

como una capacidad “para conmover y socavar la identidad autorreferencial del Ser que se complace en su propia contemplación” (108). En este sentido, la extrema armonía, reconciliación e, incluso, indistinción que Merleau-Ponty instauraría entre sujeto y objeto, en virtud de la noción de “carne del mundo”, resulta insoportable para Llorente, quien califica este giro de “antisubjetivista” y “antihumanista” (cf. 105), al advertir que este tipo de ontología especular sería incapaz de captar la dignidad propia de la conciencia y la subjetividad humanas.

Quisiera concluir este breve comentario con una observación respecto del alcance de la crítica de Llorente a Merleau-Ponty. En términos generales, no es del todo claro a qué se refiere el autor con “las estructuras propias del psiquismo” que serían diluidas por la ontología de Merleau-Ponty en “la totalidad anónima del Ser” (107). Hasta cierto punto, esta confianza en ciertas estructuras propias de la subjetividad humana conserva algunos gestos de la metafísica moderna de la subjetividad, que tanto Merleau-Ponty como Llorente desearían disolver, a saber: aquel prejuicio cartesiano según el cual la sustancia de la subjetividad humana está fundada, completa, estructurada y cerrada en sí misma, al margen del mundo con el que se relaciona perceptualmente. Quizá cabría referirse a tales estructuras propias de la psiquis humana desde la perspectiva de la conciencia reflexiva y conceptual (tal como lo hace, por ejemplo, el programa científico de la psicología), pero en modo alguno desde la perspectiva del trasfondo ontológico prerreflexivo y preobjetivo del “Ser”, sobre el cual tanto énfasis hemos hecho, en el que la conciencia

y el mundo resuenan mutuamente, se “copertenecen” y son coextensivos, en cuanto los anima una misma carne mundana. En consecuencia, hacer referencia a unas estructuras propias del psiquismo humano implicaría que ellas le competen a la conciencia y no al mundo, de manera que se perdería de vista el hecho de que, tal como Llorente lo señala con ocasión de la obra de Merleau-Ponty, las vivencias psíquicas son ellas mismas vivencias mundanas, vivencias que están en el mundo y que por tanto hacen parte de la totalidad inmanente que envuelve en un mismo sustrato ontológico-carnal al *percipiens* y al *perceptum*. Valdría la pena, pues, pedirle al autor que profundizara en su imputación de “antisubjetivismo” a propósito de la ontología especular de Merleau-Ponty.

ALEJANDRO SOLANO ACOSTA MADIEDO  
Estudiante de maestría  
Universidad Nacional de Colombia  
Bogotá - Colombia  
[alsolanoma@unal.edu.co](mailto:alsolanoma@unal.edu.co)

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n161.57405>

**Gardella, Mariana.** “El testimonio de Aristóteles sobre Zenón de Elea como un detractor de ‘lo uno.’” *Eidos* 23 (2015): 157-181.

Hay al menos dos asuntos dentro del texto de Gardella que quisiera discutir en este breve comentario. Por un lado, el uso que hace de los testimonios acerca de Zenón de Elea y, por otro, las apreciaciones sobre su método filosófico. La razón por la cual abordo estos dos aspectos es

porque parece que asumir una postura con respecto a ellos sería relevante para nuestra interpretación de la manera en la que Zenón entendía ciertas perspectivas metafísicas. Lo que quiero decir con esto es que tener en cuenta ciertos testimonios o poner en consideración la manera en la que Zenón trabajaba los problemas filosóficos podría darnos luces sobre la opinión que tenía de, por ejemplo, nociones como lo uno o lo múltiple.

Actualmente, existen al menos dos interpretaciones sobre el modo en que deberíamos entender los razonamientos de Zenón dirigidos al análisis de lo uno y lo múltiple. Por una parte, está la interpretación, proveniente del *Parménides* de Platón, según la cual Zenón fue un crítico de la multiplicidad y un defensor de la tesis monista; por otra parte, se encuentra la interpretación, proveniente de algunos pasajes de la obra de Aristóteles principalmente, según la cual Zenón no fue un defensor del monismo, sino que, aunque fue un crítico de la multiplicidad, lo fue también de lo uno, es decir, la tesis de que Zenón no fue un defensor de la postura monista ni un defensor de la multiplicidad, sino un crítico de ambas perspectivas.

