

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

Una lectura del poema de Parménides

En busca del “*qué*” de la filosofía

Informe final de Seminario de Grado “Metafísica en tres autores”, [para optar al grado de Licenciado en Filosofía]

Macarena Castro Melipichún.

Profesor Guía: Humberto Giannini Iñiguez
Santiago Enero 2010

1	Introducción . . .	4
	CAPÍTULO I. Exposición del poema de Parménides . . .	6
1.1.	¿Por qué Parménides? . . .	6
1.2.	¿Quién fue Parménides? . . .	6
1.3.	Exposición del proemio . . .	9
1.4.	Vía de la verdad . . .	14
1.5.	Vías de investigación y “lo mismo es...” . . .	15
1.6.	Signos de “lo que es” . . .	20
1.7.	Vía de las opiniones . . .	25
	CAPÍTULO II. Interpretaciones de Parménides . . .	29
2.1.	Platón . . .	29
2.2.	Plotino . . .	32
2.3.	Hegel . . .	33
2.4.	Heidegger . . .	36
	CAPÍTULO III. Observaciones finales . . .	45
1	Bibliografía . . .	49
	Básica . . .	49
	Complementaria . . .	50

1 Introducción

Las páginas que siguen constituyen una búsqueda, la búsqueda del objeto de la filosofía, ya que no tenemos claro de *qué* hable la filosofía, y por lo demás tampoco es ésta una cuestión que esté dada así como así. Quizás por eso hay que buscarla. ¿Qué busca la filosofía, entonces? ¿De qué habla?: ¿Del ser? ¿De las ideas? ¿De conceptos? ¿De abstracciones? ¿De la realidad? ¿De la verdad? ¿De la naturaleza? ¿De la propia historia de la filosofía?

Eso es lo que respecta a la naturaleza y al impulso a partir del cual emprendemos este viaje. No obstante, aún tenemos que hacer una observación al tanto, ya que la inquietud tiene que justificarse. Ya que, quien lea este trabajo pensará quizás que no tiene cabida lo que estamos diciendo, es decir, que el de *qué* hable la filosofía queda clarísimo desde un principio. Así, pues, justificamos la inquietud, esto es, consignamos las razones que hacen legítima la búsqueda.

La filosofía tiene que tener un “¿para qué?”, esa es nuestra justificación, quizás levante más de una suspicacia, ya que tradicionalmente la filosofía no busca nada más allá de sí misma, y el que emprende el quehacer filosófico lo hace simplemente por el anhelo de sabiduría; sí, hay una búsqueda en el propio término “filosofía”, mas, el amor a la sabiduría se busca por sí mismo, y no por otra cosa, entonces, con el “¿para qué?” en tanto éste exige un rendimiento que es inconciliable con la propia naturaleza de la filosofía, el de la utilidad, en realidad pareciera que no comprendemos nada de filosofía en absoluto, y es que ya en Aristóteles queda consignada la naturaleza de la filosofía de una vez por todas, en efecto, el Estagirita nos dice:

“Así, pues, si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían en saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna (...) Es obvio, pues, que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que al igual que un hombre libre es, decimos, aquel cuyo fin es él mismo y no otro, así también consideramos que ésta es la única ciencia libre: solamente ella es, efecto, su propio fin”¹.

No se busca por ninguna otra utilidad, y además podría decirse que no es útil en absoluto. Entonces, el “¿para qué?” No corresponde a la propia naturaleza de la filosofía, está fuera de lugar, por lo que se sigue que nuestra justificación cae; mas, no es así, ya que con este “¿para qué?” no le buscamos utilidad ajena a la filosofía, y aún más, es éste perfectamente legítimo. ¿En qué sentido? Pues, en tanto “hay que buscar un para qué”². La filosofía también nos dice Aristóteles busca las primeras causas y los primeros principios, bien, pero ¿para qué? ¿Para apuntarlos y aprehenderlos? ¿Para decir he aquí los principios, y nada más? No, la sabiduría no se busca para establecer un catálogo de competencias, se busca porque con ella el hombre quiere explicarse su propia realidad, para aprehenderla en términos que sean susceptibles de racionalidad, para “hacerse inmortales” y porque en última instancia hay simplemente en el hombre un impulso natural que anhela el saber en estos términos.

