BIOGRAFÍA DE PARMÉNIDES DE ELEA

Parménides de Elea (520-460 a.C.) fue hijo de familia aristocrática y nació y vivió en Elea, antigua colonia griega de Magna Grecia (sur de Italia). Parménides ocupa la primera mitad del siglo V a. C. Parménides nació en Elea, la misma ciudad en la que Jenófanes obtuvo la ciudadanía, después de su exilio. Su vida se extiende a lo largo de la segunda mitad del siglo sexto y la primera del quinto.

La ciudad de Elea fue fundada por griegos focenses que huían de la invasión de Jonia por los persas. Su primer nombre fue Hyele y parece, según Estrabón y Diógenes Laercio que más tarde se cambió a Elea, pero en las monedas aparece como Hyele.

La fundación de la colonia fue el resultado de una expatriación voluntaria de jónicos que intentaban evitar quedar bajo dominio persa en la época de la conquista del general Harpago (544 a.C.). Los emigrantes se establecieron en Alalia (Córcega). Enfrentados a etruscos y cartagineses los griegos de Alalia fueron derrotados en una batalla naval.

Los emigrantes de Alalia se establecieron en parte en Massalia y en parte en Regio, pero los que fueron a esta ciudad se fueron al cabo de un tiempo y fundaron Hyele (540) en la costa de Lucania. La ciudad, dedicada al cultivo de la tierra y al comercio, se hizo próspera.

Según Werner Jaeger (*La teología de los primeros filósofos griegos*) la clasificación de "eleática" que se suele dar a la escuela de Parménides es superficial. Elea era una colonia fundada por refugiados del Asia Menor, por lo que se sigue en lo que concierne a sus raíces, que Parménides es "intelectualmente un hijo de Jonia, como los demás".

Se dice que Parménides era «de familia ilustre y poseía espléndida fortuna», que fue discípulo de Jenófanes y que fue uno de los pitagóricos (secta bien establecida en el sur de Italia) y que, por influjo pitagórico, llevó una vida retirada. No podemos confirmar lo que haya de verdad en todo esto.

Diógenes Laercio dice que su padre fue Pires, y que perteneció a una familia rica y noble. También es Laercio quien trasmite dos fuentes divergentes en lo que se refiere al maestro del filósofo. Una señala que primero fue alumno de Jenófanes, pero que no le siguió, y que luego se asoció con un pitagórico, Aminias, al que prefirió como maestro. Otra tradición (Teofrasto) indica que fue discípulo de Anaximandro.

Preocupado por la política, parece ser que intervino directamente en el gobierno y que escribió, además, las leyes de la ciudad. Plutarco, Estrabón y Diógenes –siguiendo el testimonio de Espeusipo– coinciden en afirmar que Parménides

participó en el gobierno de su ciudad, organizándola y dándole un código de leyes admirable.

Platón, en su diálogo *Parménides*, relata que, acompañado de su discípulo Zenón de Elea, Parménides visitó Atenas cuando tenía aproximadamente 65 años de edad y que, en tal ocasión, Sócrates, entonces un hombre joven, dialogó con él. Ateneo de Naucratis había notado que, si bien las edades hacen apenas posible un diálogo entre Parménides y Sócrates, el que Parménides haya sostenido argumentaciones semejantes a las sostenidas en el diálogo platónico es algo que parece imposible.

Sin contar con algunos especialistas que tienen en mucha estima los datos cronológicos provenientes del diálogo platónico, en la actualidad se considera que la visita a Atenas y el encuentro y conversación con Sócrates son ficticios. Las alusiones al hecho en otras obras platónicas solo son referencias al mismo diálogo ficticio y no a un hecho histórico.

> «Refirió Antifonte que Pitodoro contaba que, en una ocasión, para asistir a las grandes Panateneas, llegaron Zenón y Parménides. "Parménides, por cierto, era entonces ya muy anciano; de cabello enteramente canoso, pero de aspecto bello y noble, podría tener unos sesenta y cinco años. Zenón rondaba entonces los cuarenta, tenía buen porte y agradable figura, y de él se decía que había sido el favorito de Parménides.
>
> Ellos, dijo se hospedaron en la casa de Pitodoro, extramuros, en el Cerámico. Allí también llegó Sócrates, y con él algunos otros, unos cuantos, deseosos de escuchar la lectura de los escritos de Zenón, ya que por primera vez ellos los presentaban. Sócrates, por ese entonces, era aún muy joven.
>
> Fue el propio Zenón quien hizo la lectura, mientras Parménides se hallaba momentáneamente afuera. Poquísimo faltaba para acabar la lectura delos argumentos -según dijo Pitodoro-, cuando él entró, y junto con él lo hizo Parménides, y también Aristóteles, el que fue uno de los Treinta.» [Platón: *Parménides*]

Diógenes Laercio establece el florecimiento de Parménides en la olimpíada 69, esto es, entre los años 504-501. Para ello sigue a Apolodoro, quien tomaba como punto de partida la fundación de la ciudad de Elea y el transcurso de cuarenta años entre el nacimiento y el florecimiento del maestro y del discípulo, y el florecimiento de Jenófanes se situaba en la olimpíada 60 (540-537), se sigue pues que Parménides habría nacido alrededor de los años 544-541.

OBRA

Desde la antigüedad se considera que Parménides escribió solo una obra, titulada *Sobre la naturaleza*, que parece haber sido escrito entre 480 y 475 a.C.

Es un poema didáctico escrito en hexámetros. La lengua en la que fue escrito es un artificio en el que se expresó la épica, el dialecto homérico. Esta forma tiene

varios usos: facilita la mnemotecnia y recitación del poema; permite juegos de forma poética.

El poema de Parménides, como obra completa, se considera perdido de manera irremediable. A partir de su composición, fue copiado muchas veces, pero la última referencia a la obra completa la hace Simplicio, en el siglo VI: escribe que esta ya se había vuelto rara entonces (*Física*, 144).

Lo que nos llega del poema son citas fragmentarias, presentes en las obras de diversos autores. En esto Parménides no se diferencia de la mayoría de los filósofos presocráticos. El primero que lo cita es Platón, luego Aristóteles, Plutarco, Sexto Empírico y Simplicio, entre otros.

A veces un mismo grupo de versos es citado por varios de estos autores, y si bien a menudo el texto de las citas coincide, otras veces presentan diferencias. Esto da lugar a discusiones y especulaciones sobre qué cita es la más fiel al original. También existen casos en que la cita es única.

La reconstrucción del texto, a partir de la reunión de todas las citas existentes, comenzó en el Renacimiento y culminó con la obra de Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903), que estableció los textos de la mayoría de los filósofos anteriores a Platón. En esta obra figuran un total de 19 «fragmentos» presuntamente originales de Parménides, de los cuales 18 están en griego y uno consiste en una traducción rítmica en latín.

Del poema se han conservado 160 versos. Según estimaciones de Diels, estos versos representan alrededor de nueve décimos de la primera parte (la «vía de la verdad»), más un décimo de la segunda (la «vía de la opinión»). La obra de Diels fue reeditada y modificada por Walther Kranz en 1934. La edición tuvo tanta influencia en los estudios que hoy se cita a Parménides (así como a los otros presocráticos) según el orden de los autores y fragmentos de esta.

Parménides ocupa en Diels/Kranz el capítulo 28, por lo que se lo suele citar con la abreviatura DK 28, añadiendo luego el tipo de fragmento (A = comentarios antiguos sobre la vida y la doctrina; B = los fragmentos del poema original) y finalmente el número de fragmento (por ejemplo, «DK 28 B 1»).

Aun cuando esta edición sea considerada canónica por los filólogos, han aparecido numerosas reediciones que han propuesto un nuevo orden de los fragmentos, y algunos especialistas, como Allan Hartley Coxon y Néstor Luis Cordero, han realizado colaciones sobre los manuscritos en los que se conservan algunas de las citas, y han puesto en duda la fiabilidad de la lectura y el establecimiento del texto de Diels.

CONTEXTO SOCIO-POLÍTICO DE PARMÉNIDES

No se debería emplear más la manida y errónea fórmula del "paso del mito al logos" como el inicio de la filosofía griega. El nacimiento de la *polis* y el nacimiento del pensamiento racional son dos aspectos de un mismo proceso histórico que culmina en el siglo VII.

Jean Pierre Vernant, en su obra clásica *Los orígenes del pensamiento griego* (1992), insiste en los profundos cambios políticos, sociales, económicos y culturales que modelaron el nuevo marco social en el que surgiría el pensamiento jonio: el periodo comprendido entre la caída del imperio micénico y el nacimiento del sistema de la *polis*, en el que por primera vez se dan las condiciones para abordar un nuevo discurso sobre la realidad en su totalidad.

«El mundo griego más antiguo se halla emparentado en muchos de sus rasgos con los reinos contemporáneos del Cercano Oriente. Por el contrario, cuando se encara la lectura de Homero se presenta otro mundo, otra sociedad, como si desde la edad homérica los griegos no pudieran comprender la civilización micénica. Tenemos que situar este corteen la historia del hombre griego.

La religión y la mitología de la Grecia clásica hunden sus raíces en el pasado micénico. Pero cuando en el siglo XII a. C., el poderío micénico se quiebra por el avance de las tribus dóricas, se trata de la destrucción, para siempre, de un tipo de monarquía, donde el Rey divino desaparece. Esto preparó una innovación: la institución de la *polis* (ciudad) y el nacimiento de un pensamiento racional.

Grecia se reconoce en una cierta forma de vida social y en un tipo de reflexión que definen a sus propios ojos su originalidad. La vida política griega se convierte en objeto de un debate público, en el ágora, por parte de unos ciudadanos a quienes se define como iguales y de los cuales el Estado es ocupación común.

Un nuevo pensamiento trata de fundar el orden del mundo sobre relaciones de simetría, de equilibrio, de igualdad entre los distintos elementos que integran el cosmos. El viraje del siglo VIII al siglo VII a.C. en que Grecia toma una nueva orientación y explora los caminos que le son propios, sienta los fundamentos del régimen de la *polis* y asegura el advenimiento político, el advenimiento de la filosofía.» [Jean Pierre Vernant]

En la Grecia del siglo VI a.C., comienza un período de crisis, iniciada a fines del siglo VII a.C. Los conflictos internos de raíz económica llevan a los griegos a cuestionar todo su sistema de valores tradicionales, lo que constituye un ataque al orden mismo del mundo. Se intentan reformas al derecho y la vida social.

Con desarrollo de los contactos comerciales con Oriente, el mar Mediterráneo se convierte en el centro del comercio marítimo y de la expansión territorial tras el aumento demográfico. Se intensifica el comercio del oro y aumenta el lujo y la ostentación de la riqueza al estilo oriental. La clase rica de los comerciantes se va expandiendo a expensas de las clases campesinas y aldeanas. La organización de la *polis* intenta mantener un equilibrio que garantice la distribución equitativa de los derechos y las obligaciones de todos los individuos.

A la ostentosa aristocracia se opone la sabiduría cuya base es la templanza, la proporción y la justa medida: "Nada en exceso" (μηδέν άγαν – medén ágan) es la primera de las tres máximas inscritas a la entrada del Templo de Apolo en Delfos.

«Las mitologías son sólo una cara de un rito ejecutado, representado año tras año. Son sólo la otra cara del rito. En cada caso representan: La muerte y el desgarro. Cada año muestra que algo comienza de nuevo, algo crece, algo se

desarrolla, que lleva de nuevo la semilla de la muerte y esta constante circulación, que repite siempre lo mismo, es la promesa de salvación como la otra cara de las mitologías.

Parménides se opone a esto. Para él no es suficiente. Necesita una seguridad que ya no reside en estos rituales tribales de la *polis*, la ciudad-estado en la que uno crece, rodeado de las tumbas ancestrales, con el paso de la ciudad a través de ciertas puertas, con medición y refundación de la ciudad una vez al año, yendo de un centro a las puertas y de vuelta otra vez y alrededor de ellas, renovándose así a sí misma como una entidad. Esto ya no es suficiente.

Es una época en la que, por un lado, se fundan ciudades nuevas –eso sí, siempre imitando muy fielmente a las antiguas: los nombres emigran, los dioses emigran, la localización según los puntos cardinales emigra con ellos; y las ciudades coloniales son en cada caso la imagen fiel de la *polis* de origen.

Pero es un tiempo en el que, por otra parte, en las ciudades se va formando una sociedad urbana, en el que las clases se reagrupan y en el que va desapareciendo una aristocracia que era idéntica a la hermandad cultual en el sentido más amplio, en la que la realeza sacerdotal dominaba.

Un ejemplo clásico de esto: Heráclito, el rival de Parménides, habría sido llamado a ser el rey sacrificial de su ciudad. Él rechazó esto. Se opone a este culto con una nueva doctrina de salvación: su filosofía. Sin embargo, ya no era vinculante para toda la ciudad, sino sólo para "unos pocos" (como dijo el propio Heráclito).

Heráclito no es un caso aislado. Platón se negará a participar en esta antigua forma de seguridad de su ciudad. Recurrirá a cosas aún más antiguas, pero al menos a lo que ya no le parece vinculante, a saber: los juegos dionisíacos con el concurso de las tragedias que allí se representan, los rechaza; cuando era joven escribe tragedias que luego quema.

Frente al *páthos* (πάθος 'estado de ánimo', 'pasión', 'emoción', 'sufrimiento') de la tragedia del morir y renacer de Dioniso (que es desgarrado y desmembrado y aplastado y luego renace – la historia de sufrimiento y vida de la vid), Platón desplaza el *páthos*: de esta noche, la tierra, a una luz, el sol central, que ya no puede ser tocado ni manchado ni oscurecido por nada.

Este mundo, que ya no está sometido al ritmo del renacimiento, es para él, según el modelo antiguo, una caverna, y de esta caverna hay que salir al menos de un cierto modo: al pensar, al contemplar lo eterno, así: al tratar con las ideas -*theoria*, mirar, es la palabra para esto, y también procede del teatro del misterio; sólo que ahora también denota el volverse de nuevo en el misterio privado de la filosofía. Ciertamente, al precio de este mismo mundo, que está mezclado (y aquí Platón es bien parmenídeo) de ser y no-ser.

Platón lo llama "participación", Aristóteles lo llamará "unión": eso que al menos el pensador consigue hacer por un tiempo, al hacerse sin edad y sin cuerpo, uniéndose con el "Uno" (en Aristóteles es el "motor inmóvil") y que también es ya una vieja fórmula: viene del dios inmóvil de Jenófanes. Este ir y venir ("ida y vuelta: esto viene de aquello, y cada cosa viene de aquella otra") representa una historia común del pensamiento, una historia común de la experiencia y de

la resistencia al miedo. [Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 58-59]

EL POEMA DIDÁCTICO DE PARMÉNIDES DE ELEA (530-515 a. C.)

El poema de Parménides, titulado "Sobre la naturaleza", representa una revelación divina dividida en dos partes:

La vía de la verdad, donde se ocupa de «lo que es» o «ente», y expone varios argumentos que demuestran sus atributos: es ajeno a la generación y la corrupción y por lo tanto no es engendrado y es indestructible, es lo único que verdaderamente existe –con lo que niega la existencia de la nada– es homogéneo, inmóvil y perfecto.

La vía de las opiniones de los mortales, donde trata de asuntos como la constitución y ubicación de los astros, diversos fenómenos meteorológicos y geográficos, y el origen del hombre, construyendo una doctrina cosmológica completa.

Tanto la doctrina platónica de las formas como la metafísica aristotélica guardan una deuda incalculable con vía de la verdad de Parménides.

En el proemio, Parménides describe el viaje que hace «el hombre que sabe»: un viaje en carro, tirado por un par de yeguas, y conducido por las Helíades (versos 1–10). El camino por el que es conducido, alejado del camino usual de los mortales, es la ruta de la noche y el día, camino que está interrumpido por un inmenso portal de piedra, cuya guardiana es Dike [Δίκη].

Las hijas del Sol la persuaden, y esta abre la puerta para que pase el carro (vv. 11–21). El narrador es recibido por una diosa, cuyo discurso, que comienza en el verso 24, es el contenido del resto del poema. Esta le indica, en primer término, que no ha sido enviado por un destino funesto, sino por el derecho y la justicia (vv. 26–28).

En virtud de ello, sigue, es necesario que conozca todas las cosas, tanto «el corazón inconmovible de la verdad persuasiva» como «las opiniones de los mortales», porque, a pesar de que en estas «no hay convicción verdadera», sin embargo, han gozado de prestigio (vv. 28–32).

El final del fragmento 8 corresponde a una caracterización inicial de la vía de la opinión. La diosa indica que con las consideraciones anteriores termina el discurso fidedigno, y comienza un «orden engañoso de palabras»: el de las opiniones de los mortales (vv. 50–52). Estos, los mortales, han dado nombres a dos formas, con lo que se han extraviado, porque solamente es lícito nombrar una (v. 54).

La diosa declara este discurso no ya verdadero, sino de apariencia verosímil, y lo comunica para que, en el orden de las opiniones, tampoco resulte superado el sabio (vv. 60–61).

«El uno, que es y que no es posible que no sea, es la vía de la Persuasión, pues sigue a la Verdad. El otro, que no es y que necesario es que no sea, este, te

digo, es un sendero ignorante de todo. Porque ni puedes conocer lo que no es, pues no es factible, ni expresarlo.

Pues una misma cosa es la que puede ser pensada y puede ser.

Necesario es que aquello que es posible decir y pensar, sea. Porque puede ser, mientras que lo que nada es, no lo puede. Esto te pido consideres. De este primer camino de busca, pues, te aparto, pero también de aquel por el que mortales que nada saben yerran bicéfalos, porque el desconcierto dirige en sus pechos el errante pensamiento, y así van y vienen, como sordos y ciegos, estupidizados, raleas sin juicio, para quienes es cosa admitida que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo, y de todas las cosas hay una vía de ida y vuelta.» [Parménides: *Sobre la naturaleza*, § 4-6]

LAS DIFICULTADES QUE PRESENTA EL POEMA DE PARMÉNIDES

«Los mal llamados "fragmentos" son en realidad citas encontradas en el interior de obras posteriores. Desde fines del siglo XVI comenzaron los intentos por extraer de estas obras las citas de los textos perdidos, con el objeto de reconstruir las obras de los filósofos anteriores a Sócrates. Esta "recuperación" finalizó en 1903 con la publicación del trabajo clásico de H. Diels *Die Fragmente der Vorsokratiker*.

Raros son los investigadores modernos que se atrevieron a intentar modificar el orden, considerado ya "tradicional", en que se estructuran las diecinueve citas recuperadas del Poema de Parménides. Hasta hace unas décadas, los tímidos intentos de modificar esta estructura se habían limitado a derivar una cita de una "parte" del Poema a la otra. El Poema no ha revelado aún todos sus secretos.

La dificultad de captar el pensamiento de Parménides llevó a los intérpretes ya en la Antigüedad a encarar su filosofía según esquemas de pensamiento posteriores. Fue el caso de Aristóteles, cuya interpretación fue heredada por su discípulo Teofrasto y por sus comentadores, especialmente Simplicio. Simplicio, neoplatónico y aristotélico a la vez, propuso una interpretación, fuertemente dualista (dominada por la dicotomía sensible/inteligible), que no se encuentra en las citas recuperadas.

Simplicio ver en la filosofía de Parménides una combinación de un criterio inteligible y de un criterio sensible. Simplicio aplica a Parménides un esquema aristotélico-platónico que nada tiene que ver con la filosofía de Parménides, pues Parménides es anterior a Platón y a Aristóteles. Simplicio, fiel a sus maestros, Aristóteles y Platón, cuyas filosofías intenta hacer coincidir, no puede escapar a su influencia.» [Cordero, Néstor Luis: "La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio", en *Argos* vol.38 no.1, Buenos Aires jul. 2015]

Según Cordero, dicho poema estaba dirigido a un público que le resulta fácil memorizar un poema que expresaba "una verdad esencial, básica y fundamental", cuestión que, por otro lado, le otorgaba a su autor el arquetipo de sabio o profeta que posteriormente se le denominó filósofo.

