ama la noche, lo blanco es negro, etc., es decir, como una flagrante contradicción. Heidegger no retrocede frente a ello, sino que avanza en dirección al nudo contradictorio, sin la intención de desatarlo, sino de ver cómo están entrelazados sus elementos. Así pues, en *phýsis krýptesthai phileî*, tenemos, por una parte, la *phýsis*, como el surgir que impera en el conjunto de lo ente, y por otra, el *krýptesthai*, como el ocultamiento que pertenece íntimamente a la esencia del surgir, al punto que éste lo ama y lo favorece. El nudo se termina de anudar, pues, en el verbo que articula la oración, en ese *phileî* por el que tantos intérpretes han pasado de largo. Heidegger, a diferencia de ellos, convertirá el verbo *phileîn* en “la unidad originariamente unificadora del favor”, en virtud de la cual *phýsis* y *krýptesthai* se hallan mutuamente ensamblados en su esencia. La propia *phýsis*, según esta caracterización final, no es sino el “ensamblaje” en el que se ajustan recíprocamente el surgir y el ocultarse. (cf. Heidegger, 2012, p. 162). Heidegger extremará recursos para mostrar la dinámica de semejante ensamblaje, sin recurrir al monótono “silbido” de la dialéctica (cf. *Ibid.* p. 138). Incluso llegará a hablar de “inmovilizar el entendimiento”, frente a la aparente contradicción, para así poner en marcha el “otro pensar”, el que oye la armonía contratendiente de la *phýsis* (*Ibidem*).

3. El proyecto metafísico olvidado

Los pensadores iniciales no olvidaron el ser, al contrario, comprendieron desde el principio que éste acontece solamente en la huida. Por eso Heráclito decía que la *phýsis* ama ocultarse, es decir, que el surgir de lo ente, en cuanto surgir que impera “a través del todo”, favorece el *retrait*. La unidad de ese mutuo favor debería hacernos cuestionar seriamente las fábulas de la “metafísica de la presencia”, como algo que supuestamente ya estaría operando en los pensadores anteriores a Sócrates. De hecho, el pensamiento griego más antiguo ya experimentaba la fuga del ser, aunque sin interpretarla aún en el horizonte de la temporalidad. ¿Cómo explicar, si no, que Heráclito conciba la unidad de la *phýsis* como el ensamblaje recíproco del surgir y el ocultarse? Los jónicos ya tenían un ojo clavado en el ente que se muestra cada vez, y el otro en el ser, huidizo siempre. Ellos no olvidaron la diferencia entre el ser y el ente, como muchas veces parecen creer algunos lectores de Heidegger, incluso los más cercanos al maestro. Jean Beaufret, por ejemplo, un discípulo y amigo francés, destinatario de la célebre *Carta sobre el humanismo*, declara lo siguiente: “incluso los griegos, desde el origen de la filosofía, que constituye su aporte más auténtico, no determinan el ser más que dándole la espalda, y así abandonan a su propio secreto aquello a partir de lo cual hablan” (De Robercy – Le Buan, 1983, p. 24). Esta aseveración parece no tener en cuenta lo dicho por Heráclito acerca de la *phýsis*, quien no solo nunca da la espalda al ser, sino que se adentra una y otra vez en su primitiva oscuridad. De modo que lo que señala Beaufret a propósito del camino de Heidegger después de *Ser y tiempo*, bien podría aplicarse al pensamiento del propio Heráclito:

[...] los años posteriores a *Sein und Zeit*, la perspectiva empieza a cambiar. El olvido del ser ya no es un simple descuido, como podría creer aún el lector de *Sein und Zeit*. Se convierte en asunto del ser mismo, no en el nuestro. Dicho de otra manera, en la locución: *olvido del ser*, el genitivo objetivo se transforma de pronto en un genitivo subjetivo. El olvido proviene del ser [...]

A partir de ese momento, el libro empieza, por así decir, a superarse a sí mismo. La temporalidad del ser va a significar entonces que “*el ser se retira en tanto se desvela en el ente*”, es decir, que *el ser no es el claro que él es sino como albergue, guarida o arca del ocultamiento*² (Ibíd. p. 29).