¹ Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos. 1994. Pág. 77. (982b20-25)

² Unamuno, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid: Alianza Editorial. 2007. Pág. 49

Busca un horizonte en el cual consignar una verdad, quiere principios que además guíen sus hábitos y su modo de habitar en la tierra. Con todo, quizás aún no explicamos con claridad, pues el “¿para qué?” también apunta a otra cuestión, además de un rendimiento extrínseco y ajeno a la filosofía (del que hablaremos después), y ésta es a la falta de sentido. El “¿para qué?” apunta a un fin, puesto que, hacemos lo que hacemos en vistas a un fin, mas, cuando nos preguntamos “¿pero, para qué estoy haciendo esto?”, se hace explícita una sensación de absurdo.

Así, pues, cuando decimos “¿para qué la filosofía?”, estaríamos expresando con ello que el quehacer filosófico ha perdido sentido. ¿Es así? Mas, ¿qué quiere decir? ¿Que la filosofía ya no tiene sentido? ¿Que ya no hay que buscar la explicación racional de la realidad? No, nada de eso. Es mas, en tanto nos hacemos esta pregunta, la cuestión por el qué de la filosofía se nos hizo explícita, ya que, ésta tiene que plantearse, para que así el *qué* de la filosofía se haga claro, y no caigamos en un sinsentido.

No hay petición de principio, ni circularidad en la justificación, ya que el “¿para qué?” es esbozado en tanto impulsa la inquietud, él explica la inquietud, y luego a partir de su aparición se nos hace claro igualmente que en la filosofía tiene que haber un “¿para qué?” por cuanto es propio a su propia naturaleza, en términos de la búsqueda de los últimos principios y no en tanto alude a una utilidad extrínseca a ella.

¿Qué busca la filosofía? ¿Cuál es su objeto propio hoy día? ¿Su especificidad? Para abrir un horizonte que quizás nos guíe en la resolución de estas cuestiones, volvemos hacia atrás, hacia los albores del pensamiento filosófico metafísico, así, pues el pensador que guiará la búsqueda es Parménides, en tanto su viaje -consignado en el poema *Sobre la naturaleza*- configura la ruta de la filosofía: la de *lo que es*. Y cuántas discusiones filosóficas se constituyen en lo dicho por el pensador allí. No obstante, la vuelta a Parménides no busca sólo una restitución del material filosófico expuesto ahí. En tanto el viejo eléata habla en el éter de la filosofía, el diálogo que nos gustaría entablar con él tiene que ver con la condición de la filosofía tantos siglos después. En el dictum *pues es lo mismo pensar y ser* se arrojan las líneas según las cuales se abrirán las vías según las cuales algo así como el objeto de la filosofía se nos hará claro.

En fin, la exposición tendrá lugar así: una lectura y análisis del poema de Parménides; del proemio consignamos una de las últimas interpretaciones, de la vía de la verdad hacemos una aclaración un tanto exhaustiva, mientras que de la vía de las opiniones sólo dejamos apuntadas las cuestiones principales. En lo que sigue hacemos una exposición de la interpretación “metafísica” de la mismidad del pensar y del ser, en tanto identidad, en Platón, Plotino y Hegel. Y por último en Heidegger, según el cual la mismidad, en cambio, tiene que concebirse como mutua pertenencia.

En la exposición y aclaración del poema seguimos la traducción de Guthrie, consignamos los versos antes de los apuntes y explicaciones correspondientes. En la interpretación histórica apuntamos la interpretación, así como también la impronta parmenídea que hay en el pensamiento de cada uno de los filósofos.

Las notas explicativas -a pie de página- en la exposición de Parménides, tienen como fin no alterar la continuidad de la exposición.

CAPÍTULO I. Exposición del poema de Parménides

1.1. ¿Por qué Parménides?

En el albor de la filosofía, hay un pensador cuya impronta en la tradición metafísica y en su constitución es innegable, ese pensador es Parménides. En la búsqueda del *qué* de la filosofía volvemos unos cuantos siglos atrás y dejamos que el *eléata* nos hable y nos cuente su viaje hacia la verdad. En tanto en su poema hay aspectos fundacionales en lo que respecta a cuestiones filosóficas y además una exigencia de inteligibilidad -aún en términos poéticos-, es el *eléata* el pensador que nos ayudará en la búsqueda de la aclaración del *qué* de la filosofía y de su carácter metafísico. Del *qué* hallamos alusiones en el “lo que es, es”, o simplemente en el “Es” según el cual está caracterizada la vía de la verdad, así como también en el fragmento tres: *tò gàr autò noeîn estín te kaî eînai*. En los signos del “es”, se consigna además la caracterización metafísica de la filosofía.