«La "Musa" que le "inspira" le encarga expresamente que se lleve sus palabras para transmitirlas a los humanos. Parménides media entre la diosa y el pueblo. Él "introduce" sus enseñanzas en Grecia. Ella le ha encomendado la misión de transmitir sus palabras; es ella quien, cuando ha regresado a la tierra, le guía por todas las ciudades de los hombres.» [Mansfeld, Jaap. *Die Offenbarung des Parmenides und die menschlische Welt*. Assen: Van Gorcum, 1964]

Jaap Mansfeld explora a lo largo de su primer capítulo el tema, muy popular en la poesía lírica y en otros tipos de poesía anteriores a Parménides, de la impotencia (ἀμηκανία) y dependencia del νόος humano respecto de los dioses: vg, Semónides Fr. 1. D., vv. 3-5:

> νόος δ᾽ οὐκ ἐπ᾽ ἀνθρώποισιν- ἀλλ᾽ ἐφήμεροι/ ἃ δὴ βοτὰ ζώομεν οὐδὲν εἰδότες, ὅκως ἕκαστον ἐκτελευτήσει θεός.
>
> No hay inteligencia entre los hombres, sino que vivimos como animales de pastoreo, sujetos a lo que trae el día sin saber cómo el dios hará que transcurra cada día.

El ensayo de Bodnár, "La razón", llama "epistemología arcaica" a la "doctrina sobre la la (im)posibilidad del conocimiento humano" (p. 61) y muestra cómo esta doctrina se ha integrado en los sistemas de los filósofos anteriores a Parménides, especialmente Jenófanes y Alcmeón, que aceptaron la epistemología arcaica "para limitar la certeza de lo que ellos mismos afirman" (p. 63). Como sostiene Bodnár los efectos de implantar este paradigma antropológico en la filosofía podrían haber sido devastadores.

«El contraste entre el fascinante relato alegórico del proemio y la parte propiamente filosófica del poema de Parménides puede depender de su gestación en dos diferentes etapas de la vida del filósofo, en la primera de las cuales la influencia de la epopeya homérica resulta insoslayable.

Con base en algunos pasajes de Platón, se plantea la hipótesis de que los escritos de la mayoría de los filósofos presocráticos contienen un discurso insinuante e indirecto, derivado de otro fundamental y privado que contendría explícitamente su doctrina íntima.

El caso de Parménides se presenta como especialmente ejemplar, pues muestra cómo su Musa ofrece ciertas pistas e insinuaciones que, si son captadas por un lector muy atento y reflexivo, le posibilitarán acceder con claridad a ciertas intimidades del pensar parmenídeo.» [Rafael Gálvez Garduño]

Cuando Parménides describe un viaje a la diosa en el proemio de su poema didáctico, no es "comparable a un árido tratado científico disfrazado en verso" (Jaap Mansfeld), sino realmente la descripción de una experiencia espiritual que debe tomarse en serio.

HERMANN FRÄNKEL – COMENTARIO A PARMÉNIDES

Se suele interpretar tradicionalmente a Parménides como el creador de la "ontología" y se le suele interpretar desde el punto de vista del desarrollo de la metafísica occidental. El pensador de Elea habría sido el primer metafísico, al

situar el "ser" como principio: "lo que es no puede no ser; lo que no es no puede ser".

Un ejemplo de ello es la interpretación de Herrmann Fränkel: "El núcleo de la filosofía de Parménides es de naturaleza metafísica".

«Como Teofrasto dictaminó, la metafísica de Jenófanes no se dirigía al mundo, sino a Dios. La transformación de la especulación teológica en filosófica es una realización de Parménides, quien puede pasar como el «sucesor» de Jenófanes en la «escuela eleática». Pero tiene poco sentido hablar aquí de escuela y de sucesor.

Es cierto que hay relaciones claras entre la doctrina de Dios de Jenófanes y la doctrina de Parménides sobre el ser y la apariencia, pero, en lo esencial, lo que crea Parménides es tan nuevo, significativo y pleno a su lado que el precedente de Jenófanes se esfuma.

El núcleo de la filosofía de Parménides es de naturaleza metafísica. Para hacer frente a una verdad suprasensible que se le desvela, el pensador tuvo que elevarse por encima del mundo en el que vivimos los hombres. Al reflexionar, Parménides se siente arrastrado a un reino de luz, más allá de las cosas terrenas.

En la introducción de su poema doctrinal, describe este proceso de rapto; y, como el lenguaje ordinario no sirve en acontecimientos extraordinarios, utiliza imágenes y símbolos. Algunas de sus metáforas se sustraen al lenguaje poético convencional. La estructura y el discurso poéticos se nos dan en la imagen de un viaje glorioso y alado, que se contrapone a la prosa sencilla, correspondiente al «discurso pedestre».

El poema empieza así:

Los caballos que me llevan, tan lejos como mi ánimo me empuja, me conducían, llevándome por harmoniosa senda, al camino de la diosa que guía al sabio por todas las ciudades.

Por ese camino, era yo transportado por los discretos potros que tiraban del carro, y las muchachas dirigían.

Los ejes en los cubos soplaban un sonido claro de flauta, enrojecidos por el arrastre de las vertiginosas ruedas de ambos lados, cuando las hijas del sol el viaje aceleraron, dejando atrás la casa de la noche en busca de la luz, y apartando de su frente, con sus manos, el velo.

Allí está la puerta de las sendas de la noche y el día, encuadrada por dintel y umbral de piedra, brillante como el cielo y con grandes batientes.

Y las llaves apropiadas tiene la vengadora Dike.
A esta pidieron las muchachas, inteligente y suavemente, que descorriese, rauda, de la puerta el cerrojo enclavijado.
Entonces, los batientes abrieron sus fauces, al girar en sus goznes los ejes broncíneos, alternativamente, ajustados con remaches y clavijas.
Allí, a lo largo de la recta calzada, condujeron el carro las muchachas.

Dike es el poder del derecho y la rectitud. Tiene las «llaves apropiadas» de la puerta del conocimiento, pues la rectitud del pensamiento decide la apertura o el cierre de la verdad. Sin transición alguna, se describe la recepción del viajero en su destino. «La diosa» le saluda como a un joven al que un destino favorable (su capacidad) y la Justicia (la rectitud de su pensamiento) han dado acceso a la verdad.

> *Amablemente me acogió la diosa, tomó mi mano derecha entre las suyas y me dijo estas palabras: «¡Oh joven que, en compañía de aurigas inmortales, a mi casa te han traído los caballos, salud! No fue un destino desfavorable quien te hizo tomar este camino (no transitado ciertamente por los hombres), sino el derecho y la justicia.*
>
> *Es tu destino probar todo, tanto el corazón sin falta de la verdad envolvente como las suposiciones, no fiables, de los hombres.*

Así es la introducción de la lección que Parménides pone en boca de la «diosa». Debemos ver en ella a la Musa del poema, o también a la potencia de la verdad, o del conocimiento, o la intuición. No hay mucha diferencia, puesto que las musas de los poetas representan todo esto: arte y habilidad, saber y verdad.

La «verdad» que ha sido revelada a Parménides es el resultado de una extraña y osada especulación. Puede ser útil resumir sus líneas fundamentales en forma algo modernizada. Lo que el filósofo busca captar, en último término, es la verdad, o la realidad, es decir, el ser. Con ello, la comprensión de la esencia del ser (la existencia) se convierte en punto central de la filosofía.

La visión que tiene Parménides del ser es tal que sólo tiene sentido en forma positiva, como ser afirmado. Cuando se intenta negar un estado de cosas, y, por lo tanto, negar un ser, se aniquila el objeto de la afirmación y no se hace ninguna afirmación enunciativa. No hay pues enunciados negativos. Incluso los enunciados que contienen una negación implícita, se destruyen a sí mismos.

Por ejemplo, la afirmación de que algo ha empezado implica la suposición negativa de que antes no era; y el supuesto de que un objeto no existente empieza a ser en un momento dado, en algo falso y contradictorio. Lo mismo vale para el movimiento, y, en general, para todo cambio, pues también aquí se supone que, en un determinado tiempo, hay un estado de cosas, y, en otro tiempo, ya no existe ni es.

Tampoco puede darse una multiplicidad de objetos, pues con ello se supone que un objeto no es lo que otro objeto, o no es como otro objeto. Sólo pueden darse cualidades positivas sin restricción, como entero, todo, lleno. Las otras (por ejemplo, «verde») se autoexcluyen por su componente negativo («no ser rojo o azul»). De las cosas, sólo puede hablarse de ser, expresable en un enunciado de una sola palabra: «es»; y, de los números, sólo puede hablarse del uno; del tiempo, sólo del siempre, y del espacio, sólo del universo.

De todo esto, se sigue que el mundo en el que creemos vivir no puede ser real. Hesíodo había postulado que nuestro mundo de cosas tiene como contrapartida un mundo de vacío y negatividad; como Parménides rechaza la existencia de todo vacío y negatividad, concluye, con lógica, que nuestro mundo no existe.

Tan pronto como se plantea la cuestión del ser, se abren a la consideración de Parménides sólo dos «caminos» en los que se puede buscar una contestación: tenemos que elegir entre la afirmación incondicionada y la negación radical:

> *Voy, pues, a explicarte –y recuerda lo que oigas– los únicos caminos viables que cabe pensar.*
>
> *Uno se llama: «es y no es no-ser», y es el camino de la convicción (evidencia) pues le acompaña la verdad; el otro se llama: «no es y es necesariamente no-ser», y de éste te digo que es un sendero intransitable; pues no puedes conocer el no-ser –es irrealizable– ni expresarlo*

Otro fragmento parece empezar con la comprobación de que un enunciado o un pensamiento siempre deben tener por objeto un ser positivo; pero su modo de expresarse es extraño:

> *Es necesario que sea afirmar y pensar lo que es; pues hay ser, pero nada, no es. Te ruego lo medites, pues es un camino de búsqueda del que primero te aparté.*
>
> *Pero también del que vagabundean los mortales ignorantes, de cabeza doble, pues el desamparo, que anida en su pecho, guía su extraviado espíritu, y los arrastra, sordos y ciegos, perdidos como rebaño indeciso, para los que ser y no ser vale lo mismo y no lo mismo, y su camino va hacia adelante y hacia atrás.*

El camino que ahora empieza rechazando coincide con el segundo camino del fragmento anterior: la negación del ser. Conduce a la nada, y una nada no existe. Un tercer camino es el del compromiso. Parménides sólo tiene burlas para los que lo emprenden. Quien no decide claramente entre el sí y el no, se muestra desamparado y sin dirección.

Parménides se burla a fondo de esas figuras vacilantes, cuyo doble pensamiento los hace tambalearse para adelante y para atrás. Probablemente ha experimentado que los hombres a los que enseña su extraña doctrina se niegan a reconocer la irrealidad del mundo en el que creemos vivir.

Pretenden escapar a la coerción de su lógica; y si el filósofo les plantea la pregunta: «¿es o no es?», cometen la equivocación de hablar en sus respuestas no del ser, sino de las cosas de nuestro mundo.

En el debate que se sigue, se ven forzados a atribuir a realidad positiva a la negativa, por ejemplo, la muerte, y así, en parte distinguen, y en parte identifican ser y no ser.

No podemos confiar en la experiencia diaria y en el testimonio de nuestros sentidos, que nos presentan un mundo de cambio y multiplicidad:

> *Que la costumbre llena de experiencia no te obligue a ese camino, gobernado por el ojo que no ve, el oído ruidoso y la lengua.*
>
> *En vez de eso, juzga con tu pensamiento el argumento inatacable que te he propuesto*.

Sólo queda hablar de un camino: que es. En él hay muchos signos: no nace, tampoco perece, pues es entero, inmóvil e infinito (?), no «era», ni «será», pues es ahora todo, uno, continuo. Pues ¿qué comienzo le buscarías?

¿Cómo y de qué crecería? ¿Del no ser? Esto no te permito decir o pensar, pues no es decible ni pensable que un «no es» sea. ¿Qué necesidad le dio (al ser) motivo para empezar, antes o después, de la original nada?

Por eso es necesario que es (e. d., ser existe) o no es, y nunca el poder de la certeza admitirá que del no ser salga algo. Por tal razón Dike no afloja los grilletes ni deja al ser libre para llegar a ser o desaparecer: lo tiene bien sujeto.

Algunos puntos de este fragmento son problemáticos, y, tanto aquí como en lo que sigue, no está claro el orden de los pensamientos. Pero el sentido general es indubitable. Al final de esa sección, aparece de nuevo Dike como norma de la corrección lógica. Ella determina no sólo nuestro pensamiento, sino también las relaciones entre las cosas: las cosas son como tienen que ser.

Todo lo demás depende de nuestra respuesta a la cuestión fundamental:

La decisión radica en la cuestión: ¿es o no es? Pero tal decisión quedó por la fuerza zanjada: que uno (es decir, no es) es impensable e innombrable, pues no es verdadero camino; pero el otro es, y es correcto.

¿Cómo lo que es habrá de perecer? ¿Y cómo habría nacido? Pues si llegó a ser, no es, ni tampoco si va a ser en el futuro.

Así queda anulado el nacimiento y la destrucción borrada; tampoco es divisible, pues todo es por igual, ni tiene más por una parte –pues dejaría de ser continuo– ni tiene menos, sino que todo está lleno de ser.

Así, es todo conexo, pues el ser toca con el ser.

La infrangible continuidad del ser en su totalidad vale tanto en la dimensión temporal como en la espacial. Como todos y cada tino de los seres existen, y como es tan imposible que el ser llegue a la existencia como que perezca o se fragmente, el flujo del tiempo no hace mella en el ser, y es también imposible que el ser tenga más o menos intensidad en unas regiones que en otras; con lo cual, se excluye todo acontecimiento.

La expresión griega de un suceso o transformación es, en general, «movimiento» (8, 26):

Pero yace inmóvil, sin principio ni fin, en los lazos de gruesas cadenas, pues nacer y perecer fueron lejos rechazados: los repelió la verdadera convicción.

Como lo mismo en lo mismo, permanece y descansa en sí, y permanecerá imperturbable. Pues la potente necesidad lo mantiene en los lazos de los límites que lo rodean, pues no se permite que lo que es, sea incompleto. Es sin falta: al no ser todo faltaría (?).

Por «límites» (*peiras*) no entiende Parménides, naturalmente, un fin temporal o espacial, puesto que, tras ese final, tendría que empezar el no ser. Parece, más bien, que, aquí, como más adelante, se dirige contra aquellas teorías que proponen diferentes niveles de ser, y transformaciones desde un ser inferior a otro superior, o, inversa desde una existencia plena a otra menor.

En especial, Anaximandro supuso que subyace a nuestro mundo de realidad limitada y completa, algo «ilimitado» o «indeterminado» (*apeiron*), en el que todas las posibilidades coexisten sin separación. Pero, para Parménides, no es posible un ser ilimitado e incompleto, sino sólo efectivo, determinado y completado. En este sentido, tiene «límites» firmes, es decir, definitivos.

A continuación, siguen oscuras observaciones sobre la naturaleza del conocimiento, que hay que traducir e interpretar con grandes reservas (8, 34):

> *Es lo mismo saber que el conocimiento del hecho de ser; pues, separado del ser, dentro del cual está lo afirmado, no encontrarás el saber; que. nada es ni será fuera de lo que es, pues el Destino lo ató para ser total e inmóvil.*

Todo saber es para Parménides un saber del ser; puesto que la afirmación de un hecho significa reconocer que tal hecho pertenece al dominio del ser (actualidad). No hay nada aparte ni distinto más allá del ser. De la «inmovilidad» que domina en el reino del ser (v. 26 y 38) se deriva que sólo puede darse un «saber» o «percibir» y no un aprender o llegar a conocer (que se diría νοήσοα – noésoa). De la unidad y totalidad del ser, se deduce que ser y saber del ser no son dos cosas, sino la misma. En otro fragmento, aparece la misma idea:

> *pues lo mismo es saber (*νοεῖν *– situacion de conocer) y ser.*
>
> τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι

Por desgracia, esta importante frase contiene una dificultad gramatical. ¿Puede τε, pese a su posición, referirse a νοεῖν? Tener a τε después de un verbo común a dos sujetos es bastante problemático.

El ser de Parménides es, de entrada, un ser conocido, y no hay otro verdadero saber distinto de ese ser que se conoce a sí mismo como ser. Si este saber, entendido como conciencia tranquila y plena del ser, es el verdadero, los conceptos con los que nos enfrentamos a la efervescencia del mundo de la experiencia, aceptando sin cuestionarlas sus aniquiladoras contradicciones, no son más que ficciones:

> *Son errores las designaciones que los hombres han establecido, tomándolas por verdades: llegar a ser y dejar de ser, ser y no ser, cambiar de lugar y cambiar de brillante color.*

Estas pocas palabras le bastan al severo y poderoso pensador para demoler nuestro mundo. El motivo de esta destrucción no parte de los objetos concretos, inanimados o vivientes. No dice que la tierra, el agua, el sol y las estrellas, o el hombre y los animales, sean meras ficciones. Más bien saca el mundo de los quicios que ha establecido el pensamiento teórico de su tiempo, y en torno a los cuales gira. Elimina la dualidad de ser y no ser, suprime el movimiento y el

acontecer, niega la realidad de cualidades contrapuestas. Pues, para el pensamiento de la época arcaica, lo constitutivo no son los objetos, materiales o criaturas, sino las formas de ser, las fuerzas activas y las cualidades.

A continuación, regresa Parménides a los «límites», a la completud total del ser, en contraposición a lo «ilimitado» e indeterminado de Anaximandro que es algo meramente potencial y un débil esbozo de la realidad:

> *Pues como hay un límite último, el ser está completo (realizado) por doquier, cual la masa de una bola bien redonda, igualada en todas partes desde el centro. No puede aquí o allí ser más o menos. Pues ni hay el no ser que impida la homogeneidad, ni puede el ser aquí más fuerte y allí más débil ser que otro: está exento de merma.*
>
> *Igual a sí en todo, llega uniformemente a sus límites.*

El ser descansa en sí mismo de modo uniforme y equilibrado, como una bola (esfera) perfecta en torno a su centro, sin que haya un juego interno de fuerzas ni presiones de partes más fuertes sobre partes más débiles. Toma contacto con sus «límites» en torno, es decir, no hay nada tras la forma limitante que le corresponde por su naturaleza.

Parménides no dice de ninguna manera que el Ser tiene la forma externa de una bola, sino que compara el Ser con una esfera exclusivamente con relación a la isotropía de la masa, en la no puede surgir ningún movimiento.

Con esta imagen transmundana de una realidad homogénea, segura en los límites de su plenitud, termina la doctrina de la verdad.

Pero la revelación de Parménides continúa:

> *Con esto termino el discurso y el conocimiento fidedignos en torno a la verdad (realidad); prueba ahora las opiniones de los mortales, oyendo el orden engañoso de mis palabras.*

La intuición de Parménides y su trabajo de intelección no se detienen en el punto en el que niega el mundo de los sentidos y declara que es una ilusión. Desea comprender ese segundo mundo que no es sugerido por la «costumbre rica de experiencias».

En su análisis de ese mundo en el que nos parece existir y actuar según el testimonio de nuestros irracionales sentidos, Parménides busca un triple objetivo: aclarar la estructura y legalidad del mundo aparente; descubrir el error fundamental que lastra su sistema; y mostrar cómo ese error, una vez cometido, tiende a perpetuarse.

Parménides plantea, por primera vez, las categorías con las que la torpe naturaleza humana está forzada a operar desde siempre, sin saber lo que realmente hace. Muestra también cómo tuvo que surgir el mundo en el que creemos vivir a partir de esas falsas suposiciones. […]

La explicación acerca del mundo sensible termina con estos versos:

Así surgieron estas cosas según la apariencia (o suposición), / así son ahora, y así, a su tiempo, acabarán, pues que crecieron; y los hombres pusieron a cada una un nombre como signo.