² Las cursivas son nuestras.

La última oración, de hecho, describe muy bien el ensamble de la *phýsis* en tanto modo fundamental del ser, en sentido heraclitano. Por una parte, el surgir incesante de lo ente en su conjunto, como una especie de “claro”, “en cuyo interior puede llegar a aparecer algo, puede situarse en su contorno, mostrarse en su “aspecto” (*eídos*, *idea*) y, de este modo, mostrarse presente en cada caso como esto o aquello” (cf. Heidegger, 2009, p. 63). Pero, por otra, ese claro donde las cosas surgen y salen a la luz, mostrándose tal cual son, al mismo tiempo como la guarida del ocultamiento y la cripta en que se encierra el secreto del ser. Heráclito alude a ese fondo insondable con el verbo *krýpto*, utilizado en voz media en el fragmento 123. El claro de la *phýsis* constituye, simultáneamente y por esencia, la cripta del ser, el oscuro albergue donde el surgir, crecer, salir a la luz y aparecer, es decir, todo lo nombrado por el verbo *phýo*, *phýein*, “se guarda” y se retira, para así reiniciarse. Heráclito más que nadie supo nombrar ese ocultamiento inherente a la esencia de la *phýsis*. Por este motivo, a juicio de Heidegger, su obra se encuentra en una posición muy singular en relación con el pensamiento contemporáneo.

No es mera coincidencia que el seminario de verano de 1943, que trata exclusivamente sobre Heráclito, titule: “El inicio del pensar occidental”. Heidegger ya vinculaba el pensar inicial de los “presocráticos”, en general, y el de Heráclito, en particular, con la necesidad de embarcarse en la aventura de un nuevo inicio para la filosofía, desde finales de los años 30, aproximadamente: “La originaria adjudicación del primer comienzo (es decir, de su historia) significa el poner pie en el otro comienzo”, así escribía en los manuscritos de las *Contribuciones a la filosofía* (1936-1938), y a continuación explicaba:

Ello se cumple en el tránsito de la *pregunta conductora* (¿qué es el ente?, pregunta por la entidad) a la *pregunta fundamental* (¿qué es la verdad del ser?).

Este tránsito es, históricamente concebido, la superación, a saber, la primera posible, *de toda* “metafísica”. La “metafísica” se hace recién ahora reconocible en su esencia (Heidegger, 2005, p. 147).

El primer comienzo inició con los venerables nombres de Anaximandro, Heráclito y Parménides. Para poder transitar hacia el otro comienzo, es preciso escuchar a esos viejos pensadores, prestando atención a sus palabras “siempre jóvenes”. En eso consiste la “originaria adjudicación del primer comienzo”, en escuchar filosóficamente, es decir, sin devoción religiosa, lo que dijeron acerca del ser los pensadores iniciales. Y precisamente aquí es donde aparecen ciertas ambigüedades en los trabajos de Heidegger, concretamente, con respecto al carácter metafísico de aquel temprano modo de pensar.