1.2. ¿Quién fue Parménides?

Hijo de Pireto y natural de Elea (en la Italia meridional), discípulo de Jenófanes de Colofón, siguió a Aminias -pitagórico- a la tranquilidad de vida, según nos cuenta Diógenes Laercio (y nota). En el diálogo intitulado Parménides de Platón hallamos asimismo, una alusión a él³:

“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. Poquísimos faltaba para acabar la lectura de los argumentos -según dijo Pitodoro-, cuando él entró, y junto con él lo hizo Parménides, y también Aristóteles, el que fue uno de los Treinta”⁴.

Según el relato de Platón, Parménides habría nacido alrededor del 515 y la fecha del encuentro entre él y Sócrates en el diálogo habría sido entre el 451-449, ya que Sócrates

³ Ver capítulo II. Una exposición del diálogo, así como también de la impronta parmenídea en la filosofía de Platón.

⁴ Platón. “Parménides”. En: *Diálogos. Tomo V. Madrid: Editorial Gredos. 1981. Págs. 32-33. (127bd)*

murió a los setenta años en el 399; tenemos que suponer además que éste no tenía más de veinte años en ese entonces.

Por otra parte, Diógenes Laercio establece el florecimiento de Parménides en la olimpiada 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 -*floruit* o *akmé*- del maestro y del discípulo, y en tanto el florecimiento de Jenófanes se situaba en la olimpiada 60 (540-537), se sigue pues que Parménides habría nacido alrededor de los años 544-541.

Si bien hay dudas respecto de la historicidad del relato de Platón, el que haya hecho alusiones tan específicas es una razón de peso para seguirlo a él en lo que concierne a la cronología, y no a Apolodoro, cuyo “método” es blanco de suspicacias⁵.

Antes de atender a la obra del eléata, veamos la ubicación que tendría éste en la que comúnmente se concibe según la categoría de “filosofía presocrática”⁶.

Pues bien, cuando se piensa en la filosofía inicial, se conciben dos grupos según el lugar geográfico de su procedencia, así, pues, están de un lado los jonios: Tales, Anaximandro, Anaxímenes de Mileso, Heráclito de Éfeso, y del otro lado están los itálicos: Pitágoras de Samos, Jenófanes de Colofón, Parménides de Elea, Zenón de Elea, Anaxágoras de Clazomene, Empédocles de Agrigento, Demócrito de Abdera. En lo que respecta al pensador que nos convoca aquí, según Jaeger esta clasificación geográfica es superficial; Elea fue 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”⁷.

Veamos un último aspecto en lo que respecta a la ubicación del eléata en la filosofía inicial. Se dice que Parménides es discípulo de Jenófanes, y que el Dios Uno del último es un preludio al Ser Uno puramente ontológico de Parménides; los manuales de filosofía dicen también que Parménides y la inmovilidad de su Ser es la contrapartida del devenir incesante de Heráclito; según cuenta el relato fue un pitagórico el que convirtió a la vida contemplativa a Parménides (Espeusipo -sobrino de Platón- cuenta que antes de eso, dio leyes a los hombres de Elea); además, su vía de la apariencia sería una réplica a las concepciones de los filósofos milesios; por último el que haya escrito su poema en hexámetros lo liga a la tradición de Homero y Hesíodo. Respecto de Jenófanes, nos dice Jaeger “se pensó que el Dios Uno de Jenófanes era una primera versión del Ser Uno de

⁵ Así lo cree Burnet (pág. 170), quien dice al respecto: “No entiendo cómo alguien puede darle importancia a tales combinaciones”. *Early Greek Philosophy*. London: Adam and Charles Black. 1952.