Teniendo esto en mente, la argumentación desarrollada por Gardella tiene como fin aportar argumentos adicionales a favor de la segunda interpretación. Para defender dicha lectura, por un lado, la autora apela a testimonios provenientes de la obra de Aristóteles y algunas interpretaciones de Eudemo de Rodas y Alejandro de Afrodisia, en donde se sostiene que Zenón fue un crítico de la noción de lo uno; por otro lado, Gardella pone en consideración el procedimiento argumentativo o, mejor, la metodología

filosófica desarrollada por Zenón para señalar que la forma en la que este consideraba los problemas filosóficos no le permitía comprometerse con la defensa de una tesis, sino que lo que a él le interesaba era argumentar a favor y en contra de una posición filosófica para mostrar sus problemáticas consecuencias. En este orden de ideas, quisiera poner en discusión si los testimonios evaluados por Gardella o la comprensión de la manera en la que Zenón desarrollaba los problemas filosóficos son o no suficientes para sostener la idea de que Zenón no es un defensor de la tesis monista, sino que es un crítico de la noción de lo uno.

Comenzaré mi exposición diciendo algunas cosas sobre el uso que hace Gardella de los testimonios acerca de la opinión de Zenón con relación a la noción de lo uno. Ella centra su análisis en la atestación recogida por Aristóteles en *Metaph.* III. 4. 1001b7-13 principalmente.<sup>1</sup> La importancia de este documento, según ella, es que es la primera fuente, desde Platón, en la que se presenta a Zenón como un crítico de lo uno. Esto es importante en la medida en que nos muestra que existen testimonios que parecen entrar en conflicto con la interpretación tradicional, según la cual Zenón defendía la tesis monista, pues, tal como se señala en

1 “Además, si el Uno en sí es indivisible, a juicio de Zenón no será nada (pues lo que ni sumado ni restado hace que una cosa sea mayor ni menor, Zenón niega que sea un ente, dado por supuesto, claro está, que el ente es una magnitud; y si es una magnitud es corpórea, pues esta es ente por completo. En cambio, las demás magnitudes, añadidas de cierto modo, harán mayor aquello a lo que se añaden, pero, añadidas de otro modo, no, por ejemplo la superficie y la línea, mientras que el punto y la unidad, de ningún modo.)”.

el pasaje de la *Metafísica*, lo que quiere decir el razonamiento de Zenón es que si lo uno fuera indivisible, no sería nada.

Una de las consecuencias de esto último es que parece haber razones suficientes para no atribuirle a Zenón, como tradicionalmente se ha hecho, la tesis monista, sino que, en cambio, dicho testimonio parece sugerirnos que Zenón tenía en mente algo diferente cuando pensaba en la noción de lo uno y lo múltiple. Ahora bien, ¿esta recensión de Aristóteles a propósito de Zenón podría ser decisiva en nuestra comprensión de lo que este entendía por lo uno? Para Gardella tal parece ser el caso y toda su argumentación está destinada a mostrar que las conocidas críticas a la multiplicidad, que tanto se le atribuyen a Zenón, suponen un enjuiciamiento previo de la unidad. Creo que lo interesante del uso que le da la autora a este testimonio de Aristóteles, así como a los de Eudemo de Rodas y Alejandro de Afrodisia, es que pone de manifiesto un asunto muy importante en el estudio de los llamados filósofos presocráticos, a saber: el valor de los testimonios y la lectura de cada uno de los fragmentos que aún se conservan de cada uno de estos autores. Sin embargo, cabe mencionarlo, no estoy muy seguro de si a partir del hecho de que dichos testimonios sugieran que Zenón fue un crítico de lo uno se siga que este filósofo no pudo haber sido un defensor de la tesis monista en algún sentido. Aunque esto último podría sostenerse poniendo en duda el valor de la recensión de Aristóteles frente al del *Parménides* de Platón, creo que la interpretación defendida por Gardella tiene una ventaja explicativa frente a la lectura tradicional.