Parece decir que el mundo del engaño y de los meros nombres camina hacia su disolución, porque el movimiento que produce el crecimiento genera también la disolución y el fin. Por otra parte, según manifiesta explícitamente Parménides no hay más detalles sobre el acabamiento del mundo.

Con esto termina, en lo esencial, lo que sabemos sobre la filosofía de Parménides. Aúna una lógica rigurosa con una grandiosa intuición. Este pensador ha visto el ser en toda su plenitud y gloria, y también en todo su vigor y exclusividad.

Así como Jenófanes ha querido creer en Dios sólo como Dios, Parménides ha elaborado el ser como puro ser, y nada más, y, con una aguda dialéctica, lo asegura contra las dudas naturales como la realidad única y completa. Una voluntad metafísica reina, aquí, de modo soberano.» [Hermann Fränkel: *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*. Fuenlabrada (Madrid), 1993, pp. 330 ss. (Título original: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. *Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, 1951]

MARTIN HEIDEGGER – INTERPRETACIÓN DE PARMÉNIDES

«Pero, ἐόν (presente) y εἶναι (presenciar) llegaron a ser unos decenios después de Anaximandro, las palabras fundamentales del pensar occidental, sobre todo por medio de Parménides.

Esto no ocurrió ciertamente porque Parménides interpretase, como aún hoy enseña la opinión errónea y corriente, a lo ente "lógicamente", desde la proposición y su cópula. Esto no ocurrió dentro del pensamiento griego ni siquiera en Aristóteles, cuando pensó el Ser de lo ente desde la κατηγορία (categoría).

Aristóteles percibió lo ente como lo que está ahí delante para la enunciación, esto es, como lo presente desvelado y demorado en cada caso. Aristóteles no tuvo ninguna necesidad de interpretar lo ὑποκείμενον (hypokéimenon), la sustancia, desde el sujeto de la proposición enunciativa, porque la esencia de la sustancia, esto es, en griego, de la οὐσία (ousía), en el sentido de la παρουσία (parusía), ya estaba presente.

Pero la presencia de lo presente tampoco la pensó Aristóteles desde la objetividad del objeto de la proposición, sino que la pensó como la ἐνέργεια que, ciertamente, está separada por un abismo de la *actualitas* del *actus purus* de la escolástica medieval.

Empero, el ἔστιν de Parménides no mienta el "es" como cópula de la proposición. Nombra el ἐόν, lo presente de lo presente. El ἔστιν corresponde a la pura interpelación del Ser, previa a la distinción entre οὐσία primera y segunda, entre *existentia* y *essentia*.

Pero el ἐόν es pensado desde la plenitud del desvelamiento de los ἐόντα, plenitud oculta y no destacada, que fue familiar a los primeros griegos, sin que pudieran ni tuvieran necesidad de experimentar esta plenitud esencial en todas sus perspectivas.

Desde la experiencia pensante del ἐόν de los ἐόντα, expresada libre de conceptos, se dicen las palabras fundamentales del pensar de la aurora griega: Φύσις y Λόγος, Μοῖρα y Ἔρις, Ἀλήθεια y Ἕν. Especialmente sobre el Ἕν que hay que pensarlo retrotrayéndolo al ámbito de las palabras fundamentales, deviene lo ἐόν y εἶναι en las palabras fundamentales y expresas para lo presente.

Especialmente desde el destino del Ser como Ἕν, llega la Edad Moderna, a través de esenciales inversiones, a la época de la monadología de la sustancia, que se consuma en la fenomenología del espíritu.

Parménides no interpretó el Ser lógicamente; bien por el contrario, la Lógica, surgida de la Metafísica, y que al mismo tiempo la ha dominado, ha llevado a que quede enterrada la riqueza esencial del Ser, albergada en las palabras fundamentales de la aurora griega. De esa manera, pudo ser llevado el Ser al rango fatal del concepto más vacío y más universal.

Pero desde la aurora del pensar, "Ser" nombra el presenciar de lo presente, en el sentido de la reunión albergante-iluminadora, con la cual es pensado y denominado el Λόγος. El Λόγος (λέγειν: juntar, cosechar), es experimentado desde la Ἀλήθεια, el albergar desalbergador. En su dú-plice esenciar se oculta la esencia de Ἔρις y Μοῖρα, en cuyo nombre es nombrada al mismo tiempo la Φύσις.

Dentro del lenguaje de estas palabras fundamentales, que son pensadas desde la experiencia del presenciar, hablan las palabras en el fragmento de Anaximandro: δίκη, τίσις, ἀδικία.» [Martin Heidegger: "Der Spruch von Anaximander", en *Holzwege*, 1936-1946]

XAVIER ZUBIRI SOBRE PARMÉNIDES

«Lo que para Anaximandro era el *arché*, aquello de donde las cosas proceden, es para Heráclito algo mucho más simple: unas cosas proceden de otras cosas. Y lo que llamamos la totalidad de la realidad es *armonía*, el ensamblaje de todas las cosas viniendo unas de otras y pereciendo para dar lugar a otras.

Aquí aparece el *péras* (πέρας – 'límite') no como una delimitación de las cosas respecto al principio indefinido de donde proceden, sino como la delimitación de unas cosas respecto de otras. En el ensamblaje de todas ellas consistiría precisamente la estructura misma del mundo real.

Esta idea de delimitación va a correr una suerte distinta en Parménides. Parménides ve con sus propios ojos el problema que los anteriores han visto. Al fin y al cabo, los griegos llamaron al *Poema* de Parménides Περὶ φύσεως (*perì phýseos* – "Acerca de la naturaleza"), lo mismo que a las obras anteriores. La cuestión es que los griegos sintieron que el problema de que trataba Parménides

era este de la φύσις (*phýsis*). Parménides se inscribe contra Heráclito y contra Anaximandro.

Parménides diría que es cierta la expresión de Anaximandro: que hay un principio de que las cosas sean. Pero ¿es que ese modo der ser, de que las cosas "sean" admite precisamente un principio? Porque las cosas son o no son y no hay más que esas dos vías para llegar a la verdad. Si tomamos las cosas reales, precisamente *en tanto que son*, como resultado de un principio, emprendemos un camino falso.

Es la tercera vía de las que él enumera, de las cuales las dos últimas son falsas: una, la de declarar que efectivamente las cosas no son –esto es impensable, dice Parménides–; otra, decir que unas veces son de una manera y otras veces son de otra. Aquí está la grave cuestión: que a Parménides, a mi modo de ver, no se le ha ocurrido nunca negar que las cosas cambien en el mundo.

¿Cómo se las arregla Parménides para llegar a una concepción unitaria del universo?

Parménides dice: "Hay dos caminos: el camino del que es y el camino del que no es. Y es necesario que el ser sea y que el no ser no sea". Parece que aquí se están elaborando unos conceptos tremendos, pero la verdad es que ningún griego, históricamente hablando, tuvo esa impresión.

Parménides dice: "No hay más que ese camino para la investigación: el decir, el pensar, el inteligir que las cosas *son*. Y añade un fragmento que durante muchos años se ha considerado independiente de lo anterior; pero, a mi modo de ver, Kranz ha demostrado que es la terminación del fragmento anterior y reza así: "Porque efectivamente es lo mismo inteligencia (νοεῖν – 'pensar', 'inteligencia') y ser (εἶναι –'ser', 'estar', 'existir').

Uno tiende a pensar que esta es una afirmación de dimensiones descomunales, parecida a la frase de Hegel "todo lo racional es real y todo lo real es racional". La verdad es que ningún griego tuvo esta impresión ante la frase de Parménides.

Aristóteles y Platón, que citan los textos de Parménides, jamás se sienten conmovidos por esta especie de identidad entre la inteligencia y el ser; tanto menos cuanto que Parménides nos dice aquí: τὸ γὰρ (tò gàr), "porque, *en efecto*", es lo mismo ser e inteligir.

Este "en efecto" indica que es una razón que todo el mundo va a admitir. No hay más camino que el del ser "es" y no puede emprenderse el camino del no-es porque, en efecto, inteligir y ser son lo mismo.

Por consiguiente, es algo que tenía que ser obvio para el lector y lo obvio para el lector es muy sencillo de descubrir: inteligir una cosa es justamente inteligir que es. Parménides nos dice aquí que lo propio de la inteligencia, su naturaleza es justamente entender el "ser"; no se trata de una identidad formal entre la inteligencia y el ser.

En todo caso, hay en esta afirmación de Parménides algo que será decisivo y que gravitará temáticamente sobre el pensamiento de Platón y Aristóteles;

siempre se trata de un *tautón* (ταύτόν – 'lo mismo') de una "mismidad" entre la inteligencia y lo que es.

¿Qué es eso que Parménides llama τὸ ἐόν (tò eón, como dice en su dialecto jónico)? Parménides adopta lo que antes nos había dicho Anaximandro: las cosas son una delimitación perfecta. Lo que él llama *ser* es algo perfectamente delimitado, es decir, la dura necesidad. Es una *moira* (μοίρα), un destino implacable que tiene al ser limitado dentro de sí mismo. De tal suerte que, desde sí mismo, no puede multiplicarse ni puede moverse.

Aparece de nuevo, pero desde otro punto de vista, esta idea de la delimitación: el ser es perfectamente delimitado. Como perfectamente delimitado, está ahí (κείται), yace en el mundo.

Todo lo que vemos, que las cosas nacen y perecen es, por de pronto, ajeno a aquello que constituye la interna sustancia de las cosas, la cual consiste pura y simplemente en ser (εἶναι). Este ser no admite dentro de sí diferenciación ninguna. ¿Cómo va a tener una diferenciación?

Esto implicaría que dentro del ser hay un momento de diversidad y, por tanto, de no-ser. Pero ese *ser* es *tautón* (ταύτόν), en sí mismo es siempre el mismo. Yace idéntico a sí mismo sin movimiento ninguno. Parménides lo considera como una esfera (σφαῖρα – sphaîra). Parménides creía que universo entero es una gran espefa que no tiene más carácter que "ser".

Este ser, esta idea fundamental de Parménides, no tiene principio, es ἄναρχον (ánarjon). Frente a Anaximandro, Parménides dice que no tiene principio, sino que precisamente "es" y no hace otra cosa que ser.

Este ser, que no tiene principio, tampoco es principio de las cosas en el sentido de Anaximandro. Si lo fuera, tendría movimiento interno y, como todo movimiento envuelve un cierto momento de no-ser, no sería plenamente el ser, el que es.

El ser no tiene principio y tampoco es principio. ¿Principio de qué? De lo que pretendían los filósofos anteriores, principio de generación y corrupción de las cosas. El movimiento contra el que razona Parménides es el movimiento de la naturaleza, la naturaleza como movimiento, la φύσις (*phýsis*) como generación y corrupción. Esto es lo que no hay en el ser de Parménides.

A mi modo de ver, esto no significa que Parménides negase el cambio y el movimiento. ¿Cómo iba a negar esto? Dice que son opiniones de los mortales, ciertamente, pero ¿en qué consiste esa opinión de los mortales?

Consiste en que esas variaciones que vemos, que para Parménides acontecen en la superficie externa del ser sin alterar para nada su identidad, los mortales creen que afectan a la índole misma del ser y creen que el ser es un principio de la naturaleza.

Para Parménides, el ser es algo perfectamente inmutable; no es naturaleza en ningún sentido.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 44-48]

«Nada más verosímil que suponer a Aristóteles viviendo el principio de contradicción con ese doble cariz, esto es, a la vez como expresión de la Realidad y como exigencia ideal. Todo el estilo mental de los griegos llevaba a ello, pero muy concretamente el hecho mismo que llamaron «filosofía» lo traía consigo desde su iniciación.

Comienza esta con Parménides, el primer hombre que se pone a hablar de Ente frente a los que hablaban de los Dioses y los que hablaban de la physis, como los naturalistas de Jonia. Siempre los hombres habían buscado, tras las apariencias, ilusiones y errores, la auténtica Realidad. En cuanto emprendía una vez más esa pesquisa, Parménides no hacía nada nuevo. Lo nuevo era aquello que creía haber encontrado como auténtica Realidad, a saber, el Ente. Por Ente entiende Parménides aquello que propiamente, verdaderamente, es. Pero esto, sin más, no nos ilumina.

Para el mitólogo, para el teólogo órfico, los dioses son también lo que es. Para el naturalista jónico, el agua, o la materia indeterminada, o el fuego, es lo que propiamente es bajo la multiforme apariencia de las cosas.

Contra todas estas opiniones cierra Parménides en tono, por cierto, sobremanera violento; juzga que nada de eso es propiamente, sino impropiamente. Si buscamos lo que propiamente es, lo hallaremos solo en algo que coincida de modo exacto con la significación «es».

Ahora bien; esta rechaza de sí todo lo que signifique, paladina o implícitamente, «no ser». Sólo es lo que es, y de lo que no es sólo podemos decir que no es. De este modo habremos hablado, habremos pensado exactamente. Esta es la efectiva innovación de Parménides: el descubrimiento de que hay un modo de pensar exacto frente a innumerables otros que no lo son, aunque puedan ser probables, persuasivos, plausibles o sugerentes.

Este pensar exacto consiste en que el pensamiento se vuelve de espaldas a las cosas y se atiene a sí mismo, es decir, a las significaciones ideas o conceptos que las palabras expresan. El concepto o lógos –lo pensado, tal y como es pensado tiene una consistencia precisa y única: «ser» es ser, y nada más que ser, sin mezcla de «no ser».

Ello trae consigo que las relaciones entre los conceptos son rígidas, esto es, rigorosas, y por lo mismo se imponen a la mente con un carácter de necesidad que no posee ninguno de los otros modos de pensar. Este pensar exacto, que se atiene a sus propios «pensados» o conceptos, es el pensar lógico o puro que llamaremos logismo. Lo más impresionante de él es que, al ejercitarlo, el hombre no se siente libre de pensar así o de otro modo, sino que se siente forzado por un poder extraño e inexorable a pensar así y no de otro modo.

En el estrato de la mitología helénica, donde radican las partes más modernas de la Ilíada. aparece ya la Anánke, la Necesidad, como el poder sumo que gravita y manda sobre los mismos Dioses. Pero esa Anánke mítica era un poder misterioso y transcendente, como todo lo divino, invisible, oculto.

Inténtese imaginar la emoción arrebatadora que sintió Parménides al descubrir que dentro de sí mismo realizaba la Necesidad su epifanía, que se hacía patente en la forma de pensar exacto, y, porque exacto, necesitativo o anánkico. Por ello, es el vocablo anánke uno de los que más se repiten en su poema. La acumulación de expresiones místicas en el comienzo del poema nos manifiesta aquella emoción extática.

Esta aparición de la necesidad en cierto modo de ejercitar el pensamiento, hacía del logismo un fenómeno completamente distinto del pensar vulgar. Es este una actividad subjetiva del individuo humano. Cada cual tiene sus opiniones distintas de las del prójimo. Pero el logismo, merced a su carácter necesitativo, es idéntico en todos los hombres. No es, pues, un pensar proveniente del individuo, aun cuando en él acontezca.

Que el lógos es el pensar "común" frente al privado, es una de las pocas cosas en que coinciden los dos grandes contemporáneos y antagonistas, Parménides y Heráclito. En el logismo desaparece la subjetividad del individuo, y queda de ella sólo la pura aptitud genérica de receptor.

Parménides ve en el pensar lógico como una efectiva penetración de la Realidad, se entiende, la auténtica, en el hombre. Deja así el pensar de ser algo subjetivo, y es más bien una desubjetivación del hombre, porque es la revelación en él de la Realidad misma.

Ahora bien; revelación es una de las palabras que mejor traducen lo que él, y Platón, y Aristóteles llamaron *alétheia* o verdad. El pensamiento verdadero es verdadero porque deja de ser pensamiento y se convierte en presencia de la Realidad misma.

Cuando Aristóteles dice que el alma es la forma de las formas, no hace sino enunciar de la mejor manera posible la misma relación entre lógos y Realidad que era para Parménides evidente.

Pero esta cuestión tiene dos lados:

Realidad auténtica o lo que propiamente es, es lo que el pensar lógico piensa. Bien; pero ¿cómo es entonces esa Realidad? Este es el otro lado. La Realidad solo es Realidad cuando y en tanto que coincide con los conceptos. El Ente es porque es como un concepto, que en este caso es el concepto ser, según va en la proposición.

Hasta Aristóteles seguirán confundidos en el *es* proposicional sus tres sentidos de cópula, predicación y existencia. De aquí que el Ente tenga como sus atributos constituyentes los que son específicos del concepto en cuanto tal: será uno, inmutable, eterno.

Tenemos, pues, que la filosofía comienza por una sorprendente tergiversación. Parménides proyecta sobre la Realidad los caracteres del pensar lógico; pero hace esto precisamente porque el pensar lógico es para él una proyección de la Realidad sobre la mente humana.

De aquí una dualidad radical en el modo de pensar griego, que va a heredar la filosofía posterior; dualidad consistente en que al preguntarse qué es algo, y

eminentemente al preguntarse qué es lo Real, qué es el Ente, se exige por anticipado que posea los atributos del *lógos* o concepto, se reclama de ello que posea la perfección peculiar a la idea que es -o pretende ser- la exactitud. Es, pues, a la vez Realidad e Ideal de una realidad, y es aquello porque es esto.

Cuando un siglo después aparezca en Platón, como lo que propiamente es, la Idea, y ostente esta como una de sus potencias el don de la ejemplaridad, de ser modelo para las cosas del mundo sensible que propiamente no son, no hace con ello sino verter fuera de sí su condición constitutiva.

La Idea, en efecto, *es* porque es como hay que ser para ser ejemplarmente -ὄντως ὄν –. La noción de ser lleva siempre en el griego una connotación de ideal, de suerte que para él conocer es, sin que lo advierta, un pensar que idealiza, que inventa perfecciones.

Aquí me he atenido a la idealización de lo Real que proyecta sobre este la perfección lógica; pero en el griego tiene además otra dimensión ética y estética.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 209-211]

•

«Parménides y Heráclito debieron nacer en torno al año 520 antes de Cristo. Empiezan, pues, a pensar hacia el año 500. Las obras de ambos fueron simultáneas y pertenecen a los años en torno a 475.

¿En qué suelo mental se encontraron? ¿A qué tendencias intelectuales, a qué modos generales de hacer funcionar el pensamiento sintieron adscritas sus jóvenes cabezas? ¿En qué otras tendencias contemporáneas suyas vieron el perfil del adversario?

En la obra de Parménides no aparece ningún nombre propio que nos oriente. No «cita» ni al amigo ni al enemigo. Y ello no por azar. Parménides vuelca sus ideas en el molde de un poema solemne que pertenece al género literario más característico de la época: el poema teológico-cosmogónico de los místicos órficos.

Me parece sumamente improbable que el poema llevase un título y menos aún que este título fuese «De la Naturaleza» como dice, yo creo, convencionalmente Sexto Empírico. Es mucho más verosímil, que de haber llevado un nombre, fuese este el de *Alétheia*.

Es el género, a fuer de místico, patético de tono e impone un decir distante y mítico. Aunque está compuesto en primera persona, esta persona es abstracta: un mancebo –χοῦροϛ– a quien no se sabe por qué, protegen unas diosas jóvenes, vagas divinidades femeninas que acaso son las Musas o acaso las Horas puesto que se las llama «Hijas del Sol».

Esta indecisión de líneas, esta tenuidad y espectralidad de la escenografía mitológica que Parménides despliega, declara, sin más y sin que quepa duda, que Parménides adopta oblicuamente, fríamente, reflexivamente un «género arcaizante» y desde él se pronuncia.

O dicho de otro modo: que Parménides usa el poema mitológico-místico sin creer ya en él, como mero instrumento de expresión, en suma, como vocabulario. Las creencias difuntas perduran mucho tiempo convertidas en meras palabras. La mitología es de una tenacidad terrible una vez muerta.