⁶ Si bien Sócrates es una de los personajes más importantes en la historia de la filosofía y su discusión marca sin duda un quiebre respecto de sus predecesores, esto es, de un pensar que versa sobre la *physis*, se pasa a uno que tiene como objeto las cuestiones humanas, la caracterización según la cual se describe la filosofía en sus albores, no deja de ser bien “mezquina” con la misma, ¡estamos hablando de los primeros hombres que filosofaron! ; además tendríamos que dejar de concebir esta época como primitiva en relación con las demás y deberíamos empezar a calificarla según su propio peso. Así, pues, pensamos que corresponde más con su propia naturaleza, consignar esta época como la de la “filosofía inicial”, o en último término como la del pensar inicial, siguiendo entre otros autores a Hans-Georg Gadamer y al filósofo chileno Aníbal Edwards. Recordemos además unas palabras de Heidegger quien por su parte describe a estos filósofos como pensadores mañaneros. Éste se refiere al comienzo de la filosofía así: “lo grandioso tiene grandes comienzos y sólo conserva semejante condición por el libre retorno de su grandiosidad; lo grande, si lo es, también cuando llega a su fin, parece como algo grande. eso ocurrió con la filosofía de los griegos. Finalizó de modo grandioso con Aristóteles”. (*Introducción a la metafísica*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. 1993. Pág.24)

⁷ Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica. 1998. Pág. 43

Parménides, como si la intuición religiosa del Todo Uno hubiese precedido a la concepción lógica de lo *ón*. Esta manera de ver dominó largo tiempo nuestras propias historias hasta que quedó vigorosamente derribada por la revolucionaria obra de Karl Reinhardt sobre Parménides. Reinhardt demostró victoriosamente la completa originalidad de Parménides, logrando mostrar que fue él y no Jenófanes quien creó la teoría eleática de la unidad⁸.

En lo que concierne a la disputa que habría entre Parménides y Heráclito vamos a hablar de eso más tarde, no obstante, una discusión más exhaustiva al tanto, no tiene lugar aquí; así, pues, sólo habrán una cuantas observaciones al respecto (para hacerle honor a la concepción usual que se tiene de estos autores, tendría que hacerse un trabajo por sí solo). Aminias, pitagórico, fue el que lo convirtió a la tranquilidad de vida, en efecto “que Parménides fue algún tiempo adepto al pitagorismo halla cierta confirmación en su propia obra, pero es seguro que se separó del mismo, al igual que lo hizo con respecto a todos los sistemas filosóficos precedentes”⁹. En la exposición de la cosmogonía y cosmología parmenídea se harán las observaciones correspondientes en lo que respecta a las alusiones y objeciones del eléata hacia los filósofos milesios. De la tradición del hexámetro de Homero y Hesíodo, hablaremos en lo que sigue.

Del poema de Parménides *Sobre la naturaleza*, que tiene tres partes: proemio, vía de la verdad y vía de la apariencia, se conservan, según Guthrie 154 versos, fueron Simplicio (quien lo transcribe en su obra a propósito de la revisión de la Física de Aristóteles, y para cuya época ya era bien raro), Sexto Empírico, Proclo y Plotino¹⁰ las fuentes en lo que respecta a la colocación de los fragmentos.

El poema escrito en el verso de Homero y Hesíodo (aunque antes de él ya Anaximandro había escrito en prosa) nos señala que Parménides está inserto en el espíritu filosófico de la tradición épica de los autores griegos, así piensa Gadamer para quien “está claro que existe una relación estrecha entre visión épico-religiosa y pensamiento conceptual”¹¹. Mas, si bien Homero tiene un papel inconmensurable en la tradición, es la *Teogonía* de Hesíodo la obra a partir de la cual es más fácil rastrear analogías con la obra de Parménides, en parte debido a que es la obra del natural de Ascra la primera que “usó la forma de la poesía épica para hacer una exposición racional y didáctica del mundo de los dioses”¹². La cosmogonía expuesta en la *Teogonía* de Hesíodo explica también una última interpretación, un tanto polémica, en lo que respecta al viaje del eléata (que veremos en lo que sigue).