En primer lugar, porque entender los razonamientos de Zenón, a la luz de la propuesta defendida por Gardella, no entraría en conflicto ni con el testimonio de Platón, con relación a las críticas a la multiplicidad, ni con la lectura de su filosofía presentada en la *Metafísica*, en donde sostiene que Zenón hace una crítica de lo uno. Digo esto porque aceptar la interpretación tradicional nos conduciría a una situación en la que o bien tenemos que obviar el testimonio de Aristóteles para preservar la coherencia argumentativa, o bien aceptarlo y enfrentarnos a la contradictoria conclusión de que Zenón fue un crítico de la multiplicidad que defendía una tesis monista sobre la cual, a su vez, sostenía que lo uno no era nada. Puesto de esta manera, creo que la interpretación defendida por Gardella no nos comprometería con enredos conceptuales que podrían llevarnos a aporías.

Esto último me permite conectar el segundo asunto del texto de Gardella que quería resaltar, esto es: la comprensión del método filosófico de Zenón. En el que hay al menos dos rasgos importantes. Por una parte, según varios comentaristas, su capacidad de argumentar a favor y en contra de tesis contrarias con el fin de mostrar las consecuencias contradictorias que en algunos casos se siguen de ciertas posiciones y, por otra parte, que Zenón no se comprometía con la defensa de ninguna tesis, es decir, no era un filósofo que buscaba sentar doctrina sobre algún tema, sino que, tal como mencioné anteriormente, su objetivo era mostrar las problemáticas consecuencias que se siguen de ciertas posiciones. En ese orden de ideas, si, en efecto, esta interpretación de la metodología de Zenón es correcta, nos permitiría entender por qué razón

parece posible sostener que fue un defensor de la tesis monista o que era un crítico de la unidad, pues estos serían solamente dos ejemplos de la manera en la que comprendía los términos de un problema filosófico. De lo contrario, si esta era la manera en la que Zenón trabajaba un problema filosófico, sostener que era un defensor de la tesis monista no tendría mucho sentido.

Ahora bien, aunque considero que la propuesta de Gardella explicaría de manera satisfactoria ciertos asuntos, me quedan algunos interrogantes. En primer lugar, está la pregunta sobre qué valor tiene el testimonio de Aristóteles frente al de Platón o qué entra en juego en el momento de inclinarse por una u otra versión; en segundo lugar, el caso de Zenón es un ejemplo de la importancia que tiene la pregunta por la manera en la que un filósofo presocrático hace filosofía, pero a la vez es un ejemplo de la poca claridad que se tiene de la relación entre la lectura que se debe hacer de los fragmentos que conservamos de un filósofo y su manera de hacer filosofía.

### Bibliografía

Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 2012.

JUAN ESTEBAN SARMIENTO  
Estudiante de pregrado  
Universidad Autónoma de Colombia  
Bogotá - Colombia  
*jusagra1432@gmail.com*

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n161.57468>

Suárez Tomé, Danila. “De otro modo de comprender más allá de lo humano en el *Zaratustra* de Nietzsche.” *Revista de humanidades* 30 (2014): 29-53.

En este interesante artículo, Suárez Tomé ofrece una lectura distinta de *Así habló Zaratustra* (AZ), donde reinterpreta el valor de la animalidad como condición para la comprensión del eterno retorno. Esta lectura, que privilegia la noción de cuerpo y la considera central en el argumento, es el resultado de un análisis según el estilo mismo de la obra de Nietzsche, estilo que, de acuerdo con la autora, pone de manifiesto una nueva concepción “más allá” de lo humano.

Sería válido preguntar desde ahora si Nietzsche nos ha dado la suficiente evidencia para entender la animalidad como una categoría que colinda y por ello es distinta e incluso opuesta a lo humano, o si, por el contrario, Nietzsche, así como la autora, se vale de este plano tradicional para “transvalorar” el sentido de estas nociones de lo animal y lo humano. ¿Concibe Nietzsche la “animalidad”? En efecto, este autor ha trazado la línea del hombre como un medio para el superhombre, lo que nos podría inducir a pensar que así como la humanidad es ocaso, la animalidad fue su amanecer: “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre” (AZ, *Prólogo de Zaratustra*).

Suárez acierta al mantener como primera premisa la superación de la “binariedad” de la metafísica, superación auspiciada por Nietzsche a través de una nueva concepción del cuerpo, para luego dirigirse al cuerpo mismo del