Si admitimos, como el propio Heidegger en el seminario del 43, que los pensadores iniciales piensan el ser de un modo no metafísico, puesto que lo piensan verbalmente, “en el sentido de *siendo*” (cf. Heidegger, 2012, p.79. El subrayado es mío), no parece lógico afirmar simultáneamente que el pensar inicial, en su amanecer jónico, se preguntó *solo* por la *entidad del ente*, sino que está claro que se planteó *también* la pregunta fundamental, la pregunta por la verdad del ser en cuanto tal. Como vimos, el pensamiento de Heráclito es ejemplar en este punto, ya que piensa la *phýsis* a partir de su necesario ocultamiento, de su ineludible fuga. Solo así se torna patente, ontológicamente, el ensamblaje esencial, la *palíntropos armoníe* del fragmento 51, la “armonía contratendiente” que ajusta y coordina el surgir incesante con su fondo siempre insondable. Pero entonces ¿con qué derecho se atribuye a este pensamiento el “primer comienzo” de lo que llegaría a ser después la metafísica? No parece atinado, a decir verdad; a menos que él mismo, en cierto modo, haya sido metafísico. De manera que, ¿no tendría que haber estado ya prefigurada la metafísica, aunque incipientemente, en el pensar inicial? ¿Es posible encontrar en la esencia de la *phýsis*, tal como fue pensada y experimentada por Heráclito, por ejemplo, la semilla de un proyecto metafísico? Una observación marginal de Heidegger, dicha como al pasar en su magnífico ensayo sobre la *Física* de Aristóteles (1942), nos permite inferir que sí, que hubo y hay en los fragmentos de los pensadores iniciales esbozos de una metafísica *sui generis*: “En un sentido absolutamente esencial, meta-física es “física”, es decir, un saber sobre la *phýsis* (*episteme physiké*)” (Heidegger, 2001, p. 201).

La tesis que sostenemos en este trabajo es que la palabra viva de Heráclito, conservada en el centenar de fragmentos que nos han llegado de su libro, puede considerarse un saber sobre la *phýsis* en aquel sentido *absolutamente esencial*. De modo que la metafísica heraclitana vendría a ser el primer intento de seguir el curso de la *phýsis*, no arbitrariamente, sino *epaíontas*, como se indica en el fragmento 112, “poniéndose a la escucha”. No está demás remarcar esto, porque la metafísica, en sus inicios griegos, implicaba una manera específica de actuar, una praxis: escuchar, prestar atención, andar atento. Hacer metafísica, para el pensar temprano de un Heráclito, significaba hablar en verdad y obrar en consecuencia, escuchando la armonía oculta de la *phýsis*, la *armoníe aphanés*. Esta praxis es la clave de lo que Heráclito entendía por “ser sabio”. La sabiduría consiste, así, en obrar según la *phýsis*, escuchándola. Y tal sabiduría es el primer germen de un proyecto metafísico en Occidente.

Quizá siga pareciendo extraño el sentido en el que usamos la palabra “metafísica”. Decir que es “un saber sobre la *phýsis*” a lo mejor no sea suficiente. Para definir con mayor precisión la palabra, volvamos al curso de Heidegger de

invierno de 1929, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Ya mencionamos que este curso es uno de los pocos escritos heideggerianos en los que se habla de metafísica, tratando de iniciar, al mismo tiempo, un pensar metafísico. Ya dijimos también que hacer metafísica, para este joven Heidegger, es sinónimo de filosofar *tout court*. Trataremos de ver ahora algunos rasgos esenciales de la metafísica misma tal como se la puso en práctica en aquel juvenil curso universitario.

Lo primero que llama la atención es el empeño que pone el profesor de Friburgo en lograr que su auditorio *haga la experiencia* de la metafísica, por así decir, en carne propia. Heidegger se esfuerza por que cada uno de los oyentes, de veras, filosofe, que cada cual sea capaz de experimentar por su cuenta “ese pronunciamiento último” y esa “conversación a solas del ser humano” en que consiste la filosofía (cf. Heidegger, 2007, p. 27). Pero en los sucesivos intentos de hacer la experiencia, es decir, en los sucesivos intentos de introducirse en la metafísica, la esencia de ésta se muestra esquiva y rehúye las definiciones, sobre todo aquellas basadas en comparaciones con la ciencia, el arte y la religión. Por consiguiente, la metafísica debe definirse a partir sí misma y sin recurrir a otras disciplinas. Sin embargo, cuando intentamos abordarla de esa manera, nos damos cuenta de que dicho carácter esquivo es parte de su propia naturaleza y de que las sucesivas definiciones tenían que fracasar necesariamente:

Hemos visto que en nuestros intentos iniciales de caracterizar la metafísica éramos devueltos una y otra vez de nuestros rodeos y apremiados a captar la metafísica desde ella misma. En ello se nos retiraba. ¿Pero adónde nos arrastró? *La metafísica se retiró y se retira a lo oscuro de la esencia humana*³.