Mientras una creencia que no es la nuestra sigue viva en otros, la tomamos en serio y combatimos con ella, por lo menos, cuidamos que nuestro decir no se confunda con el de los que la creen. Mas cuando nos parece que una creencia está ya momificada, que es puro pasado, se nos convierte en simple e innocua «manera de decir». Así hablamos tranquilamente del Oriente, esto es, de una región donde las cosas nacen, por lo mismo que nadie cree ya en que exista un lugar del espacio cósmico especializado en nacimientos.

Parménides nos habla, no solo de esas doncellas divinas, sino de una formidable Diosa que le va a enseñar la Verdad y de un carro con los «caballos más diestros», sin duda alígeros, que guiados por las susodichas damiselas, le conducen como a un Amadis de Gaula, por el «camino polifemo» –por la «ruta famosa» que permite recorrer todo el universo a «la criatura que sabe» y le deja en las puertas del cielo.

Todo esto es guardarropía solemne que Parménides extrae de las viejas arcas y le sirve de disfraz, precisamente porque es para él disfraz. Y lo único a que estamos obligados es a explicarnos por qué, para decir lo suyo este hombre, necesita un disfraz, esto es, cree oportuno fingir un decir religioso, mitológico y hacer que sus ideas nos lleguen retumbando como truenos desde lo alto, emitidas patéticamente, en tono de revelación, de apocalipsis, por los labios de una diosa.

Parménides siente lo que le ha pasado a él en su descubrimiento como un hecho, en algún sentido, trascendente y esto lo lleva naturalísimamente a emplear un vocabulario y una imaginería religiosos para expresar juntos su idea y su emoción. Y ello precisamente porque no temía que sus lectores tomaran sus expresiones místicas en sentido directo.

De suerte que el estilo de Parménides no solo nos declara que él no creía en los dioses, sino que tampoco en los grupos sociales a que se dirigía se hallaba vivaz la fe religiosa.» [Ortega y Gasset, José: "La actitud de Parménides y Heráclito", en *Origen y epílogo de la filosofía* (1953), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, p. 399-402]

LAS INTERPRETACIONES CLÁSICAS DE PARMÉNIDES

El rigor y la firmeza lógica de argumentación es una de las grandes características del poema de Parménides y es lo que ha seducido a muchos intérpretes a ver en la doctrina de Parménides una "ontología", una "lógica" e incluso una "proto-ciencia".

En un viaje celeste, Parménides llega a una visión que contrasta extrañamente en su aparente "escasez" –según los intérpretes de la historia de la filosofía, especialmente de la lógica– con el gran arsenal que allí se ofrece. Se presenta

envuelta en una aparatosa escenificación mítico-épica como: Subida al cielo, corceles solares, una serie de diosas y el alto estilo de la épica.

Parménides había establecido por boca de la diosa de la verdad, que le hace la revelación: que "el ser es" y "no es el no-ser", y que la "opinión" contraria, la otra "vía" como método erróneo (pero ahora no sólo del pensar, sino de la vida, del vivir), que diría que no existe tal ser y que en cambio existe el no-ser, debe ser rechazada de plano.

Nos interesa la tendencia de las interpretaciones. Esta tendencia fluctúa entre las dos actitudes: La una ve en Parménides al místico próximo a sus orígenes (un hombre todavía cercano a la "experiencia religiosa"); la otra, al filósofo moderno.

Karl Reinhardt (1886-1958)

Algunos autores han sostenido que Parménides era discípulo de Jenófanes, y que el Dios Uno de Jenófanes es un anticipo del Ser Uno puramente ontológico de Parménides y que la Ser inmóvil de Parménides está concebido contra el incesante devenir de Heráclito.

"Se pensó que el Dios Uno de Jenófanes era una primera versión del Ser Uno de Parménides" (Werner Jäger), como si la intuición religiosa del Todo Uno hubiese precedido a la concepción lógica de lo *ón*.

Karl Reinhardt, en su *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (1916) sostuvo la tesis de un Parménides anterior a Heráclito, de suerte que, de este modo, la filosofía de Heráclito tendría como presupuesto la de Parménides. Hoy se admite generalmente que es Parménides quien se refiere a Heráclito probablemente, en el Proemio de su Poema, cuando habla de «esos sordos y ciegos... para quienes el camino de todas las cosas es *palintropos*; regresivo.

Heráclito habría alcanzado su madurez hacia el 500. Parménides habría nacido hacia el 515. En cambio, Jenófanes, que vivió entre 570 y 475, fue conocido por Heráclito, quien lo menciona críticamente como representante de la polimatia. Recientemente se ha sostenido la tesis de un Jenófanes influido por Parménides.

Karl Reinhardt defiende la completa originalidad de Parménides, y muestra que fue Parménides y no Jenófanes quien creó la teoría eleática de la unidad".

Reinhardt ha retratado a Parménides, al que veía con los ojos de un hombre de la Ilustración, como un científico librepensador: que "no conoce otro deseo que el conocimiento, no siente otra atadura que su lógica, a quien Dios y el sentimiento dejan indiferente".

Se sitúa así en la "corriente principal" de la filosofía griega, "desprovista de toda consideración religiosa y moral, independiente de todo argumento del sentimiento".

Pero la interpretación de Reinhardt está a su vez influenciada por una experiencia de la historia que comparte con todos aquellos cuya interpretación rechaza como contraconstrucción de la suya.

Werner Jäger (1888-1961)

Jaeger revivió, durante la República de Weimar, el clasicismo de Winckelmann y Humboldt, en contra del intento crítico-filológico de Boeck y Wilamowitz. Quiso «liberar a la filología clásica de las prisiones de la historia para que volviese a andar por su propio pie».

Jaeger intentó revivir el interés por el humanismo clásico en la vida intelectual de Alemania, intento que llegó a ser conocido como «tercer humanismo» (tras el «primer humanismo» del Renacimiento, y el «segundo», desde la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, surgido en Alemania de mano de la moderna filología clásica).

En su obra *La teología de los primeros filósofos griegos* (*Die Theologie der frühen griechischen Denker*, 1953), Jäger considera que la clasificación geográfica entre la escuela jónica e itálica, si bien no es injustificada, no obstante, es superficial. El hecho que Jenófanes, Pitágoras y Parménides desarrollaron su actividad en la región itálica no dice mucho sobre sus antecedentes intelectuales que según Jaeger se determinan mucho más por el fondo ancestral de sus personalidades.

Los tres tienen estrecho contacto con la filosofía jónica de la naturaleza y aportan en el desarrollo en diferentes orientaciones de las ideas fundamentales de esta.

"Hasta el siglo IV, cuando habían muerto los dioses de la pólis y ésta misma iba perdiendo su identidad dentro del imperio universal de Alejandro, no llegó a su plenitud la teología universalista, ni surgió del fondo de la filosofía para servir de cojín al inminente colapso de toda autoridad instituida" (Werner Jäger).

La verdadera fuente de la teología de Jenófanes es "algo que mana de un directo sentimiento de veneración y reverencia ante la sublimidad de lo divino". El criterio decisivo que determina su crítica del antropomorfismo es que todas las fragilidades humanas son inconciliables con la naturaleza esencial de Dios.

A partir de la importante obra de Karl Reinhardt sobre Parménides, Jaeger compara el pensamiento de Jenófanes con el de Parménides, poniendo de manifiesto las conexiones y la diferencia. La relación de analogía con Parménides "no alcanza a explicar la enorme influencia de Jenófanes sobre el desarrollo posterior de la religión".

No es correcto interpretar a este pensador como el que tradujo la filosofía de Parménides a términos teológicos: "El Jenófanes eléata y teológico es todo él una quimera. Es el producto de una pura construcción".

Jenófanes "fue un hombre ilustrado con un sentido muy despierto para las causas naturales de todos los fenómenos. Pero, sobre todo, le impresionó profundamente la forma en que la filosofía venía a perturbar la vieja religión, y esto fue lo que le hizo insistir en un nuevo y más puro concepto de la naturaleza divina. Su peculiar religiosidad es por sí sola bastante para asegurarle un lugar en la historia de las ideas".

La crítica especializada está de acuerdo en aceptar que el proemio es, de intento, una alegoría; vale decir que, para Parménides, el sentido superficial, el relato del viaje, es un medio para expresar un significado profundo, que es el esencial.

Está compuesto a partir de una rica simbología, que se nutre principalmente de la tradición épica (tanto Homero como Hesíodo), pero también de la simbología órfica y de relatos y leyendas de los que se nutre la lírica.

Narra una experiencia de índole místico-religiosa, pero en el carácter de esta experiencia los especialistas no concuerdan. Diels sugirió que el viaje narrado en el proemio guarda cierto parecido con el de los chamanes, hombres con el poder de viajar con su alma mientras su cuerpo permanece en cierto éxtasis, y Guthrie lo vincula con una línea de chamanes atestiguada en Grecia, entre los que se contarían figuras semilegendarias como Etálides (Ferécides, fragmento 8 DK), Aristeas (Heródoto, Historia IV, 13ss), Hermótimo (Plinio, H. N. VII 174) y Epiménides (frag. 1 DK).

Este último se topó con las diosas Verdad y Justicia mientras dormía su cuerpo, lo cual se acerca mucho al relato del proemio. Sin embargo, Guthrie tiene ciertas reservas sobre la aplicación del término «chamanismo» referido a las prácticas religiosas griegas. En cambio, Schofield declara abiertamente sus dudas respecto a la existencia de este tipo de experiencias religiosas en Grecia. Jäger entiende que el prototipo de esta experiencia hay que buscarlo en los misterios y ceremonias de iniciación griegos.

Sea cual fuere el origen de la simbología y la naturaleza de la experiencia religiosa narrada, Parménides utiliza todos estos elementos como recurso para expresar algo completamente nuevo en el mundo griego: la experiencia de un tránsito de la Noche hacia la Luz significa el tránsito de la ignorancia hacia el conocimiento. Así lo sostienen varios intérpretes.

Sin embargo, Schofield indica que esta interpretación, que tuvo origen en Sexto Empírico, es incorrecta, porque el sabio comienza su viaje en una llamarada de luz, como es propio de quien «conoce». Es seguro que la intención del autor es dar a su obra el carácter de una revelación divina, puesto que el contenido es puesto en boca de la diosa, análoga a la musa épica.

Y es una revelación no disponible para el común de los hombres. Representa el abandono del mundo de la experiencia cotidiana, en donde la noche y el día alternan, mundo substituido por una vía de conocimiento trascendente. En cambio, Jäger entendió esta vía como una vía de salvación de la que Parménides habría escuchado hablar en las religiones de los misterios, vía recta que conduce al conocimiento.

Jäger distingue el sentido de este «camino» (ὁδός, hodós) del posterior vocablo μέθοδος (méthodos), que también es un camino que conduce a una meta, pero esta es una vía «puramente metódica», por lo tanto vacía, en comparación con la de Parménides.

Consecuente con esto, ofrece una nueva enmienda del texto corrompido del verso 3: allí diría que el camino conduce al «hombre que sabe» no «a través de las ciudades» (ἄστη, ástē), sino «incólume» (ἀσινῆ, asinê), como es propio de un camino de salvación.

El acceso a la verdad no es, sin embargo, mérito del «hombre que sabe», puesto que es arrastrado por fuerzas superiores, las yeguas y las Helíades, su paso por

la formidable barrera descrita en el poema es permitido por Dice y su periplo ha tenido desde el principio el favor de Temis. El tránsito es conforme a derecho.

"El paso del mito al *lógos*"

Pero ambas interpretaciones sitúan a Parménides en una historia progresiva del espíritu, cuyos comienzos buscan, fieles a una vieja tradición alemana, en los "descubridores" del espíritu, los griegos, sólo que una subraya más la evolución, la otra más los saltos revolucionarios en la imagen del progreso.

Según una vieja tradición alemana, los comienzos de la historia del espíritu hay que buscarlos en los "descubridores" del espíritu, los griegos. Esta tradición, que comienza con Winckelmann, separa desde entonces la línea alemana de la Ilustración de la europea no alemana y de la americana, que se mantienen bajo la influencia de la antigüedad romana y del Antiguo Testamento.

Estas dos tendencias interpretativas de Parménides ven el movimiento "del mito al logos", que por un lado significa el crecimiento natural de la razón, por el otro su afirmación dominadora. Ambas tendencias plantean la cuestión de quién tenía que seguir a quién en este desarrollo del espíritu: el lógico al metafísico (Heráclito) y éste al teólogo (Jenófanes), o un divulgador como Jenófanes al pensador estricto y científicamente puro (Parménides).

Reinhardt, cuando escribió su famoso libro, aún no conocía el camino de decepción que conduciría de la fenomenología de Husserl y su disección a la teoría del ser de Heidegger.

Martin Heidegger (1889-1976)

Según Heidegger «Parménides ha sido el primero en meditar propiamente sobre el ser del ente». El ser del ente, es decir, la "diferencia ontológica".

Pero Heidegger, que veía la cuestión básica de su doctrina del ser preformada en el poema didáctico de Parménides, ya no la vincula a un "avance" progresivo en la historia del pensamiento.

Heidegger se remite a Reinhardt, donde explica la conexión entre ser y apariencia, a Sófocles y a Parménides en la conexión de ambas partes de su poema didáctico. Pero para Heidegger, el arcaico filósofo Parménides se sitúa en una historia completamente distinta.

Él tiene un mensaje: "el mensaje que se llama en el pensamiento occidental". Pero ya en Parménides el mandato está "oculto". Lo que sigue al "comienzo" no es "desarrollo, sino aplanamiento".

Para Heidegger, el Poema de Parménides es el lugar hermenéutico donde acontece el olvido del ser, el olvido de Occidente en torno al ser mismo y su verdad.

Si bien el olvido del ser no es asumido por Heidegger como una mera carencia o falta cognitiva del agente de la interpretación (integrado en la cadena de interpretaciones), sino como un origen o inicio que a modo de bisagra permite una autocrítica radical a la condición moderna de nuestra época.

«La dificultad de captar el pensamiento de Parménides llevó a los intérpretes ya en la Antigüedad a encarar su filosofía según esquemas de pensamiento posteriores.

Fue el caso de Aristóteles, cuya interpretación fue heredada por su discípulo Teofrasto y por sus comentadores, especialmente Simplicio.

Simplicio, neoplatónico y aristotélico a la vez, propuso una interpretación, fuertemente dualista (dominada por la dicotomía sensible/inteligible), que no se encuentra en las citas recuperadas.

Los mal llamados "fragmentos" son en realidad citas encontradas en el interior de obras posteriores. Desde fines del siglo XVI comenzaron los intentos por extraer de estas obras las citas de los textos perdidos, con el objeto de reconstruir las obras de los filósofos anteriores a Sócrates. Esta "recuperación" finalizó en 1903 con la publicación del trabajo clásico de H. Diels *Die Fragmente der Vorsokratiker*.

La filosofía de Parménides fue difícil de comprender ya en su tiempo. Sus pseudo-herederos, Zenón de Elea y Meliso, no parecen haber captado la originalidad del Poema. Platón mismo, que confiesa su admiración por Parménides, en un su *Teeteto* escribió que "temo que no comprendamos lo que [Parménides] dice y, mucho más, que se nos oculte qué estaba pensando cuando lo dijo" (184a). Y Aristóteles presenta un Parménides cuya semejanza con el Parménides que surge de los pasajes recuperados del Poema es pura coincidencia.

Ya en la Antigüedad se intentó interpretar el esquema dicotómico del Poema (que está sin duda presente en los textos que poseemos) en función de los consabidos esquemas platónicos dualistas que se impusieron durante toda la Antigüedad. Simplicio cayó en esta tentación, pero lo hizo en tanto fiel comentador de Aristóteles, ya que, en realidad, todo comenzó con Aristóteles, que suele verter en sus propias categorías el pensamiento de sus antecesores.

En el caso de Parménides, nada asegura que este haya podido afirmar, como dice Aristóteles, que ἐν, τὰ όντα πάντα (Física 185b24), lo cual, según Cherniss, haría del εόν parmenídeo "un concepto que unifica el mundo físico".

Simplicio encuentra en Parménides dos "objetos" de estudio, el Ser-Uno, captado por el λόγος (τὸ νοητόν – objeto pensante), y los fenómenos sensibles (τὰ αίσθητὰ) captados por los sentidos.

Es interpretación de Simplicio tuvo un efecto secundario inesperado en el caso de Parménides: la división del Poema en dos "partes", la Alétheia y la Dóxa.

En realidad, lo único que se sabe en forma concreta es que el Poema comenzaba con una suerte de introducción.

Pero luego de esta introducción, a la que se llama Proemio, se admite hoy en forma unánime que el Poema constaba de una primera parte conocida como Alétheia, y de una segunda parte, llamada la Dóxa.

Esta división del Poema en tres partes tiene fecha de nacimiento: 1795, año en el que G. G. Fülleborn publicó el primer libro consagrado exclusivamente a Parménides y en él propuso dicha tripartición, que se inspira en Simplicio.

Esta tripartición fue modificada sólo en pequeños detalles por C.A.Brandis y por S.Karsten, y; finalmente, fue sacralizada por H.Diels. Este esquema se impuso como una evidencia irrefutable. Quien consagró definitivamente esta estructura del Poema fue K. Reinhardt.

Esta manera de agrupar los diecinueve fragmentos de Parménides supone una interpretación de la filosofía del autor, interpretación que no dudamos en calificar de anacrónica y de perniciosa. Nunca sabremos en qué orden se encontraban los fragmentos en el texto original, pero no cabe duda de que, como Parménides no es responsable de esta estructura actual, toda referencia a una "primera parte" del Poema o a una "segunda parte" compromete sólo al intérprete, no a Parménides.

Simplicio es el responsable de la división actual del Poema de Parménides en una sección que se ocupa de "lo inteligible", ámbito que concierne a "la verdad", y otra sección consagrada a "lo sensible", sobre el cual sólo hay "opiniones" (*dóxai*).

Nuestra modernidad ha efectuado sólo algunos liftings para rejuvenecer esta dicotomía: como el objeto inteligible por excelencia es "el Ser", suele llamarse a la primera parte "Vía de la Verdad, o del Ser", y como lo sensible se asimila a los fenómenos, la segunda parte sería la "Vía de las Apariencias".

La facilidad que consiste en pretender interpretar una filosofía muy difícil de comprender, como es la de Parménides, según los esquemas familiares aristotélico-platónicos lleva a Simplicio a cometer dos errores garrafales que los estudios sobre Parménides heredan desde entonces.

Según Simplicio, el discurso y el pensamiento sobre la verdad, que concluye en el verso 8.50, forma parte de "lo inteligible". La asimilación de la dóxa a lo sensible es recurrente en Simplicio: La asimilación de lo inteligible al discurso sobre el ser y la verdad, y de lo sensible a la dóxa.

Simplicio ver en la filosofía de Parménides una combinación de un criterio inteligible y de un criterio sensible. Simplicio aplica a Parménides un esquema aristotélico-platónico que nada tiene que ver con la filosofía de Parménides, pues Parménides es anterior a Platón y a Aristóteles. Simplicio, fiel a sus maestros, Aristóteles y Platón, cuyas filosofías intenta hacer coincidir, no puede escapar a su influencia.

El término (y la noción) de dóxa (que se encuentra tanto en Parménides como en Platón) fue el que invitó a Simplicio a aplicar a Parménides un esquema interpretativo de origen platónico, y a pretender encontrar en Parménides el dualismo básico que caracteriza a la filosofía platónica.

Parménides se propone describir dos tipos de conocimiento posibles, y no dos tipos de realidades a conocer. El "objeto" que Parménides quiere explicar es πάντα τὰ ὄντα, la «realidad» (el entrecomillado obedece a que el término no existe en griego).