Hagamos una última acotación, ésta tiene que ver con el título del poema del eléata que por cierto se atribuía a todo escrito de la época que tuviera un carácter físico, del mismo modo era ésta una clasificación clásica que se confería a los autores que Aristóteles calificó como físicos -physikoí-. Con todo, cabría preguntarse de qué modo el poema de Parménides versa acerca de la naturaleza -physis-. Pues bien, y siguiendo a Heidegger en esto, la physis es “la fuerza imperante que permanece regulada por ella misma”, así también

⁸ *Loc. cit.* 1Pág. 56. En el capítulo dedicado a Jenófanes, Jaeger explica además el origen de la atribución un tanto equívoca que concibe a Jenófanes como el padre de la escuela eleática, *vid. Op. cit.* capítulo 3, págs. 56-59.

⁹ Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. Tomo II. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*. Madrid: Editorial Gredos. 1986. Pág. 17.

¹⁰ Es un guiño importante el que haya sido este autor quien conserva uno de los fragmentos de más difícil comprensión. Ver capítulo II: ahí consignamos el lugar a propósito del cual el neoplatónico recoge el fragmento.

¹¹ Gadamer, Hans-Georg. 1995a. *El inicio de la filosofía occidental. Lecciones compiladas por Vittorio De Cesare*. España: Ediciones Paidós. Pág. 103.

¹² *Loc. cit.* 1Pág. 95

“es el producirse (*Ent-sehen*), el salir de lo oculto y el instaurar a éste primeramente como tal”¹³, en otras palabras la *physis* es para los griegos el “ente como tal en su totalidad”¹⁴. Así, pues, es verosímil que el poema de Parménides verse en efecto sobre la naturaleza, en esa acepción originaria. Su poema, en definitiva habla de la realidad, del ser (de la verdad).

1.3. Exposición del proemio

Nota de título ¹⁵

“Las yeguas, que me conducen tan lejos como mi ánimo alcance, me llevaban a toda prisa, cuando me trajeron y situaron sobre la muy afamada vía del dios [sc. , el Sol], que guía al hombre de conocimientos por sobre todas las ciudades. Por este camino he sido conducido” (HFG, pág. 21)

“Ya que por él las sabias yeguas me llevaban, tirando velozmente del carro, mientras las doncellas mostraban el camino. Y el eje brillante, en sus bujes, hacía cantar los cubos, presionado, a cada lado, por los discos giratorios, mientras las hijas del sol, tras abandonar la morada de la Noche, se apresuraban a conducirme hacia la luz, echándose hacia atrás los velos de las cabeza con sus manos” (HFG, pág. 22)

“Allí se encuentran las puertas de los caminos de la Noche y del Día, colocadas entre un dintel y un umbral de piedra. Las mismas, en lo alto del cielo, están cerradas por grandes hojas, cuyas llaves de doble uso guarda la Justicia vengadora. Las doncellas, hablándole con suaves palabras, la convencieron hábilmente, para que, sin tardanza, retirara de las puertas la barra reforzada. Las puertas se abrieron y dejaron al descubierto el amplio espacio entre sus hijas, haciendo girar alternativamente en sus cubos los ejes recubiertos de bronce, provistos de clavos y remaches. Rectamente, a través de ellas, las doncellas condujeron el carro y los caballos por el ancho camino de carros”. (HFG, págs. 22-23)

“Y la diosa me recibió con benevolencia, tomó mi mano derecha entre las suyas y se dirigió a mí con estas palabras: “Joven, que vienes a mi morada acompañado por inmortales aurigas, con las yeguas que te traen, te doy la bienvenida. No es ningún hado -Moira- funesto el que te ha impulsado a viajar por este camino -tan apartado, en verdad, del sendero de los hombres-, sino el Derecho y la Justicia (Thémis y Díke). Te es conveniente conocer todas las cosas, tanto el corazón imperturbable de la verdad perfectamente redonda, como las opiniones de los mortales, en las que no hay fe verdadera. Pero deberás aprender también estas cosas, es decir, lo que parece que tuviera que existir con seguridad, que, realmente es todo” (HFG, pág. 23)

Éste es el relato del viaje de Parménides. Un carro que arrastran unas yeguas, lo llevan a él, hombre que sabe, al camino del dios; el carro es conducido por las Helíades, hijas del Sol, quienes después de abandonar su casa, la de la Noche, y después de haberse quitado los velos, lo llevan hacia las puertas de la Noche y del Día, y persuadiendo a la Justicia -Díke-, ésta le abre las puertas. Ahí lo recibe la diosa, quien le dice al eléata que no es un destino -Moira- funesto el que lo ha traído por este camino, sin duda alejado del andar común de los demás mortales, sino más bien, el Derecho -Thémis- y la Justicia. Y