[...] la filosofía, tan pronto como la indagamos seriamente a ella misma, se nos retira hacia una oscuridad peculiar, hacia allí donde realmente está: como hacer humano en el fondo de la existencia humana (Heidegger, 2007, p. 30-31).

Por consiguiente, en cuanto pensar metafísico, la filosofía es un hacer humano que *se retira a lo oscuro* de nuestra esencia. No es ninguna casualidad, por tanto, que los rodeos comparativos con otras actividades como la ciencia o el arte no nos digan mucho acerca de ella. Por sí misma, la filosofía pertenece a lo oscuro y se dirige hacia allí, arrastrando consigo a quienes la practican. Hacer metafísica, en efecto, supone incursionar en la oscuridad, a sabiendas de que no se obtendrá nada cierto de ahí. Es lo que Heidegger denomina la “equivocidad del filosofar”, la cual “no es ni un

³ Las cursivas son nuestras.

mero capricho ni una carencia, sino que forma parte de la esencia positiva de la metafísica” (cf. *Ibid.* p. 34).

Ahora bien, recordemos que nuestra tentativa filosófica, inspirada en el pensar inicial de Heráclito, busca desarrollar una praxis metafísica que consista en escuchar la *phýsis*. Gracias al curso de Heidegger de 1929, nos percatamos de que esa praxis está íntimamente ligada al modo de ser de la *phýsis* misma: a raíz de su equivocidad, precisamente, porque se esconde en el fondo de la existencia humana cuando intentamos definirla. Y parece natural que sea así, puesto que la propia *phýsis*, como vimos, ama ocultarse. Si la metafísica es en verdad una *episteme physiké*, si es un “saber sobre la *phýsis*”, de algún modo debe *poieîn katà phýsin*, debe “obrar según la naturaleza”, como exige el fragmento 112 de Heráclito. Con ello –se lo habrá adivinado– arribamos a un concepto de metafísica que no concibe a ésta como un trascender, ni como un ir más allá de lo físico, sino más bien como una profundización o sondeo en las honduras de la *phýsis*. La metafísica consiste en una escucha de la naturaleza, una atención especial hacia ella y un seguimiento activo de las señales de su marcha creadora. La pregunta que se nos plantea, entonces, es ¿en qué consiste, concretamente, dicha praxis? O, para formularlo de otra manera, ¿cómo es que se logra escuchar la naturaleza? ¿Qué significado tiene que la metafísica nos conduzca a lo oscuro de la esencia humana? ¿Qué podemos decir respecto a esa oscuridad? ¿Guarda relación con el *krýptesthai* del fragmento 123, con aquel ocultamiento inherente a la *phýsis*? ¿Cómo interpretar que tanto la metafísica como la *phýsis* hundan sus raíces en la misma grieta?

La respuesta a estos interrogantes empieza a perfilarse cuando observamos el rumbo que toma el tantas veces citado seminario heideggeriano del 29, donde la introducción existencial a la metafísica corre pareja a un esclarecimiento histórico de la noción de *phýsis*. Esta feliz coincidencia produce, a su vez, un nuevo concepto, acaso el más importante del curso. Nos referimos al concepto de *Stimmung*. La introducción a la metafísica, esto es, al filosofar como tal, se da en y desde un temple de ánimo, en y desde una “atmósfera”:

Parece como que en cada caso haya ya en cierto modo un temple de ánimo, como una atmósfera, en la que nos sumergiéramos y por la que luego fuéramos templados. No solo parece así, sino que es así, y en vista de esta circunstancia hay que despedir a la psicología de los sentimientos y de las vivencias y de la conciencia. Hay que *ver* y que *decir* lo que allí sucede [...] Un temple de ánimo es un modo, no meramente una forma o una manera, sino un modo en el sentido de una melodía que no está suspensa sobre lo que se da en llamar el auténtico estar presente del hombre, sino que da el tono para este ser, es decir,

que templa y determina el modo y el cómo de su ser (Heidegger, 2007, p. 98).