Para Parménides hay dos maneras (ὁδοί) de hacerlo: o bien, o mal. El discurso que capta las cosas tal como son es convincente, pues acompaña a la verdad (fr. 2.4); el conjunto de palabras (κόσμον ἐπέων, 8.52) que pretende explicar las cosas mediante la postulación de principios contradictorios no posee verdadera convicción (en él no hay πίστις ἀληθές, 1.30), está completamente vacío de contenido (es παναπευθέα, 2.6) y es engañador (ἀπατηλόν, 8.52).

El núcleo de la verdad (1.29) del primer discurso es el descubrimiento de la presencia necesaria del hecho de ser en todo lo que es (en efecto, los entes son entes porque poseen ser), manifestada en un primer momento por el desnudo "ἔστι".

La manera errónea de explicar el mismo estado de cosas ignora el carácter necesario y absoluto del hecho de ser y se limita a colocar nombres sobre las cosas (nombres que se cree que son verdaderos, 8.39), derivados de opuestos que en realidad se anulan mutuamente (pues, aparte de ellos nada hay, 9.4). En este caso, la verdad está ausente; sólo hay opiniones, puntos de vista.

Ambos criterios o métodos son incompatibles, pero como la intención de Parménides es eminentemente didáctica (de ahí la utilización de la métrica épica homérica y de una serie de imágenes alegóricas hesiódicas fácilmente reconocibles por un griego de entonces), quien pretenda dedicarse a la filosofía debe estar al tanto también de teorías erróneas, máxime si éstas sugieren un orden cósmico verosímil (διάκοσμον ἐοικότα, 8.60), es decir, similar al verdadero (pero no verdadero). Exponer el error del discurso erróneo forma parte del discurso verdadero.

Simplicio asimila "lo inteligible" al Ser-Uno. Esta noción, inventada por Meliso, no existe en Parménides. En su explicación del núcleo de la verdad, nada impide a Parménides pasar del singular ἐόν (y, muy pocas veces, τὸ ἐόν) al plural ἐόντα.

El primer verso del fragmento 7 niega la posibilidad de que haya "cosas (="entes") que no existan" (ou [...] εἶναι μὴ εόντα), de lo cual se infiere que hay cosas (όντα) que existen, y en el fr. 4, en relación con el νοῦς (o sea, en un contexto para el cual es válida la asimilación de "ser" y "pensar" proclamada en el fr. 3) Parménides utiliza dos compuestos de εἶναι: ἀπεόντα y παρεόντα: "Observa cómo las cosas ausentes están firmemente presentes para el pensamiento", y esto es así porque "no se puede obligar a lo que es a no estar conectado con lo que es" (4.2): ahí donde hay ἐόντα, hay ἔστι, que es el núcleo de ἐόν.

Creer que el plural alude a «la multiplicidad sensible» es caer en la dicotomía ontológica anacrónica que pretende explicar el Poema como si se tratara de una premonición de la línea dividida de Platón.

Más adelante, fundamentalmente en Platón, *dóxa* tendrá también valor ontológico, y pasará a significar, también, «apariencia», pero en tiempos de Parménides, y especialmente antes, la traducción de *dóxa* por «opinión» se impone. Dóxa no es «lo que aparece», sino «lo que parece» a alguien, noción emparentada a δοκέω. Y otro tanto ocurre con el participio plural τὰ δοκοῦντα, sinónimo de *dóxai* en Parménides. Las apariencias no tienen cabida en el Poema.

La descripción aristotélica de las dóxai es impecable, pero ni Aristóteles ni Simplicio ven que Parménides las atribuye a "otros", a los mortales.

Son "ellos" quienes propusieron dos principios opuestos, y, dice Parménides, "en eso se equivocaron" (8.54), probablemente porque hay un solo principio. Atribuir las δόξαι βροτῶν a Parménides es un gravísimo error.

Ellas pertenecen a "los mortales", y Parménides llama "mortales" a una masa sin criterio (ἄκριτα, y que, por ello, discierne [κρινεῖν] erróneamente dos principios), estupefacta, víctima de lo que se dice, con ojos que no ven, oídos que no escuchan y con el pensamiento errabundo (6.5-7, 7.4-5).

Como estos fabricantes (fr. 6.5) de dóxai son δίκρανοι, sostienen a la vez que hay ser y que hay no-ser. Esta afirmación de la simultaneidad de contrarios encuentra un eco en la interpretación de Aristóteles según la cual Parménides "colocó dos causas y dos principios, el calor y el frío, a los que llamó fuego y tierra, y asignó el ser al fuego y el no-ser al otro" (Met. A.5.986b34-987a2), con la salvedad de que Parménides las colocó en las palabras engañosas de "otros".

La Diosa, portavoz de Parménides, asocia las *dóxai* a un autor que no es ella misma; ella sólo las expone, para que el futuro filósofo esté al tanto de las mismas y sepa evitarlas (8.61).

En 1.30 dice que "en las opiniones de los mortales no hay verdadera convicción", en 8.51 anuncia que va a exponer "las opiniones de los mortales", y en el fr. 19 dice que las cosas se produjeron de este modo según la *doxa* y que, respecto de ellas los hombres La Diosa no usurpa un copyright que no le pertenece: siempre aclara quiénes son los autores de la teoría engañosa que ella utiliza como paradigma de cómo no deben explicarse las cosas.

Pero ocurre que, en las versiones actuales del Poema, todo cuanto está ubicado entre el verso 52 del fragmento 8 y el fr. 19 es considerado como un bloque monolítico, llamado "la Doxa".

En realidad, en este conjunto de cuarenta y nueve versos casi la mitad presenta teorías que no son ni engañosas ni falsas, o sea, que no corresponden a la significación que las dóxai tienen para Parménides, que son obra exclusiva de los mortales que nada saben.

Para un Presocrático estudiar τὰ φυσικά [‘las cosas físicas o naturales’] no tiene el sentido que tendrá en Aristóteles. Τὰ φυσικά es sinónimo de τὰ ὄντα [‘las cosas que son’], que son particularizaciones (y no «apariencias») de la φύσις [‘naturaleza’], o sea, de aquello a lo cual Parménides aludirá por primera vez con un singular genérico, ἐόν.

Curiosamente, Simplicio no parece advertir que quien afirmó de manera clara y distinta que Parménides no se ocupó de las apariencias fue el mismo Platón.

Es verdad que Platón, pensador post-sofístico, cuya filosofía se apoya –aunque con matices– en un dualismo entre lo inteligible y lo sensible, o sea, entre el ser y las apariencias, no puede dejar de aplicar este esquema cuando estudia a los filósofos del pasado.

Estas nociones suponen que el no-ser existe, y Parménides dijo claramente que "nunca dominará esto: que haya (εἶναι) entes que no sean (μὴ εόντα)" (7.1), que "la nada no existe" (6.2), y que "no conocerás ni mencionarás lo que no es" (2.7-8).

Si Parménides hubiera admitido la existencia de las "apariencias", Platón no habría tenido necesidad de escribir El sofista para refutarlo, ya que para justificar su crítica de la sofística se imponía demostrar que hay apariencias.

Pero ocurre que Platón comprendió mejor al gran Eléata que su discípulo Aristóteles y que su gran citador neoplatónico, Simplicio. [Cordero, Néstor Luis: "La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio", en *Argos* vol. 38 no.1, Buenos Aires julio 2015]

PROBLEMAS DE TRADUCCIÓN DEL POEMA DE PARMÉNIDES

Fragmento B 2: Dos caminos

Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος [Ἀληθείηι γὰρ ὀπηδεῖ],
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν [οὐ γὰρ ἀνυστόν]
οὔτε φράσαις.

Pues bien, yo (te) diré –tú preserva el relato después de escucharlo– cuáles son las únicas vías de investigación que son pensables:

Una, que es y que no es posible que no sea. Es la senda de la persuasión, pues acompaña a la verdad.

La otra, que no es y que es necesario que no sea. Esta, te lo señalo, es un sendero que nada informa, pues no podrías conocer lo que, por cierto, no es (porque no es factible).

Fragmento B 7: Ser

Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

> Pues jamás se impondrá esto: que cosas no son sean. Tú, empero, de esta vía de investigación aparta el pensamiento y que el hábito inveterado no te fuerce a dirigir por esta vía el ojo sin meta, el oído zumbante y la lengua; juzga en cambio con la razón la combativa refutación enunciada por mí.

Todos los filólogos que se han dedicado al estudio de los fragmentos relativos a las vías de indagación (B 2 – B 7 DK) han tenido que tomar posición sobre una serie de dificultades que presentan los textos consignados.

Ha dado que hablar la ausencia de sujeto expreso en los versos 3 y 5 del fragmento 2, justamente aquellas líneas en donde la diosa presenta los caminos opuestos. La oposición de ambos caminos se expresa posteriormente, de manera reducida, como ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν (éstin e oúk éstin, «es o no es») en el fr. 8 (v. 16).

Pero este verbo (ἔστιν, tercera persona del singular del tiempo presente del verbo εἶναι, «ser») puede tener un valor predicativo («es [algo]») o existencial («existe» o «hay»), y esta misma ambivalencia dificulta no solo su traducción, sino la determinación de su sujeto.

Un conjunto de especialistas, siguiendo quizás lo que les pareció el sentido natural del texto, pensaron que el sujeto es «lo que es». Así, por ejemplo, pensaron Diels y Cornford. Parménides estaría así postulando una tautología: «lo que es, es».

A Jaeger le parece que el verdadero objeto de la investigación de Parménides, desde el primer verso, es «lo que es», que es lo mismo que el «ente», (ὄν, ón, participio de εἶναι, en el jónico de Parménides: ἐόν, eón). Es una expresión de su propio cuño, pero que vino preparada por el plural que usó la filosofía jonia, τὰ ὄντα (tà ónta), «las cosas» o lo múltiple que nos es dado.

Frente al avance que estos realizaron, de no partir de las ficciones antiguas para descubrir la constitución del cosmos, sino de lo dado en la experiencia, Parménides da un paso más, y toma en serio las pretensiones de estas «cosas» de ser lo verdadero, y ve que esto no puede ser múltiple ni estar sujeto a la corrupción.

Burnet, por su parte, interpretó lo expresado como la postulación del universo como un *plenum*, algo lleno, lo que nosotros llamamos «cuerpo»: lo incorpóreo no era aún conocido. A Raven esto le parece una conclusión prematura: aquí no hay un sujeto definido, y afirma que, si no se conocía lo incorpóreo, de ello no se sigue que Parménides esté describiendo un cuerpo.

Schofield prefiere mantener la indeterminación inicial del sujeto sostenida por Raven, pero analizando los usos del «es» observa que luego el sujeto es el participio ἐὸν, «ente», o «lo real».

Verdenius postuló como sujeto de esta construcción, primero, «la totalidad de las cosas», pero luego revisó su posición y sostuvo que el sujeto era «la verdadera naturaleza de las cosas».

Guthrie rechaza tanto la posición de Burnet como la de Verdenius por prematuras. Siguiendo a Owen, ve que la indeterminación del sujeto sostenida por Raven es también deficiente, porque Parménides llega a demostrar muchas características del sujeto del ἔστι, y este sujeto no se expresa en este fragmento, sino en B 6, v. 1. Una elección prudente oscila entre «lo que es» y «aquello sobre lo que se puede hablar y pensar» (fr. 3), que Parménides considera idénticos.

Owen dice que ἐόν sería una descripción correcta del sujeto, pero vacila en aceptarlo como sujeto porque convierte a la expresión de Parménides en una tautología.

Guthrie, sin embargo, piensa que esto no es decisivo, y que algo que a nosotros nos parece una trivialidad es una afirmación necesaria desde el punto de vista histórico: en medio de teorías sobre el cambio o transformación de sustancias en la conformación del cosmos, tal como las que había sostenido la filosofía milesia, él reivindica las implicaciones últimas de aceptar que «lo que es» es.

La posición de Eggers Lan en el comentario a este pasaje es de que Parménides está haciendo uso de una sentencia modal (introducida por las partículas ὀπῶς, hópōs y ὥς, hōs), que no lleva sujeto, y menciona un paralelo en Ésquilo, Agamenón, cuya traducción puede ser «[las cosas] son como son». Ya que se puede equiparar el οὐκ ἔστι (ouk ésti, «no es», v. 5) con el μὴ ἐόν (mē eón «lo que no es», v. 7), podemos decir que lo correspondiente al ἔστι del v. 3 es el ἐόν, «lo que es». Por eso, y sin considerarlo sujeto, en este fragmento se está hablando del ἐὸν. Esta palabra no aparece en este fragmento, pero sí en el fr. 4, el 6 y el 8.

A menudo se habla del «Ser» de Parménides, pero este traductor prefiere traducir ἐὸν como «lo que es», puesto que no es un infinitivo sino un participio presente. Respecto del valor del «es», Raven dice que el rechazo de Parménides a la vía del «no es» se debe a su propia confusión entre el valor predicativo y el existencial del verbo.

Si es correcto decir que una manzana es roja, es igual de correcto decir que no es verde, pero Parménides objeta (erróneamente) que no se puede concebir lo que no existe. Schofield señala, contra Raven, que es también imposible conocer lo que no tiene predicados.

Luego de examinar los usos de la forma verbal en el poema, concluye que no se le puede atribuir a Parménides una confusión entre el valor predicativo y el existencial: más bien, en el texto, se conservan ambos valores sin mezclarse.

Fragmento B 3

> (...) τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.
>
> tò gàr autò noeîn estín te kaî eînai.
>
> Pues lo mismo es (para) pensar y (para) ser.

Este fragmento presenta una particularidad gramatical por la que ha sido interpretado, por mucho tiempo, de manera errada. Es solo una parte de verso dactílico. Siguiendo el orden de los vocablos y el sentido literal de cada palabra,

podría traducirse (y entenderse) así: «lo mismo es pensar y ser». Plotino, que cita el texto, cree encontrar en él un apoyo a su idea de la identificación de ser y pensar. Idea fundamental del neoplatonismo que él funda, y también del posterior idealismo.

Pero la opinión de los filólogos coincide en decir que esta interpretación es incorrecta. Esta coincidencia de opiniones no se extiende, sin embargo, a las posibles traducciones. El repaso de algunas de estas puede dar una idea de la dificultad presentada y su posible solución.

Guthrie explica, siguiendo a Zeller y Burnet, que aquí, desde el punto de vista morfológico sintáctico, los infinitivos νοεῖν (noeîn «pensar») y εἶναι (eînai, «ser») conservan su valor originario de dativo.

Una traducción literal que propone es: «lo mismo es para ser pensado y para ser», pero la traduce finalmente «Pues lo mismo es lo que puede pensarse y lo que puede ser», asumiendo que es una traducción un tanto inadecuada y que no hay una completa equivalencia de sentido.

Schofield traduce: «Pues lo mismo es ser pensado y ser».

Eggers Lan: «Pues [solo] lo mismo puede ser y pensarse», y vincula su sentido con el del fr. 8, 34–36, donde la diosa postula que no se puede hallar el pensar (νοεῖν) sin lo que es (ἐόν).

Para Jaeger, el valor semántico del νοεῖν no es idéntico al usado posteriormente por Platón, que lo contrapone a la percepción sensible. Más bien este es un «percatarse» de un objeto en lo que él es.

El νοεῖν no es realmente νοεῖν si no conoce lo real.108 Guthrie añade que la acción del verbo no puede sugerir la imagen de algo no existente.

En Homero tiene el sentido similar al de «ver» (Il XV, 422), más bien es el acto por el cual alguien recibe el significado pleno de una situación (Il III, 396), no mediante un proceso de razonamiento, sino una iluminación súbita.

Posteriormente se concibe el νοῦς (noûs) como una facultad que no puede ser objeto de error, como luego dirá Aristóteles en Analíticos posteriores, 100b5.

Fragmento B 8:

Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
ἐστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον·

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἕν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὔτ᾽ ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. Τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν

ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;
οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί.
Οὐδὲ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδῃσιν, ἀλλ' ἔχει·

Sólo un relato de una vía queda aún: que es. En ella hay muchísimos signos: que siendo ingénito es también imperecedero, total, único inconmovible y completo. No fue jamás ni será, pues ahora es todo junto, Uno, continuo. Pues, ¿Qué génesis le podrías buscar? ¿Cómo y de dónde ha crecido?

No te permitiré decir ni pensar: "de lo que no es", pues no es decible ni pensable que no es. ¿Qué necesidad lo habría impulsado a nacer, después más bien que antes, a partir de lo que no es nada?

De este modo, es necesario que sea del todo o que no sea. Por lo tanto, la Justicia no suelta sus grilletes y deja que algo nazca o desaparezca, sino que lo retiene.

Este fragmento entero está dedicado a la vía de la verdad. Formalmente, encontramos en él una suerte de programa donde anticipa los signos (σήματα), señales que se hallan a lo largo del camino que hay que recorrer, y que hay que aceptar como caracteres o predicados de aquello de que se habla, una vez que se ha aceptado como única guía la sentencia «que es» (ὡς ἔστιν) (vv. 1–2).

El programa mismo ocupa las líneas 2–4. El primer signo es que es «no engendrado e indestructible» (ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον), cuyos argumentos expone Parménides en los versos del 5 al 21.

El segundo signo es el de que es «íntegro, único» (οὔλον μουνογενές), cuyas razones se despliegan en los versos 22 al 25, para dejar lugar en los versos 26 al 33 al predicado de «inestremecible» (ἀτρεμές).

Hasta aquí el programa se corresponde exactamente con el desarrollo de los argumentos, sin embargo, en los versos 42-49 habla la diosa del predicado de la perfección (τετελεσμένον πάντοθεν), mientras que el programa (v. 2) termina, en la edición de Diels (que sigue el manuscrito de Simplicio), con un inexplicable «sin fin (en el tiempo)» (ἠδ᾽ ἀτέλεστον).

Este aserto contradice el verso 5, que indica que «lo que es» es ajeno tanto al pasado como al futuro. Owen ofrece como solución a esta dificultad la siguiente conjetura: la lectura es un error del copista, seducido por la reiteración de prefijos negativos en el poema (ἀγένητον… ἀνώλεθρον… ἀτρεμές) y por la influencia de un «cliché» homérico (Il IV, 26).

En realidad, debería decir ἠδὲ τελεῖον, «perfecto». Con esta enmienda se logra una completa correspondencia entre el programa y los argumentos.

Guthrie se decide, no obstante, por la lectura original (única atestiguada en los manuscritos) y rechaza la enmienda de Owen.

Pero solo a condición de entender este «infinito» en un sentido nuevo, diferente del uso homérico del término, que significa justamente «incompleto», «sin terminar» y que contradice las ideas presentadas en el poema sobre los atributos de perfección del ente.

Raven sigue la lectura de Diels pero Schofield sigue la conjetura de Owen. Eggers Lan también sigue, al menos en el sentido, a Owen: traduce el vocablo como «realizado plenamente».

EL *SER* Y EL *NO-SER* EN PARMÉNIDES

Interpretación del término griego τὸ ἐόν / τὸ ὄν (tó eón / to ón)

En Parménides aparece el concepto capital, el concepto que recorrería toda la filosofía griega y más allá, origen de todas las "ontologías": la idea de *ser* en su forma de participio presente del verbo εἶναι (*einai*), ὄν (*on*), que luego se llamará en latín *ens*, ser.

No hay acuerdo sobre la significación, ni sobre la traducción del término que emplea Parménides en su poema: τὸ ἐόν / τὸ ὄν. Unos lo traducen por 'el ser'; otros, por 'lo que es/está'; otros, por 'lo que está siendo'; y otros, por 'el ente', que la filosofía escolástica tradujo al latín por 'ens'. Pero estas traducciones, aunque correctas, no agotan el sentido semántico del griego τὸ ἐόν.

La diosa dice que los dos únicos caminos de investigación que se pueden concebir son: «El uno, que el ser es y que el no-ser no es. Es el camino de la certeza, ya que acompaña a la verdad. El otro, que el ser no es y que necesariamente el no-ser es.