¹³ Heidegger, Martin. 1993. *Op. cit.* Pág. 23

¹⁴ *Op. cit.* Pág. 24

¹⁵ Seguimos la traducción de la edición traducida a su vez al español de la obra de Guthrie: *Historia de la filosofía griega (HFG)*

así la diosa le dice a Parménides: “pues bien, he aquí la verdad”, el corazón imperturbable de la verdad bien redonda, y además, le cuenta las opiniones de los mortales, en las que no hay creencia verdadera.

Hay varios aspectos que tenemos que tener en cuenta en lo que respecta a la naturaleza de esta introducción a la doctrina de Parménides (la que es expuesta básicamente en la vía de la verdad). Estos aspectos son: la interpretación tardía de los elementos del proemio; el carácter legítimo de la experiencia que cuenta Parménides; la inserción del lenguaje y de los elementos poéticos respecto de la tradición; las analogías y divergencias en este relato respecto de la cosmogonía de Hesíodo; la identificación de la diosa -Theà- y de las distintas figuras divinas y sus roles y por último la interpretación del viaje de Parménides, ¿es este un viaje de la noche a la luz, es decir, de la ignorancia a la iluminación de la sabiduría, o es más bien uno que va hacia la casa de la Noche, y si esto es así, que quiere decir?.

Pues bien, sólo en los últimos tiempos la interpretación del proemio ha recibido “la atención que bien merecía por el lado de los filólogos y se ha señalado justamente su importancia para la comprensión del contenido filosófico”¹⁶, luego de la indiferencia en lo que respecta al contenido de éste en la tradición, la que lo concebía como teniendo un carácter puramente estilístico.

Es Jaeger quien piensa que lo que justifica “realmente la presencia de toda esta imaginería al comienzo de un poema filosófico es su transparente doble significado”¹⁷. Según él la visión de Parménides es “una auténtica experiencia religiosa: cuando la flaca vista humana se vuelve hacia la verdad oculta, la vida misma resulta transfigurada”¹⁸. La cuestión por el carácter genuino de la experiencia de Parménides, tiene por cierto variadas interpretaciones, así, pues, Jaeger piensa que este tipo de experiencia no es al modo de las prácticas propias de las religiones oficiales, y que en cambio, sí es similar al de las prácticas piadosas típicas de los misterios y de las ceremonias de iniciación (lo que también explicaría que Parménides se describa a sí mismo como un hombre que conoce, es decir, que ya ha sido iniciado), y ya que éstas eran comunes en la Italia en la época de Parménides, quizás éste haya tenido conocimiento de ellas. De ahí que Parménides haya tomado la expresión religiosa y la haya plasmado a un carácter filosófico. Concluye Jaeger que “su proemio es un testimonio de la profundidad religiosa de su mensaje y de la imperiosa experiencia que le ha capacitado para penetrar en la naturaleza del verdadero Ser”¹⁹. Mas, esta es una versión, ya que según Guthrie -al igual que para Kranz- el carácter del proemio “apunta, más bien, a la (claramente ininterrumpida) vena “chamanística” en el primitivo pensamiento religioso griego, representada por figuras semilegendarias, como Etálides, Aristeas, Ábaris, Epiménides y Hermótimo”²⁰. La discusión pasa entonces, no sólo por la legitimidad de la experiencia del eléata, a pesar de que al fin y al cabo los expertos coinciden en que “no puede ponerse en duda que el proemio describe una experiencia genuina”²¹, sino también por la presencia de símbolos y analogías poéticas, lo que podría llevar a concebir el carácter del relato y de la inspiración un tanto súbita (es un raptó la experiencia de Parménides;

¹⁶ Jaeger, Werner. *Op. cit.* 1Pág. 97.

¹⁷ *Op. cit.* 1Pág. 98.

¹⁸ *Op. cit.* 1Pág. 99.

¹⁹ *Op. cit.* 1Pág. 101.

²⁰ Guthrie, W. K. C. *Op. cit.* 1Pág. 25.