Pues bien, estos modos fundamentales de ser, estas atmósferas afectivas que templan nuestra existencia, son el espacio abierto donde la metafísica, entendida como un sondeo en la *phýsis*, tiene lugar. Los temples anímicos son la oscuridad que nos absorbe cuando filosofamos y, por lo mismo, forman parte de la esencia de la *phýsis*. Porque ésta, ya de suyo, es ocultamiento y oscuridad. Los temples anímicos expresan, de algún modo, lo oscuro de la *phýsis*, el *krýptesthai* del fragmento 123. El disimulo con que se presentan, en virtud del cual pasan desapercibidos la mayoría de las veces, salvo en los extremos opuestos de la alegría y la tristeza, constituye la singular “oscuridad” que caracteriza a los temples. A menudo, parece como si no estuviéramos templados en absoluto, como si no hubiera nada parecido a un temple de ánimo en nosotros. Por esta razón, la pregunta que se nos dirige al saludar: “¿cómo estás?”, la respondemos generalmente con frases hechas del tipo: “bien”, “ahí nomás”, “normal”, etc., para luego decir *qué* estamos haciendo o *con qué* estamos ocupados (“aquí nomás, *trabajando*”), pero sin mencionar *cómo* estamos realmente, es decir, *cómo* nos sentimos. El temple de ánimo indefinido, el humor neutro, gris y monótono, domina ampliamente la cotidianidad y es tan poco llamativo, tan “discreto”, por así decir, que pareciera que no existe. De ordinario, pasamos por alto este “peculiar templamiento de toda la existencia en cuanto tal” (cf. Heidegger, 2007, p. 100). Sin embargo, estamos templados todo el tiempo y muchas de las cosas que nos suceden suelen empezar con un simple cambio de temple. De ahí que Heidegger sostenga que los temples de ánimo dan consistencia y posibilidad a nuestra vida, contrariamente a lo que se acostumbra a creer acerca de ellos, a saber: que son lo más inconstante y pasajero, una especie de “teñimientos” que solamente “colorean” a los demás sucesos anímicos, sean los del intelecto, sean los de la voluntad. Los temples de ánimo, (desde hace mucho confundidos por la psicología con los “sentimientos”), pasan por ser “la tercera clase de las vivencias” (cf. *Ibid.*, p. 95); en cambio, desde la perspectiva heideggeriana, se revelan como “el “presupuesto” y el “medio” del pensar y el actuar” (cf. *Ibid.*, p. 99). Esta primacía de los temples se justifica tan pronto como caemos en cuenta del templamiento general de la existencia en su conjunto, bajo la forma del humor neutro y otros temples similares y poco llamativos, que nos templan constantemente, como si no hubiera ningún temple. Bien lo dice Heidegger, esos temples son los más persistentes y poderosos (cf. *Ibid.*).

Precisamente por ello, porque apenas se hacen notar, como si estuvieran dormidos todo el tiempo, es por lo que los temples anímicos deben despertarse. No

es otro el objetivo de Heidegger en el curso *Los conceptos fundamentales de la metafísica*: despertar un temple de ánimo para filosofar, vale decir, ponerse a tono con una atmósfera capaz de introducir a los participantes del curso en la praxis metafísica. Poco importa, para los fines que perseguimos ahora, que el temple explorado en dicha ocasión haya sido el aburrimiento. En *Ser y tiempo* había sido la angustia (cf. § 40). Lo importante no es qué temple vaya a desempeñar el papel de atmósfera favorable al pensamiento filosófico, lo importante es que el pensamiento filosófico, en general, tenga que empezar despertando un temple para realizarse. En este sentido, cae fuera de los límites de nuestra investigación la tarea de despertar *un temple de ánimo en específico* (el aburrimiento, la angustia, el terror, el júbilo, etc.). Lo que buscamos es comprender mejor la conexión entre el pensamiento filosófico, en cuanto aventura metafísica, y el temple anímico, en cuanto modo afectivamente abierto de estar ahí, en medio del mundo ¿Cuál es el vínculo que une el filosofar con el modo como nos sentimos? ¿Por qué Heidegger declara que “desde un punto de vista ontológico fundamental, es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al mero estado de ánimo”? (cf. Heidegger, 2006, p. 162) ¿Cómo se relaciona la filosofía con la tonalidad afectiva imperante al momento de filosofar? ¿Y qué tiene que ver todo esto con la metafísica?