Este camino es un estrecho sendero, en el que nada iluminará tus pasos. Ya que no puedes comprender lo que no es, pues no es posible, ni expresarlo por medio de palabras. Porque lo mismo es pensar y ser. Es necesario decir y pensar que lo que es, es, ya que el ser es y el no-ser no es; afirmaciones que te invito a considerar bien.»

De esto se deriva toda una serie de consecuencias:

a) El ser es único. Sólo hay un ser, pues caso que no fuera así, ¿qué los diferenciaría?

b) El ser es eterno: «No fue, ni será, porque es a la vez entero en el instante presente, uno, continuo. Pues, ¿qué origen puedes buscarle? ¿Cómo y de dónde habrá crecido? No te dejaré decir ni pensar que es del no-ser.

c) Igualmente ha de ser inmóvil e inmutable. Si el ser fuese móvil debería moverse en algo, pero este algo, ¿es o no es? Si es, el ser es en el ser y no puede ser móvil.

d) Se da una identidad entre el pensar y el ser. Sólo el ser puede ser pensado, ya que el no ser, en cuanto que no es, no puede ni tan sólo ser concebido.

Este ser único, eterno e inmutable correspondería a la vía de la verdad y sería un principio ontológico diferente a los entes (la "diferencia ontológica" de Heidegger). Los entes son los únicos que cambian.

Hay una ambigüedad evidente en el uso que Parménides hace del término *es* (ἔστι – ésti) en las expresiones «lo que es *es*, lo que no es no *es*», ya que *ésti* (ἔστι) puede tener tres acepciones:

a) una acepción copulativa, como en la frase «esto es una silla».

b) una acepción existencial, como en la frase «esto existe».

c) una acepción de verificación, en el sentido de «esto es verdad».

Para algunos el poema de Parménides es fruto de un equívoco derivado de la confusión entre estas acepciones. No es posible decir ni pensar lo que no es, así no habría distinción entre las cosas, todo formaría una única unidad homogénea e indivisible.

Aristóteles rebate este equívoco: en todo proceso de cambio hay algo que siempre permanece (el sustrato), una forma y una privación. El cambio siempre supone un sustrato que no cambia. Dicho sustrato, en última instancia, es la materia primera.

Platón criticó la dicotomía de Parménides entre ser y no ser y la sustituyó por una tricotomía: ser - no ser – devenir. El mundo sensible sería un eslabón intermedio entre el no ser y el ser. El ser pertenece a la esfera del conocimiento, la ignorancia a la del no ser, y la creencia a la región intermedia del devenir.

«La filosofía clásica se ha dirigido al problema del ser desde lo que he llamado inteligencia concipiente. Inteligir sería «entender»; y entender sería inteligir que algo «es». Fue la tesis inicial de Parménides y de Platón. Y ello imprimió su peculiar carácter a la filosofía europea. Pero la inteligencia concipiente está constitutivamente fundada en la inteligencia sentiente. De lo cual resultan diferencias esenciales.

a) Ante todo, una diferencia profunda en el modo mismo de afrontar el problema. Apoyados en Parménides, tanto Platón como Aristóteles fueron subsumiendo la intelección en el logos. Es lo que llamé *logificación de la intelección*.

b) Desde la inteligencia concipiente no se llegó a una idea precisa del ente mismo. Esto se ve ya en Aristóteles. Nos dice que «ente» (*ón*) tiene muchos sentidos. Pero, sin embargo, sería inútil preguntarle qué entiende en definitiva por ente. Respondería siempre con sus dieciocho sentidos, vinculados tan sólo por una vaga e imprecisa analogía, montada sobre la idea de Parménides según la cual ente (*ón*) es un *keímenon*, un *jectum*.

Pero por su logificación de la intelección, Aristóteles conceptuó este *jectum* como un *sub-jektum* (*hypo-keímenon*). Lo cual no aclaró mucho la cuestión. Aristóteles quedó prendido en esta red de conceptos.

En esta situación algunos medievales pensaron que no existe un concepto unitario y preciso de ente. Pero en general conceptuaron que realidad es existencia. Y entonces, o bien entendieron la existencia como *acto* del existente

(Santo Tomás), o bien entendieron la existencia como *modo* del existente (Duns Escoto). Pero en ambos casos el ente sería un existente o bien efectivamente existente, o bien aptitudinalmente existente.

La filosofía moderna modifica algo la concepción medieval: fue la *objetualización del ente*, del *esse reale*. En formas diversas es la idea básica de la filosofía moderna. Oriunda del *esse objectivum*, del ser objetivo de Enrique de Gante (s. XIV), se convirtió en idea central en Descartes para quien lo concebido, según nos dice literalmente, no es *formaliter reale*, pero sí es *realitas objectiva* (Medit. III y Primae et Secundae Responsiones).

Para Kant y Fichte ser es ser objeto, es estar puesto como objeto. Con lo cual realidad no es entidad, sino objetualidad. Pero esto es inadmisible, porque, aunque se admitiera esa imposible indentificación de ser y de objetualidad. Por tanto, la idea misma de ente está viciada de raíz en la inteligencia concipiente.

c) Finalmente, el ser de que se nos habla es el ser de la inteligencia concipiente: es el *ser entendido*. Ahora bien, primaria y radicalmente el ser no es algo entendido, sino que es *ser sentido*: es la oblicuidad de la aprehensión sentiente del ser.

La vieja tesis de Parménides canonizó la oposición entre inteligir y sentir, que ha gravitado a lo largo de toda nuestra filosofía. Sin embargo, esta oposición no existe. Inteligir es aprehender lo real, y esta aprehensión es sentiente.

El ser no es sino el momento oblicuo de lo aprehendido en impresión de realidad. El ser entendido, tomado y por sí mismo, es siempre y sólo la expresión humana del ser oblicuamente sentido en la impresión de realidad.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 224-228]

La "diferencia ontológica" (Heidegger)

La comprensión del ser es el único camino –nos dice Heidegger– para acceder realmente al ente en cuanto tal, al ente mismo (*Ein Verständnis des Seins ist ja schon mit inbegriffen in allem, was einer am Seienden erfaßt* [*SuZ*, § 1, p. 3]). Por ser una vía de acceso es *a a priori*. Desde luego, Heidegger no dirá sin más que el ser sea un concepto, pero sí que es un *a priori*.

«Ya no se trata del *concepto* del ente, sino de la *entidad* de cada cosa. Empleo la palabra "entidad" para huir deliberadamente de esa diferencia entre el ser y el ente, que viene canonizada desde Heidegger, lo cual no importaría si se tratase de la filosofía de Heidegger, pero una vez más se quiere volcar sobre una filosofía precedente una filosofía actual. [...]

Heidegger nos dice que hay una diferente entre el ser y el ente (*Sein und Seiendes*) y se aduce que eso es lo que queremos decir cuando sentamos que una cosa es el ser y otra distinta el ente.

Pero esto no se puede admitir; si esa distinción que Heidegger propugna hubiese existido –como él pretende– desde Parménides, la historia de la filosofía hubiese sido otra y no puede pretenderse que, desde Parménides hasta nuestros días, la

filosofía no haya hecho otra cosa que malentender esa distinción.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 89-91]

«No deja de resultar llamativo que Zubiri desdeñe la "diferencia ontológica". Sin embargo, Zubiri era conocedor de la diferencia entre ente y ser, pero sospecha que no tiene el carácter de ultimidad que pretendía otorgarle Heidegger, sino que el empuje ontológico que animaba la analítica existencial permitía vislumbrar un desbordamiento de toda ontología por algo que "está más allá del ser" (NHD 287).

Por eso, al rehacer la elaboración filosófica de Aristóteles, Zubiri no entiende la filosofía primera como otra ciencia (incluso la suprema), cuyo objeto es el ser (en tanto que distinto del ente), sino que se trata de una ciencia "que se busca" y que no se refiere al ser, sino a las cosas "en tanto que son".

El matiz alude a un ámbito en el cual el ser no es sustantivo, sino que el sustantivo es la cosa que es; ese "que es" es una alusión que quiere restituir al término griego τὸ ὅν (*tò ón*) su primitivo origen participial, algo que permite atisbar un desbordamiento del ser y que, por tanto, obliga a cuestionar que la pregunta por el ser sea insuperable para *toda* filosofía –como por entonces parecía defender Heidegger– y no solo para el *horizonte griego* de la filosofía.» [Pintor-Ramos, Antonio: "La concepción zubiriana de la filosofía", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 448-449]

El *No-ser* – la negación en griego: οὐδέν, οὐκ ὅν, μὴ ὅν (latín: nihil, non ens]

En griego antiguo, los dos principales adverbios de negación son οὐ (οὐκ, οὐχ, respectivamente antes de vocal suave y vocal dura) en frases declarativas y μή (deseo, contingencia, defensa). En los subordinados, μή es frecuentemente seguido del subjuntivo.

El adverbio οὐ es la negación objetiva; niega la validez de una aseveración; μή es la negación subjetiva, se refiere a las actitudes del hablante y por ello se usa especialmente en las frases dependientes e independientes de deseo y prohibición, finalidad y temor, condicionales, temporales y de relativo con matiz adverbial.

Cuando existen dos negaciones en una misma frase, sólo indican sentido afirmativo en el caso de que la primera sea compuesta y la segunda simple, por ejemplo: οὐδείς οὐκ. Si se trata de simple y compuesta o de compuesta y compuesta, el sentido negativo se ve reforzado.

«El *aliud*, la alteridad del *quid*, es desde luego, algo negativo. Pero, ¿sobre qué recae esta alteridad? La propia Escolástica carece de concepción precisa en este punto. Suele decirse a veces que el *aliud* opone el *quid* a la nada, es decir, que *aliquid* sería *non-nihil*.

Pero ésta es una mera conceptuación logicista: la nada, precisamente porque es nada, no es ni tan siquiera un término al que se puede oponer, o del que se puede distinguir, la realidad. Esto sería hacer de la nada "algo". Por eso, otros

han pensado que el *aliud* es otro *quid*; y en tal caso la aliquidad sería la mera consecuencia del *unum*: la división de todo lo demás.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 421]

«El mundo griego ha visto esencialmente la idea del *ens*, la idea del ὅν, desde el horizonte de la movilidad. Si nos trasladamos al mundo medieval, nos encontramos con algo totalmente distinto. Lo primero que piensa el medieval es por qué hay cosas en lugar de que no haya nada.

Es curioso que esta pregunta – de la que todavía no hace mucho tiempo decía Heidegger que le parecía mentira que a la gente no le interesase – está inscrita dentro del horizonte de la nihilidad, que es el horizonte de la creación.

La idea de la nada no cruzó jamás por la mente de un griego. Para la mente griega, Dios, el θεός, no ha hecho el mundo, ni siquiera en Aristóteles; el mundo está naturalmente ahí. En cambio, para el medieval, el mundo empieza por haber llegado a tener realidad.

Por consiguiente, todo el problema del ser se inscribe dentro del problema de la nada y de su nihilidad. Y esto ha seguido de una manera pertinaz hasta nuestros días.

Heidegger termina su conferencia *Was ist Metaphysik?*: «*Ex nihilo fit omne ens qua ens*»: De la nada se constituye – no por creación, pero, en fin, desde la nada – todo ente en tanto que ente.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 35-36]

•

«La metafísica griega pudo formularse la pregunta τί τὸ ὅν [¿qué es "lo que es"?] porque existía un ὅν del que podía preguntarse qué era. En cambio, la metafísica posterior llevaba dentro de esta pregunta la idea de por qué hay un *ens* y no simplemente un *nihil*.

Es una pregunta que parte de la nulidad de las cosas para preguntarse lo que son o si tan siquiera pueden ser lo que son. Esta diferencia es esencial. No cabe, pues, considerar la filosofía tomista como una prolongación de la aristotélica.

La idea de la nihilidad ha sido extraña al pensamiento griego, inclusive cuando habla del μή ὅν [*mé ón*, 'el no ser'].

Este, o ha significado simplemente *alteridad*, u otras veces ha significado muchas cosas o modos de ser opuestos a los cuatro sentidos que para Aristóteles tiene el ser. Aristóteles, con el πολλαχῶς λέγεται τὸ ὅν ['el ser se dice de muchas maneras'], ha querido evitar justamente el rastro aparente de nulidad que tiene el ser en Platón.

El ὅν es el objeto de la filosofía primera. De ahí el principio de contradicción: el no-ser no tiene ser. Una misión del pensamiento de Aristóteles sería, pues, interpretar ese posible μή ὅν, ese no-ser, como un no-ser relativo, es decir, en relación con el ser, y, en tanto que es relación, puede decir que los modos *del* ser dividen también al *no-ser*.

Por eso Aristóteles puede dividir los entes en dos clases: primero, aquellos entes que pueden existir en sí mismos, las cosas, las *sustancias*. Y, en segundo lugar, aquellos entes que subsisten en una οὐσία [ousía], los *accidentes*.

No solo el ser es οὐσία [ousía] y el accidente es algo que no tiene ser propio, sino que en otras dimensiones explica Aristóteles otros momentos del ser. […] Aristóteles se ha preocupado del problema del no ser para eliminar de él cuanto haya de no ser e interpretarlo en función del ser.

El ser no solo se dice de muchas maneras, sino que estas maneras se dicen por ἀναλογία [‘analogía’]. Los cuatro sentidos del ser no son equívocos o dispares, Aristóteles insiste en que son ἀνάλογον [‘análogos’].

Aristóteles, a pesar de que especifica de esa manera tan radical los sentidos del ὄν [‘ser’], tiene buen cuidado de decir que todos esos sentidos del ser tienen una unidad de ἀναλογία [‘analogía’].» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios*. *Volumen II (1932-1933)*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 187]

LA INTERPRETACIÓN LOGICISTA Y LA MISTÉRICA

Algunos autores tienden a leer el poema de Parménides en sentido literal y ven en él la exposición de ciertas doctrinas de las religiones “mistéricas”.

La diosa invita al hombre que sabe a comprobar el contenido de la revelación, a aprehender la verdad mediante un juicio argumentado. Aquí ya no hay arbitrariedad divina como en Homero y Hesíodo.

El viaje del hombre que sabe no es un viaje hacia la luz, hacia el conocimiento.

La metafísica de la luz platónico-cristiana no se corresponde con la realidad cultural de Parménides. Sólo el hombre preparado puede aventurar un proceso de iniciación para alcanzar la verdad y renacer así a una nueva vida.

El proemio (discurso antepuesto al cuerpo de un libro) es el momento de la revelación divina, mientras que el resto del poema es la explicación de esa revelación a través de una argumentación lógica que inaugura una tradición de pensamiento racional en la filosofía Occidental que llega hasta nuestros días.

La diosa de la verdad le hace al hombre que sabe esta revelación: que "el ser es" y "el no-ser no es" y que la "opinión" contraria, la otra "vía", debe ser rechazada de plano. Esa otra vía dice que no existe tal ser y que en su lugar existe el no-ser.

Muchos autores ven aquí formulados por primera vez una serie de principios o enunciados lógicos, a saber: el principio de contradicción: "A", "no non A", el principio de identidad "A es A"; y al mismo tiempo se formula el principio del tercero excluido: No hay mezcla de "A" y "B". Todo el poema de Parménides sería un simple envoltorio metafórico para expresar tesis metafísicas de elevado nivel de abstracción.

«Parménides nombró la amenaza con una palabra fácil de traducir: es el *me on*, el no ser, o también el no ser que amenaza en él, el *me einai*. Su respuesta a la amenaza es igualmente fácil de traducir.

Si se lee: el no-ser no es, el *me on* es en verdad un *ouk on*: *meden oun estin* (B 6, 2), *ouk estin me einai* (B 2, 3). Sólo lo que es (*eón*) debe ser pensado y expresado, sólo lo que es (*einai*) es (B 6, 1; también B 2 y 3, B 6, B 7, B 8).

La respuesta es trivial si sólo se ve en ella la formulación primitiva de una ley lógica (el principio de contradicción o de identidad).

Llama la atención el contraste entre el exiguo conocimiento racional, por un lado, y el aderezo entusiasta de este conocimiento, junto con los requisitos sacados de una tradición que ya no está viva: una revelación, un viaje celeste.

Y hay que buscar la explicación en la impotencia poética del autor, por un lado, y en los condicionamientos de los modelos épicos de su época mítica, de los que al autor le costaba distanciarse.

Pero bajo el hechizo de un poderoso prejuicio, que el investigador de la religión griega Nilsson formula ingenua y certeramente cuando llama a los griegos "lógicos natos" y luego deriva peculiaridades de su fe de esta cualidad innata, el conocimiento parmenídeo se ha entendido siempre como un planteamiento lógico.

Los neokantianos, entre los intérpretes, como Reinhardt, han visto en el poema de Parménides una epistemología, y los seguidores de las nuevas doctrinas del ser, de la nueva ontología, como Jäger, han visto tras en el texto de Parménides "pura ontología".

Pero tanto si la exposición de la doctrina parmenídea era sólo el disfraz anticuado de una nueva epistemología como si en ella había encontrado su expresión religiosamente conmovedora un "auténtico misterio" de la "unicidad" del ser, en ambos casos la interpretación tautológica de la proposición (de que el ser es y el no-ser no es) seguía siendo el punto de partida.

Podemos preguntar a qué amenazas responden interpretaciones como estas, y nos encontraríamos con cuestiones como el miedo a lo confuso de la existencia ante el que la lógica sería un punto de apoyo, o el miedo a la insignificancia de la vida al que la metafísica daría sentido y, cuando este apoyo falla, el retorno a la plenitud sagrada del Ser vaciado de toda determinación de contenido.» [Heinrich, Klaus: *Parmenides und Jonas. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*. Basel und Frankfurt/M.: Stroemfeld/Roter Stern, 1982, p. 85-86]

LO QUE QUEDA EXCLUIDO EN EL PRINCIPIO DE TERCERO EXCLUIDO: EL *SER* CONTRA LA AMENAZA DEL *NO-SER* EN PARMÉNIDES

Tras la experiencia de una guerra mundial, el filósofo y teólogo Paul Tillich (1886-1965) escribió: la filosofía griega fue un "intento de elevarse por encima del destino, situándose en el destino, pero sin dominarlo”.

Parménides nombra la amenaza con una palabra fácilmente traducible: es el *me on* (μὴ ὄν – el no-ser). Tenemos que preguntarnos dónde se manifestó la amenaza del no-ser para los griegos y qué utilizaron para contrarrestarla. ¿Contra qué amenaza se dirige la filosofía de Parménides?

«Las únicas fórmulas aparentemente tautológicas aparecen por primera vez en fr. 2, donde las dos vías de indagación, "que sólo han de ser pensadas", son mencionadas por primera vez por la diosa: "la una, que es y que no es el no-ser (ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι) y "la otra, que no es y que lo necesario es el no-ser" (ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι).

Diels traduce: "una vía dice que ES *es* y que el no-ser no es", pero la otra dice que NO ES *es* y que el no-ser es necesario" (Diels-Kranz, *Vorsokratiker* 1954; cursiva añadida por el traductor). Esta traducción es confusa y errónea en puntos cruciales para nuestra interpretación.

El traductor ha buscado evidentemente un sujeto para ἔστιν en frg. 2, 3 e igualmente para οὐκ ἔστιν en frg. 2, 5 y no encontró ninguno. De ahí que haya hecho del propio ἔστιν o οὐκ ἔστιν el sujeto, y (pues esto es lo que significa la cursiva) haya añadido el predicado.

A continuación (probablemente guiado por una interpretación de Parménides, que permite que lógica y ontología coincidan en arcaica unidad) substantivizó la cópula de la lengua alemana "ist" (ES) y declara esta aserción tautológica como la revelación de la diosa a Parménides.

Pero tales traducciones no se ajustan al texto. Los fragmentos 2, 3 y 2, 5 están construidos de forma estrictamente opuesta. Una vía es: Es y el no-ser no es, y la otra: No es y el no-ser es. La traducción de Diels destruye esta construcción convirtiendo el primer eslabón de la segunda línea en su opuesto (en lugar de "No es" ahora "NO ES *es*"). [...]

Pero éste es el reproche que hay que hacer tanto a Diels como a Jäger, tanto a Reinhardt como a los demás intérpretes: que ven la "verdad" de Parménides en la formulación de una doble tautología.

Nosotros preguntamos, en cambio, por la amenaza del μὴ εἶναι o μὴ ἐὸν o μηδέν y esperamos conocerla si nos fijamos en las σήματα [‘señales distintivas’, ‘marcas’, ‘atributos’] con las que Parménides califica el ἐόν [ὄν, ón, participio de εἶναι, en el jónico de Parménides: ἐόν, eón, ‘ente’]: todas las negaciones que Parménides utiliza para calificar al ἐόν (ente o ser) son expresiones de la amenaza que supone el μὴ εἶναι (el ‘no-ser’).

Por tanto, la traducción sería la siguiente: el amenazante no-ser no es (οὐκ ἔστι μὴ εἶναι 2,3); correspondientemente 6, 2: μηδέν δ'οὐκ ἔστιν). Ahora ya no se trata de una fórmula tautológica, sino de la expresión de una experiencia de salvación, expresada en forma de lógica: *No temas, pues aquello de lo que tienes miedo es una nada inocua y vana*.» [Heinrich, Klaus: *Parmenides und Jonas. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*. Basel und Frankfurt/M.: Stroemfeld/Roter Stern, 1982, p. 183 n. 37]

•

«En Parménides el *eón* está identificado por *sémata* (Frg. 6, 2), por señales del ser: es nonato, *ageneton* (Frg. 8, 3), no ha tenido ningún origen; que es *ateleston* (Frg. 8, 4), que no tiene finalidad, ni conclusión alguna, por tanto, inmortal; que no tiene necesidad *ouk* epideues (Frg. 8, 33); que es

inconmovible, *atremes* (Frg. 8, 4), inamovible, *akineton* (Frg. 8, 38), e indestructible, *anolethron* (Frg. 8, 3); que no está desgarrado ni puede desgarrarse en partes conflictivas, que no fue en algún momento ni será de algún modo en algún momento, sino que es Uno como un todo y que tiene la forma de una esfera, firmemente delimitada, y que de este modo no se le puede preguntar: ¿cómo existes?, ¿qué te pasa y por qué eres así?, sino que de él sólo se puede decir: *es*; este ser existe (Frg. 8, 2ss).

Debemos preguntarnos contra qué se dirigen estas determinaciones, que son todas determinaciones privadas, determinaciones negadoras. Este ser es una reacción a todas las formas de miedo: miedo a un destino que significa nacer y morir, miedo al cambio, miedo a lo que es el cambio, llevado al extremo, y miedo a algo que aparece en todas las mitologías de los pueblos, incluidas la griega: miedo a ser despedazado. [...]

Esto es el ser en Parménides, un ser que resiste al destino y a la muerte; un ser del que se dice: *es*. Podemos darle a esta revelación de Parménides un sentido positivo con una frase que podríamos tomar de cualquier otra religión y que a todos nosotros nos es familiar en nuestra religión: "No temáis", porque hay un ser que está por encima del destino y de la muerte. [...]

El Dios Único de Jenófanes, que sólo piensa, oye y ve, ya es demasiado para Parménides, de modo que hace de él este Eón Único, el Ser Único, el "Ser" Único y ahora dice de él que es en verdad perfecto, completamente denso (no hay saltos en él), pero ahora al mismo tiempo dice que está coaccionado: a saber, yace en ataduras fijas; las diosas vengativas lo vigilan para que nunca suelte estas ataduras, ése es su destino (Frg. 8, 14f.).

Por otra parte, hay un *no-ser* que se presenta como amenazante, como demoníaco, pero del que ahora se dice inquietantemente: *ouk estin* (Frg. 2, 5), es una nada, es un sinsentido mental, no tiene realidad, no necesita entrar en las formas (*kategoriai*) del discurso públicamente vinculante en las que se negocia la realidad. Todo esto no tiene existencia; no hay un yo sobre la amenaza con el no-ser – no temáis: la existencia sólo la tiene el ser, que corresponde al pensar del hombre que conoce.

Ahora llegamos a la parte más realista del poema didáctico: se trata de estos indecisos de doble cabeza que realmente piensan que las mezclas existen. Y vemos de golpe lo que son estas mezclas: son nuestra vida real, son estas mezclas de nacer y estar destinado a morir desde el nacimiento, de estar siempre en peligro de ser desgarrado. [...]

Esta muchedumbre es en realidad inexistente; se sitúan en un punto que en realidad no tiene realidad. Sin embargo, Parménides, en vano intenta repeler lo enormemente reales que son; lo reprimido por Parménides se manifiesta en la carga emocional que manifiesta al polemizar, maldecir y echar pestes contra esta muchedumbre. Además, al tener que decir que todo esto no es más que apariencia. [...]

Y luego describe cómo surgen por todas partes opiniones falsas, opiniones ilusorias de los mortales, cómo establecen contraprincipios (luz y día, luz y

oscuridad, masculino y femenino) y cómo toda esta vida ilusoria con ajetreo y bullicio está dirigida finalmente por este espectro de la diosa de la verdad (que es ella misma en esa otra dimensión), este *daimon* [δαίμων – demon, demonio, daimon o daimón] subterráneo, que conduce todo a un nacimiento y apareamiento horrorosos.

Pero el hombre que sabe puede ver cómo todo este mundo ilusorio nace y desaparece de nuevo. A él no le afecta, él tiene la revelación del ser, que está por encima del destino. Sin embargo, el precio a pagar es un vivir que, en realidad, es un estar muerto.

Esta es la formulación que aparece como consuelo en el *Fedón* (pp. 64A y 67B ss.), donde Platón afirma que ser filósofo significa parecerse lo más posible a la muerte.» [Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 44-49]

•

Parménides había establecido, por boca de la diosa de la verdad que le hace esta revelación: que "el ser es" y "el no-ser no es" y que la "opinión" contraria, la otra "vía", debe ser rechazada de plano. Esa otra vía dice que no existe tal ser y que en su lugar existe el no-ser.

Aquí vemos una serie de principios, enunciados lógicos, a saber: el principio de contradicción: "A", "no non A", el principio de identidad "A es A"; y al mismo tiempo se formula el principio del tercero excluido: No hay mezcla de "A" y "B".

La gente (a la que Parménides insulta y califica de "bicéfalos" y "muchedumbre estúpida") dice, por otra parte, que tiene que haber una mezcla de ambas vías, una tercera posibilidad. Y nos preguntamos: ¿qué es lo que se excluye aquí? La mediación que significaría la mezcla del ser y del no-ser –y que es la vida como mezcla de muerte y de vida.

En cambio, se afirma: hay un ser que no es alcanzado por la muerte y el destino (luego sigue todo un catálogo de "señales" de este ser): no ha nacido, no tiene edad, no puede desgarrarse en partes que se resistan, es inconmovible, inamovible.

Cuando Parménides dice: "el no-ser no es", está diciendo: el no-ser amenazante al que se teme es en el fondo una nada, vacío. No es la nada amenazante (*me on*) que reaparecerá en la discusión platónica, sino que es *ouk on*; *ouk*: es la nada demonizadora, al mismo tiempo que racionalizadora; simplemente no tiene existencia.

Uno de los mecanismos más importantes que dieron origen a la filosofía occidental es el intento de abstraer tanto de la realidad que ya no se tenga nada en común con ella. Y esto lleva al intento opuesto: controlar esta realidad con eficiencia real.

"¡No temáis!"

«Todas las religiones dicen: "No temáis". La forma en que señalan algo que resiste al sufrimiento y a las contrariedades de la vida las define en cada caso

y, por tanto, también: el lugar y la cualidad que cada una asigna a este sufrimiento.» [Heinrich, 1978, p. 88]

Lucas 2, 8-12

> «Había en la región unos pastores que moraban en el campo y estaban velando las vigilias de la noche sobre su rebaño. Se les presentó un ángel del Señor, y la gloria del Señor los envolvió con su luz, y quedaron sobrecogidos de temor.
>
> Díjoles el ángel: No temáis, os anuncio una gran alegría que es para todo el pueblo: Os ha nacido hoy un Salvador, que es el Cristo Señor, en la ciudad de David. Esto tendréis por señal: encontraréis al Niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre.»

Parménides ofrece también su τὸ ἐόν (*tó eón* – el ser / lo que es) contra la amenaza del μὴ ὅν (*me on* – el no-ser): el hombre que sabe ya no teme ser alcanzado por ese no-ser, esa nada οὐκ ὅν (ouk on).

La negación y el retorno de lo reprimido

No estremecerse, no ser despedazado, no tener el dolor del nacimiento, no tener el dolor de la muerte – éstas son disposiciones que van no sólo contra los miedos reales, sino también contra su repetición cúltica, es decir, contra aquellos misterios que intentan alcanzar la libertad de esos miedos a través de la vivencia de esos miedos.

Repulsión de los procesos, no resistencia en los procesos mismos, eso es lo que conecta las determinaciones del Uno de Jenófanes, del Ser Parménides y del Agathón (Bien) de Platón.

Las determinaciones del Ser en Parménides están formuladas de forma negativa. No dice lo que el Ser es, sino lo que no es, es decir, todo aquello que queda excluido.

Sigmund Freud puso de relieve la función que tiene la negación de permitir la presencia de lo reprimido, que sólo es intelectualmente aceptado, pero sin permitirle el acceso a la conciencia.

«No hay otra forma para expresar aquello a lo que uno se opone que la reprobación y el rechazo. El punto clásico de este rechazo en la filosofía griega, que reúne todos los motivos individuales, es el famoso pasaje en el que Parménides enumera los atributos individuales que pertenecen al "es", su Ser Único. Ya no se describe como Dios, ya no tiene cualidades sensoriales.

Los sentidos controladores ojo y oído seguían perteneciendo al Dios de Jenófanes, pero aquí se sospecha que están enredados. Los predicados con que ahora se describe el ser son de nuevo signos o señales (σῆματα – *sémata*) por los que se debe reconocer el ser.

Es la misma palabra que emplea el evangelio de Lucas, *sémata*: "Esto tendréis por señal: encontraréis al Niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre".

«El contenido de una imagen o un pensamiento reprimidos pueden abrirse paso hasta la conciencia, bajo la condición de ser negados. La negación es una forma de percatación de lo reprimido; en realidad, supone ya un alzamiento de la represión, aunque no, desde luego, una aceptación de lo reprimido.

Con ayuda de la negación se anula una de las consecuencias del proceso represivo: la de que su contenido de representación no logre acceso a la conciencia. De lo cual resulta una especie de aceptación intelectual de lo reprimido, en tanto que subsiste aún lo esencial de la represión.

La función intelectual del juicio consiste en afirmar o negar contenidos de pensamiento; negar algo en el juicio quiere decir, en el fondo: Eso es algo que yo preferiría reprimir.

El juicio adverso es el sustituto intelectual de la represión, su "no" es una marca de ella, su certificado de origen; digamos, como el "made in Germany". Por medio del símbolo de la negación, el pensar se libera de las restricciones de la represión y se enriquece con contenidos indispensables para su operación.» [Sigmund Freud: "Die Verneinung" (1925) – versión española en O. C., t. III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1977]

«Según Freud, la negación es precisamente el certificado de que un contenido amenazador del depósito inconsciente, que es rechazado por la identidad lógica y la barrera del yo, emerge aquí: en el modo de la negación puede ser admitido. Sólo en el modo de la negación puede ser rechazado, sólo en el modo de la negación emerge; no es posible deshacerse de él.

El retorno de lo reprimido no es algo que pueda ser o no ser: mientras no se haya superado o mientras no se haya logrado la "reconciliación" con ello, mientras uno no se haya reconciliado con su contenido, no está uno protegido contra su retorno.» [Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 50]

«La negación mantiene presente lo negado, la condena no elimina lo condenado.» [Heinrich, Klaus: *Psychoanalyse Sigmund Freuds und das Problem des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 2001, p. 302]

«Aquello contra lo que se dirigen las negaciones que definen al Ser es la realidad en la que nos movemos; y el modo en que el ser se opone a sí mismo a través de sus negaciones es, en realidad, la promesa de salvación dada por Parménides en el poema didáctico.

Esta promesa de salvación se asienta ahora sobre la promesa de la tragedia y, al mismo tiempo, se opone a ella; pues la palabra central de la tragedia es el sufrimiento, *éleos* y *phóbos*, es decir, el lamento, que se apodera de uno cuando ve lo que les sucede a los demás, y el terror. Al mismo tiempo, *phóbos* también significa la huida a la que uno se ve abocado, pero que al mismo tiempo lo retiene a uno en su sitio para que se quede rígido y no pueda huir.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 87-88]

EL HÉROE TRÁGICO Y EL "HOMBRE QUE SABE" (εἰδότα Φῶτα)

Un héroe trágico es una persona, generalmente de nacimiento noble, con cualidades heroicas o potencialmente heroicas. Esta persona está condenada por el destino, una fuerza sobrenatural para ser destruida o para soportar un gran sufrimiento.

«La palabra clave para el héroe de la epopeya es fama. Una élite aristocrática podía identificarse con los héroes de la epopeya. Para el héroe de la tragedia, la palabra clave es sufrimiento. Compartiendo el sufrimiento con los héroes que perecían en la gran obra de misterio del teatro, la masa del pueblo podía participar en el misterio de la muerte y la resurrección revelado por el dios Dioniso que moría y resucitaba.

Parménides da su respuesta para el "hombre que sabe". Como la respuesta de la epopeya, la respuesta de Parménides se dirige a una élite. Pero se trata de una aristocracia de ilustrados y no por linaje o por nacimiento. Para ella son cuestionables los orígenes sagrados y su conflicto irresoluble, tal como subyace a las luchas de los héroes en la epopeya, así como a las exigencias de los poderes sagrados en pugna en la tragedia, entre los cuales el héroe sólo puede elegir su propia perdición.

El espectador que se identificaba con el destino del héroe también tenía que identificarse con las decisiones de éste. El "hombre que sabe" (B 1, 3) de Parménides se enfrenta a una decisión [entre dos caminos] que ya no es una decisión. Ya era el conocedor de la verdad cuando las hijas del sol le guiaron hasta la diosa de la verdad, y la revelación que recibe de ella le confirma que está recorriendo el camino de la verdad. Está en el camino del ser.

La estúpida multitud bicéfala que, cegada por el engaño de los sentidos, vacila entre el ser y el no ser, también considera que este camino es viable. Su "vacilación" es la tercera vía, la necesidad de decidir es la expresión de esta vacilación. El hombre que sabe no necesita tomar ninguna decisión: él tiene la verdad.

El hombre que sabe ya no está sujeto a las limitaciones a las que estaba sujeto el héroe, porque con su verdad se ha elevado por encima del ambiguo mundo de las limitaciones, que él ve como un mundo de vacilación y engaño. Es el sucesor de héroe, pero de un héroe triunfador allí donde el héroe trágico sucumbió, está libre de enredos y sufrimiento.

El *me on* (no ser) es un *ouk on* (nada) para el hombre que sabe. Esto agudiza la mirada para la tradición en la que se sitúa Parménides. Es la tradición de los intentos repetidamente fallidos de vencer al *me on* (no ser), de eliminarlo del mundo o –en el lenguaje del filósofo– de transformarlo en un *ouk on* (nada): una nada inofensiva, vacía. Esta será la actitud de la filosofía griega a partir de entonces.

Si llamamos desdemonización (negar los poderes y efectos demoníacos) a la lucha contra la amenaza de la muerte y el destino, entonces la filosofía de

Parménides es el arquetipo de esa forma de desdemonización que cree poder derrotar a la realidad demoníaca negando su realidad.

La "doctrina" del ser único e inmutable se revoca a sí misma como doctrina. Irritado o implorante, despectivo o proselitista, el que se eleva por encima de la realidad permanece enredado en la realidad ambigua, y con odio clarividente persigue a todos los que la dan a conocer.» [Heinrich, Klaus: *Parmenides und Jonas. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*. Basel und Frankfurt/M.: Stroemfeld/Roter Stern, 1982, p. 89 ss]

"De la nada nada viene" (fragmentos 2 y 6): En Parménides, que formuló esto prototípicamente para la filosofía griega, esta frase tenía la función de calmar el miedo al amenazante no-ser (*me on*) con la seguridad de que se trata de un no-ser vacío (*ouk on*). Por tanto, el nacimiento y la muerte no asustan.

Y el hombre sabio, que sólo se ocupa del ser, no tiene por qué sentirse turbado ni desafiado por tal no-ser (que es idéntico al destino, al nacer, al tener que morir y a la muerte).

LA DIOSA O LAS DIOSAS EN EL POEMA DE PARMÉNIDES

«En la primera parte de su poema, Parménides describe la ascensión del hombre que sabe que, montado en una montura solar y guiado por las hijas del sol, llega a la puerta que Dike, la diosa de la justicia y el castigo, mantiene cerrada. La diosa abre la puerta y el hombre que sabe recibe de una diosa (la Dike o Diosa de la Verdad) la revelación del Ser único e inquebrantable.

El hombre que sabe ha recibido la palabra verdadera, el "mito del camino". Para él no hay otro camino. Nunca, como los "mortales", vacilará entre dos caminos, el del ser y el del no ser.

No es mortal, pues su conocimiento le une al Ser, cuyo "signo" le revela la Diosa. Es sin principio ni fin, inconmovible, ininterrumpidamente uno, eternamente presente sin meta, esférico y encerrado en límites fijos.

La Diosa opone el conocimiento del hombre que sabe (significativamente, ya tenía este nombre cuando comenzó su ascensión) al mundo ilusorio de los sentidos en el que la masa de los mortales (bicéfalos, estúpida masa los llama la Diosa) andan a la deriva. Tienen muchos nombres engañosos en lugar de la única Palabra verdadera en la que el Ser revelado y el pensamiento aprehendido por Él son uno.

En una segunda y controvertida parte del poema, del que sólo se han conservado fragmentos inconexos (B 8, 51- B 17), la diosa también describe extrañamente las opiniones de los mortales sobre la estructura del mundo de las apariencias: de una mezcla de ser y no ser, en este caso de noche y día, así como de su aparición y desaparición.

La señora de este mundo ilusorio, pintado como un lugar de terror, es una *daimon* que conduce todo en este mundo ilusorio al nacimiento y apareamiento inframundanos. Ella parece ser la imagen distorsionada o la sombra de la diosa de la verdad, en boca de la cual Parménides pone la revelación –la palabra de

Dios. Pero no se nos dice nada de la relación de la diosa reveladora con el Ser revelado, en el que tampoco hay lugar para esta diosa. Los antiguos relatos de Parménides nos dejan en la estacada en estas cuestiones. […]

El problema de la "diosa" o "diosas" o del δαίμων o δαίμονες ha dado lugar a una amplia literatura. El problema crucial en ella es si es posible o no distinguir figuras divinas individuales con funciones diferentes y, en caso negativo, si ello se debe a que tales figuras eran para el público de Parménides la cosa más natural y evidente o a que su distinción carece en última instancia de sentido.

Nuestra interpretación: la revelación concedida a Parménides, la sagrada rigidez del único ser inquebrantable, tiene también por objeto liberar del ciclo asesino de la naturaleza (visible en la sentencia de Anaximandro), pero una y otra vez irrumpe tras esta revelación la Gran Diosa devoradora y paridora, la señora de las "mezclas", del "devenir" y del "pasar".

Ella es el aspecto aterrador del Ser Uno, del que ni siquiera puede desprenderse el "hombre conocedor", absorto en la santa contemplación o en la visión extática de la unidad. La abstracción, el despojamiento en sentido literal, no tiene éxito. La relación de las distintas diosas nombradas no expresa la incapacidad de Parménides para distinguirlas, sino que denota este fracaso en las distintas fases del intento.