4. Metafísica y *Stimmung*

De un tiempo a esta parte, la metafísica es vista con sospecha, como con el rabillo del ojo. Inclusive, varios sectores de la academia se dan el lujo de despreciarla, ignorando tan supinamente sus fundamentos que vuelven a caer, sin darse cuenta, en posiciones de rancia metafísica, las cuales responden a principios caducos y rudimentarios. Esta es la causa del triunfo de cierto humanismo trasnochado según el cual “todo es una construcción social”, por ejemplo. Pero hay otros mostrencos metafísicos creciendo y engordando en los corrales de la academia. Uno, en especial, resulta particularmente hostil a la libertad especulativa que se requiere para lanzarse a la aventura filosófica. Por lo general, crece en las oficinas de los administrativos, donde la tecnocracia es ley. Pero ésta es solamente una de sus manifestaciones, pues su verdadero poder se concentra en la doctrina del dataísmo ontológico, que consiste en la reducción de la múltiple variedad de modos de ser a uno solo (los *data*), el más fácil de registrar, el más dócil a los fines de la sistematización. El dataísmo ontológico, que campea en casi todos los ámbitos de la vida contemporánea, es un atomismo digital (los *data* son los átomos), que se basa, a su vez, en un fundamentalismo cibernético (no hay nada fuera de algún sistema). En resumen, las ideas fuerza de ambas tendencias de la cultura contemporánea —el

humanismo a ultranza y el dataísmo ontológico –tienen una indudable raigambre metafísica, que valdría la pena rastrear a detalle.

Pero antes tendríamos que explicar qué entendemos por metafísica. Con base en lo dicho hasta aquí, podemos avanzar las siguientes tesis: 1. La metafísica no se ocupa de ningún “más allá”, es decir, en tanto praxis, no se desarrolla en un campo trascendente a las cosas y los fenómenos naturales. 2. La metafísica va tras la naturaleza, en el sentido de *phýsis*. De este modo, hacer metafísica consiste, principalmente, en acompañar la marcha de la *phýsis* y no desentenderse de ella. Ambas tesis, de una u otra forma, están inspiradas en la obra de Heidegger, tal como la hemos expuesto en los subtítulos anteriores.

La primera tesis, que podríamos llamar la tesis negativa, pretende diferenciar el proyecto metafísico que bosquejamos de la metafísica tradicional, que pregunta por la entidad del ente, en el sentido de *ousía*. La metafísica que buscamos, en cambio, pregunta por la verdad del ser. La segunda tesis, por su parte, intenta dar un contenido concreto a esta cuestión, mostrando que la verdad del ser no es sino la verdad de la *phýsis* y que, por lo tanto, el pensamiento metafísico, puesto en marcha, no es sino una indagación en la profundidades de la naturaleza.

El vínculo entre la metafísica y la esencia *phýsis*, aparte de ser fácilmente comprobable recurriendo a la etimología, se funda en el modo de ser de la propia *phýsis*. En efecto, precisamente porque ésta favorece el ocultamiento, la metafísica se retira a lo oscuro de la esencia humana. Y esta oscuridad en la que se sumerge el pensamiento metafísico, en su afán de escuchar los ecos de la naturaleza, no son los distintos temples de ánimo.

La metafísica escucha la naturaleza en la medida en que presta atención al temple de ánimo en que se origina.

Bibliografía

De Rubercy, Erick; Le Buhan Dominique (1983), *Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger*, Aubier Montaigne, Paris.