Justifica así las identificaciones del doxógrafo [recopilador de textos ajenos] en un sentido que va más allá de Parménides. Parménides dice (en vano): Moira o Dike o Ananke no es lo que las masas toman por ser, a saber, nacer y ser devorado, sino el eterno detenerse, el permanecer igual tras de sí, la gran rigidez. – Su comportamiento hacia los dioses ilustra así la relación recurrente entre la piedad popular y el monoteísmo místico.» [Heinrich, Klaus: *Parmenides und Jonas. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*. Basel und Frankfurt/M.: Stroemfeld/Roter Stern, 1982, p. 75-76; 192 n. 54]

Daimōn (δαίμων) es una palabra del griego antiguo para 'espíritu' o 'poder divino', similar al numen o al genio de la mitología romana. El término griego es neutral, no tiene connotaciones de maldad o malevolencia. De hecho, *Eudaimonía* (εὐδαιμονία), significa literalmente 'buen espíritu', así como también 'felicidad'. El término adquirió su actual connotación malévola en la *Septuaginta*, traducción al griego de la Biblia hebrea. Esta connotación fue heredada por el texto en *koiné* del Nuevo Testamento.

En la literatura muchos de los demonios fueron ángeles caídos. Como con frecuencia se representa como una fuerza que puede ser conjurada y controlada, se pueden encontrar referencias a "buenos demonios" en Hesíodo y Shakespeare. Algunos estudiosos creen que gran parte de la demonología del judaísmo –además de ser una influencia importante en el cristianismo y el islam– se originó de una tardía forma de zoroastrismo, y fue transferido al judaísmo durante la era persa.

•

«Se abre una puerta y el vehículo la atraviesa. Y una diosa vigila esta puerta, de la que no está muy claro si es la que posteriormente se dirige al hombre que sabe. Esta diosa es descrita una vez como la diosa de la verdad y otra como Dike, la diosa de la ley, de la justicia, la diosa del castigo. Y varios otros seres femeninos, diosas, aparecen en este poema.

Se ha hecho un gran esfuerzo por distinguirlas. Mi tesis: eso es una tontería. Se trata en realidad, aunque cada una en distinto medio y distinta dimensión de aparición, de una misma diosa. Es el aspecto racionalizado, como justicia y como verdad, de la totalidad al mismo tiempo productora y devoradora que está detrás de todo.

En la segunda parte del poema didáctico queda rebajada a una mujer-sombra o diosa-sombra del inframundo, aunque maligna, nocturna, parecida a la Estigia (στυγερός – stygerós es el epíteto en el frag. 12, 4 – de Styx, el río del inframundo, el adjetivo tiene el significado de 'abominable', 'aterrador'). Ella impulsa a todos a aparearse y a reproducirse.» [Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 40-41]

•

«En efecto, Parménides había recibido su revelación de una diosa de la verdad, pero ésta no era, en realidad, otra cosa que una contrafigura de la diosa que aparece en la segunda parte del poema: aquélla era una *daimon* del inframundo que conducía todo a emparejamientos y nacimientos horripilantes. "Y en medio de todo esto la demonio, que todo lo gobierna, pues inicia por doquier el aborrecible nacimiento y la mezcla, enviando hacia el macho la hembra para aparearse y, por otra parte, lo contrario, el macho hacia la hembra" (fr. 12).

Una *daimon* femenina gobierna el mundo de las mezclas, del que las proposiciones de la lógica intentan liberarse, contra el que las revelaciones de la lógica (del Ser uno, inmutable, sin edad, de los principios de su identidad inmutable: que no hay oposición, que no está permitida la mezcla) se resisten. Ahora bien, esto no es una especialidad de Parménides: es esencialmente homosexual allí donde desarrolla su lógica.

Es decir, es homosexual precisamente en la medida en que "mezcla" y "mezcla": mezcla como mezcla de sexos y mezcla como esta mezcla de vida y muerte, se identifican; que lo femenino mismo aparece como lo devorador y lo engendrador; y que la filosofía, con su misterio privado, se vuelve contra un contexto cultural que desde hace milenios (lo digo con cuidado y, por de pronto, con una palabra muy neutra al principio) es un culto a la Gran Madre.» [Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 70-71]

«La filosofía griega esconde el miedo a la mujer demonio, con la que la filosofía constitutivamente homosexual, a más tardar a partir de Parménides, en sus intentos de trascender la realidad, condena este mundo de mezclas, la lucha entre los sexos y la tensión de género.» [Heinrich, Klaus: *Arbeiten mit Ödipus*.

Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1993, pp. 210-212; 216-218]

DIKÉ

Dice, Dicea o Diké (Δίκη Díkê, 'justicia') es la personificación de la justicia en el mundo humano. Su equivalente en la mitología romana era Iustitia.

Así como en Homero las puertas del Olimpo están custodiadas por las Horas, hijas de Zeus y Temis (Ilíada V, 749), el portal del poema parmenídeo está custodiado por Dice o Diké, una de ellas.

Diké representa el proceso de reparación de una injusticia. Por esto se la adjetiva como πολύποινος (polýpoinos, 'rica en castigos' o 'vengadora', v. 14).

Algunos comentaristas afirmaron que en el poema esta diosa se identifica con Ananké, la Necesidad, que sería la divinidad (δαίμων, dáimōn) que aparece en el fr. B 12, v. 3, de la «Vía de la opinión» como quien gobierna el universo visible, la mezcla y la alternancia del día y la noche. Las Helíades persuaden, con blandas palabras, a la diosa para que corra el cerrojo, y Dice finalmente abre la puerta.

La expresión Δίκη πολύποινος (Dike polýpoinos) está presente en un poema órfico (fr. 158 Kern). Esto, más el hecho de que Dice posee las llaves «de usos alternos» o «de doble uso» (ἀμοιβῇ, amoibê, v. 14), otro posible elemento ritual, hizo pensar en una estrecha relación entre Parménides y los cultos órficos, tan abundantes en el sur de Italia.

El giro εἰδότα φῶτα (eidóta phōta, 'hombre que sabe'), contrapuesto a los mortales y su ignorancia, no hace más que reforzar este vínculo.

MOIRA, TEMIS

Una vez que el carro franquea el umbral, el «hombre que sabe» es recibido por una diosa –cuya identidad no se revela– con un gesto típico de bienvenida, tomando la mano derecha del que llega con su propia diestra.

Inmediatamente, reforzando el sentido del gesto, la diosa dice: «alégrate, porque no es una parca funesta la que te envió a recorrer este camino, que está alejado de la huella de los hombres, sino Temis y Dice».

La Parca o Moira (en singular o como coro de tres divinidades, las Moiras) es la divinidad que dispensa el destino a los mortales, pero también puede designar el destino mismo, la «parte» asignada a cada cual.

«Parca funesta» (μοῖρα κακή, moîra kakê) es un giro épico (aparece en Ilíada XIII, 602) que designa, comúnmente, el destino de la muerte.

No es, dice la diosa, este destino el que ha conducido al protagonista por la ruta de la Noche y el Día: el autor parece contraponer aquí el destino del «hombre que sabe» y el de Faetón, cuyo desastroso periplo en el carro del Sol solo tuvo fin con su muerte.

«Moira» pertenece al conjunto de divinidades relacionadas con la justicia divina, como Temis y Dice, que son las que han permitido el tránsito de un mortal por la ruta del Sol.

Temis personifica el derecho consuetudinario; en la épica, es el conjunto de las normas de comportamiento social, no formuladas, pero que ningún mortal puede desconocer.

Representa el límite entre «como debe ser» y «como no debe ser». La buena disposición que muestran las diosas vinculadas con el derecho quiere significar que el viaje ha sido permitido o aprobado por la divinidad.

LA DIOSA Y LAS MUSAS

Luego de la recepción, la diosa indica que «es necesario» (con connotaciones también jurídico-religiosas) que el narrador conozca todas las cosas, diferenciadas doblemente, según su posibilidad de ser descubiertas ora de manera persuasiva, ora sin persuasión: por un lado, el corazón de la verdad, por otro, las opiniones de los mortales.

La lectura del atributo del «corazón de la verdad» presenta diferencias en los manuscritos. Algunos especialistas prefieren la lección εὐκυκλέος (eukykléos, «bien redonda»), comparando esta palabra con la idea del fragmento B 5, legado por Proclo: allí dice la diosa, respecto de la verdad, que es lo mismo desde donde comience, puesto que allí regresará: la cadena de sus razonamientos es circular.

Otros leen εὐπειθέος (eupeithéos, «persuasiva»), lectura tradicional, mejor atestiguada y que también se puede defender apelando al contexto, puesto que luego, por contraposición, se habla de las opiniones de los mortales, donde no hay πίστις ἀληθές (pístis alēthés), «convicción» o «persuasión» verdadera.

Los versos que indican la razón por la cual es necesario que el narrador conozca también las opiniones de los mortales (vv. 31–32) son de difícil lectura e interpretación. Parece indicar que la razón es que aquello que es materia de opinión (τὰ δοκοῦντα, tà dokoûnta) ha sido reconocido como algo que abarca todo (πάντα περῶντα, panta perônta, «abarcando todo»), o es un todo (πάντα περ ὄντα, panta per ónta, «siendo todo»).

Lo que viene a significar que las opiniones son el todo de lo que los mortales podrían conocer sin considerar la revelación de la diosa parmenídea. Han gozado necesariamente de prestigio y por eso deben ser conocidas. El pasaje está en estrecha relación con el final del fragmento 8, v. 60ss, donde la diosa dice que expone el discurso probable sobre el orden cósmico para que ninguna opinión mortal aventaje al receptor de la revelación.

La mayoría de los especialistas coinciden en mostrar la estrechísima relación entre esta diosa innominada (θεά, theá) y las Musas de la épica: Homero la invoca con la misma palabra en el primer verso de la Ilíada: «Canta, diosa…»; la divinidad es la que canta, en virtud de que sabe «todas las cosas» (Il. II, 485).

Las Musas de Hesíodo incluso precisan algo similar a lo dicho por la diosa parmenídea sobre el discurso verdadero y el aparente: «Sabemos decir muchas

mentiras con apariencias de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad» (Teogonía, vv. 27ss).

«Según una versión, las Musas son hijas de la memoria (*Mnemosyne*). Según otra versión, son tan antiguas como *Mnemosyne*, son hijas directas de Gaia (Gea) y de Uranos. Son inusualmente gráciles, cantan en lugar de hablar y bailan en lugar de caminar.

Según otras versiones, son deidades mucho más siniestras, pueden aparecer como seres siniestros muy demoníacos, como las Sirenas, que conocen todo lo que fue y es y será. Así que musas y sirenas no parecen ser seres demoníacos y siniestros tan diferentes.

Me gustaría señalar que, en última instancia, son lo que en otro tiempo representaron muchas de estas diosas de la luz: a saber, diosas del destino. Más tarde en mundo patriarcal occidental cumplen una función puramente decorativa.

Las musas tienen su sentido tópico como fuente de inspiración, hasta el "beso de las musas" del poeta ocasional, hasta la invocación clásica en toda epopeya del Renacimiento, hasta las representaciones que lo rompen de forma ambigua, donde su aparición empieza a hacerse de nuevo más inquietante (véase la inquietante representación de las musas en la época del manierismo europeo moderno).

Pero a lo largo de largas épocas son un tópico para la inspiración; y quizá ya lo son un poco cuando aparecen en el Proemio de Hesíodo y así se lo dan a entender al poeta: "Podemos cantarte y bailarte también, como de otro modo sólo a Zeus"; pero ya sigue una ambigua advertencia: "Proclamamos lo verdadero y lo falso" (Hesíodo: Teogonía, 1 ss.).

Así pues: esto es quizá lo más extraño de todo el Proemio de Hesíodo, que las Musas no revelen la verdad, sino que digan verdadero y falso. Y no parece nada esquemático cuando oímos cómo el hombre que ideó la Odisea comienza con las palabras: Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ πλάγχθη – Ándra moi énnepe, Moụsa, polýtropon, họs mala pọllá plánchthē – Cuéntame, Musa, las hazañas del hombre tan errante. […]

Todo lo que es repugnante, feo, desagradable es transformado, mediante trucos, en "bella apariencia". Lo fatídico es reflejado desde el interior, desde donde es forzado a descender a un residuo tolerable mediante la sublimación en virtud de la forma, a una esfera de disposición fatídica, a la que ahora también están sujetos los propios dioses como funcionarios de dicho destino.

Y las diosas del destino que asumen el papel activo de repartir el destino, las Moiras –la palabra viene de palabras que significan 'repartir' y 'cortar'–, corresponden a aquellas diosas del destino que designan la planificación, el lado pensante del destino, como las Musas –la palabra viene de 'sentir', y no es en absoluto el agradable sentir de la teoría.

Así pues: aquí las diosas del destino se transponen hacia arriba para controlar de nuevo este mundo de los funcionarios bien diseñados del destino, tal y como los dioses se enfrentan a nosotros. No pueden hacer nada contra ellas. Más

tarde, en la filosofía, volverá a suceder algo parecido.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 64-68; 92-93]

En la mitología griega, las Moiras (Μοῖραι Moîrai 'repartidoras') eran las personificaciones del destino. Sus equivalentes en la mitología romana eran las Parcas o Fatae, las Laimas en la mitología báltica y las Nornas en la nórdica. Vestidas con túnicas blancas y de semblante imperturbable, su número terminó fijándose en tres.

La palabra griega moira (μοῖρα) significa indistintamente 'destino', 'parte', 'lote' o 'porción', en referencia a su función de repartir a cada mortal la parte de existencia y de obras que le corresponden en el devenir del cosmos. Controlaban el metafórico hilo de la vida de cada ser humano desde el nacimiento hasta la muerte, y aún después en el Hades.

RETORNO A LA PRIMACÍA DE LA FORMA

Fragmento B 8, 26-34

αὐτὰρ <u>ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν ἐστιν</u> ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος τῆλε μάλ᾽ ἐπλάγχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής· τωὐτόν τ᾽ ἐν τωὐτῷ τε μένον καθ᾽ ἑαυτό τε κεῖται

τωὐτόν τ᾽ ἐν τωὐτῷ τε μένον καθ᾽ ἑαυτό τε κεῖται χοὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ <u>γὰρ ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει</u>, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει, οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι· ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεές, μὴ ἐὸν δ᾽ ἂν παντὸς ἐδεῖτο. τωὐτὸν δ᾽ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα·

Por otra parte, <u>inmóvil en las ataduras de fuertes lazos</u>, es carente de principio, carente de fin <en el tiempo>, pues la generación y la destrucción muy lejos fueron rechazadas; las repelió, en efecto, la convicción verdadera.

Lo mismo y permaneciendo en lo mismo, por sí mismo también reposa y así firmemente en su lugar permanece; pues <u>la poderosa Necesidad [ἀνάγκη] del borde con los lazos lo sujeta</u>, que en derredor lo ciñe, porque no es lícito que "lo que es" imperfecto sea, pues de nada carece, de lo contrario de todo carecería. Y esto mismo <"lo que es"> ha de ser inteligido y también por ello hay intelección.

Ananké o Anankaia, a veces Ananque (en griego Ἀνάγκη Ananke o Ἀνάγκαιη Anankaie), era uno de las divinidades primordiales, la personificación de la inevitabilidad, la necesidad, la compulsión y la ineludibilidad.

Ella es en esencia la fuerza del destino, de quien ningún hombre o dios puede escapar. En la mitología romana se le llamaba Necessitas, y de ahí su traducción como la Necesidad. En los mitos órficos también puede ser nombrada como Adrastea ('la ineludible').

Ananké era raramente adorada hasta la creación de la religión mistérica órfica. Pausanias nos cuenta que en la acrópolis de Corinto había un santuario dedicado a la Necesidad y la Fuerza, cuya entrada estaba prohibida para los no iniciados.

«Por "límites" (*peiras*) no entiende Parménides, naturalmente, un fin temporal o espacial, puesto que, tras ese final, tendría que empezar el no ser. Parece, más bien, que aquí se dirige contra aquellas teorías que proponen diferentes niveles de ser, y transformaciones desde un ser inferior a otro superior, o, inversa desde una existencia plena a otra menor.

En especial, Anaximandro supuso que subyace a nuestro mundo de realidad limitada y completa, algo "ilimitado" o "indeterminado"» (*ápeiron*), en el que todas las posibilidades coexisten sin separación. Pero, para Parménides, no es posible un ser ilimitado e incompleto, sino sólo efectivo, determinado y completado. En este sentido, tiene "límites" firmes, es decir, definitivos.» [Hermann Fränkel]

«Parménides volverá a utilizar las *péirata* [πεῖρατα – límites] contra el *ápeiron* de Anaximandro. Habla del ser de tal manera que es enteramente sólido e imperturbable, por lo que no puede tener nada que ver en ningún caso con el *ápeiron* de Anaximandro.

En el octavo fragmento, Parménides describe al ser como no sujeto al terrible cambio que significa el movimiento, elemento esencial de la mitología. El ser es lo que ya era en Jenófanes el "motor inmóvil": *akineton* (inmóvil), pero esto, debe estar atrapado en un aparato que lo mantiene inmóvil, a saber, *megalon en peirasin desmon* (μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν), formidables lazos o formidables cadenas.

Así que está encadenado, está encadenado para que permanezca así inmóvil. Y se habla de estos grilletes, de estas cadenas, de tal modo que significan, al estar encadenados, la limitación del ser.

Y unos versos más adelante, la metáfora da un giro. Entonces se dice que la poderosa Ananké (la diosa del destino) *echei* (ἔχει) lo sostiene, *peiratos en desmoisin* (πείρατος ἐν δεσμοῖσιν, es decir, en los lazos que le ponen límite). El giro es que ahora el término abstracto límite se convierte en aquello dotado de poder vinculante: los lazos que limitan, esto no es otra cosa que el concepto griego, antiguo, de forma.

Entonces: el poder de terror de tal ser inicial, que debe su armonía y su cerrazón y su forma esférica al hecho de que está encadenado, sin poder dar rienda suelta a sus tendencias caóticas bajo ninguna circunstancia, eso se da la vuelta, y ahora se introduce la violencia como una determinación definitoria del límite, que hace posible la forma, con la racionalización del término lazo o encadenamiento.

La metáfora del lazo por el que el ser está firmemente atado se convierte en una metáfora de los vínculos que uno contrae cuando se hace configuraciones.

Parménides opone por la fuerza al *ápeiron* de Anaximandro un ser que no necesita el *arché* (origen, principio), que no conoce el movimiento, pero que necesita estar atado con toda violencia.

Y en el siguiente paso se dice que él mismo tiene límites, y estos límites son en realidad los lazos, son lo que lo ata: la forma es lo que ata. Para alcanzar la forma, hay que atar. Y podemos trasladar inmediatamente la atadura a la esfera estética. La violencia con la que se supone que se sujeta una forma se transforma en la violencia y el poder y la promesa de durabilidad de la propia forma.

Esto tiene una función clave para la historia del pensamiento griego que no debe subestimarse en absoluto: que la metáfora de la violencia se convierte aquí en una reivindicación de la forma.

Es una manera de asumir lo que no se quiere exponer al *ápeiron*, declarando que hay formas de tal naturaleza. Y en última instancia toda forma, y en última instancia es la forma del ser mismo, y en última instancia ésta es la única forma y sólo puede darse en singular: *morphé* (μορφή – forma).» [Heinrich, Klaus: Heinrich, Klaus: *Konstruktionen der Subjektlosigkeit I.* Skript zur Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Sommersemester 1986, p 191; 231-232]

La diosa Ananké, personificación de la inevitabilidad, la necesidad, la compulsión y la ineludibilidad, mantiene al ser bien sujeto con fuertes ataduras o grilletes para que no se desborde, para que no se salga de madre y no se exceda de lo regular, para que no desbarre haciendo o diciendo disparates, para que "mantenga las formas".

Copyright © **Hispanoteca.eu** – 2023 – Alle Rechte vorbehalten