García Calvo, Agustín (1985), *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos de libro de Heráclito*, Lucina, Madrid.

Heidegger, Martin (2001), *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid. Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte.

Heidegger, Martin (2005), *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblos, Buenos Aires. Tr. Diana Picotti.

Heidegger, Martin (2006), *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid. Tr. Jorge Eduardo Rivera.

Heidegger, Martin (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, Alianza Editorial, Madrid. Tr. Alberto Ciria

Heidegger, Martin (2009), *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza Editorial, Madrid. Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte.

Heidegger, Martin (2010), *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid. Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte.

Heidegger, Martin (2012), *Heráclito*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires. Tr. Carlos Másmela.

Martínez Marzoa, Felipe (1999), *Heidegger y su tiempo*, Trotta, Madrid.

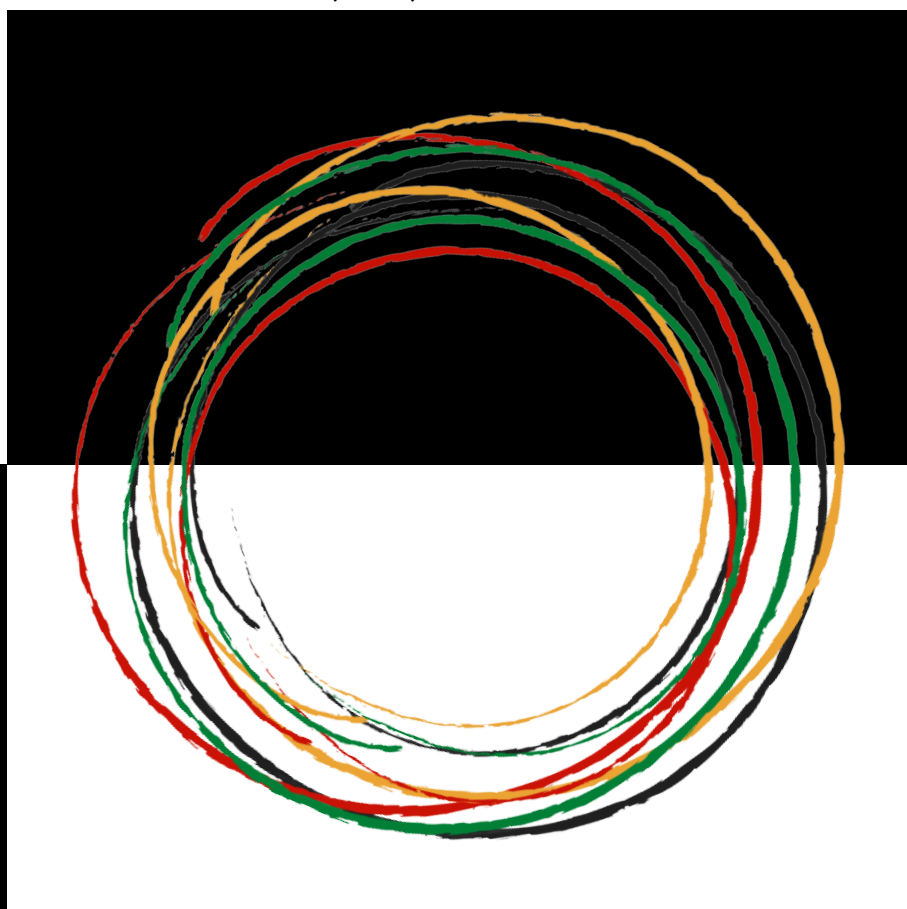
Nadaff, Gérard (2008), *Le concept de nature chez les présocratiques*, Klincksieck, Paris. Tr. Benoît Castelnérac.

Zarader, Marlène (1986), *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, Paris.

DENKEN PENSAAR

REVISTA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

AÑO 1, N°1, DICIEMBRE 2021



 INSTITUTO CULTURAL
BOLIVIANO ALEMÁN

Instituto Cultural Boliviano Alemán (ICBA)
www.icbacoachabamba.com
Cochabamba – Bolivia