²¹ *Op. cit.* 1Pág. 26.

igualmente, según Gadamer, la imagen de las ruedas del carro que chirrían velozmente la girar, imágenes rápidas, quieren evocar precisamente esta inspiración repentina) como una pura alegoría. Por lo demás, la experiencia de Parménides es tan poco usual -y así lo dice la diosa también- que el lenguaje ordinario sería insuficiente para transcribir esta experiencia, y que por ello el *eléata* tendría que echar mano, por decirlo así, a imágenes y símbolos. Aunque hay que decir también que gran parte de “la fraseología la toma en préstamo de Homero y Hesíodo”²². En fin, sólo nos cabe decir respecto de la experiencia de Parménides que ella es en última instancia una filosófica, ya que con los elementos poéticos se quiere expresar la “epifanía” filosófica que el *eléata* tuvo, ya que sin duda en su poema hay una explicación de la realidad que no había tenido lugar hasta entonces.

Pues bien, como decíamos, los elementos míticos del proemio se insertan en una tradición. Hay múltiples comparaciones con la *Teogonía* de Hesíodo, aunque también hay unas tantas divergencias. A saber, la diosa le dice a Parménides la verdad, una, aunque también le cuenta las variadas opiniones, en las que no hay fe verdadera, lo que nos evoca a las Musas que le enseñaron a Hesíodo un bello canto mientras éste apacentaba a sus ovejas al pie del Helicón: “Este mensaje a mí en primer lugar me dirigieron las diosas, las Musas Olímpicas, hijas de Zeus portador de la égida: “¡Pastores del campo, triste oprobio, vientres tan sólo! Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad”²³. Así, de acuerdo a Jaeger, las Musas son la contrapartida de la diosa de Parménides, que le revela el corazón imperturbable de la verdad bien redonda, mientras que las Musas a veces le dicen mentiras que tienen apariencia de verdad. No obstante, hay otra visión al respecto, en efecto, para la época de Parménides y siguiendo con el relato de las Musas, la Diosa de Parménides sigue simplemente la misma tradición, a saber, la de revelar tanto la verdad como el error; es importante comprender que siempre ligado a la verdad van existir múltiples y variadas opiniones.

Sigamos con las analogías que hay entre Hesíodo y Parménides: las puertas, que no son puertas simbólicas, y que en Hesíodo están al borde del mundo, son atravesadas por el Día y la Noche en sentidos opuestos dos veces en la jornada, o sea, por la mañana entra la Noche y sale el Día, y al atardecer entra el Día y sale la Noche; la Justicia -Dike-, una de las Horas en Hesíodo, es la guardiana del orden en el universo, orden sujeto a las entradas y salidas a través de las puertas. Así, pues, lo cuenta Hesíodo:

“También se encuentran allí (en el enorme abismo) las terribles mansiones de la oscura Noche cubiertas por negruzcos nubarrones. Delante de ellas, el hijo de Jápeto (Atlas) sostiene el ancho cielo, apoyándolo en su cabeza e infatigables brazos, sólidamente, allí donde la Noche y la Luz del día se acercan más y se saludan entre ellas pasando alternativamente el gran vestíbulo de bronce. Cuando una va a entrar, ya la otra está yendo hacia la puerta, y nunca el palacio acoge entre sus muros a ambas, sino que siempre una de ellas fuera del palacio da vueltas por la tierra y la otra espera en la morada hasta que llegue el momento de su viaje”²⁴.

²² *Op. cit.* 1Pág. 25.

²³ Hesíodo. “Teogonía”. En: *Odas y fragmentos*. Madrid: Editorial Gredos. 2000. Págs. 10-11.

²⁴ *Op. cit.* Págs. 44-45. 744-755

Ahora bien, hay una divergencia en lo que concierne al carácter de la Noche, ya que en Hesíodo es “una divinidad abominable”, mientras que “en Parménides es una diosa benévola”²⁵.

Siguiendo la caracterización de la Noche -*Nyx*-, es ella según Gómez-Lobo la diosa acogedora y amable que le revela la verdad a Parménides. Identificación que va de la mano con la interpretación que recoge el autor, y que más tarde trataremos. Por lo pronto, sigamos con las diversas caracterizaciones de la Theá de Parménides. Así, pues, según Gadamer la diosa no es nadie más que la Mnemosine, puesto que “la sabiduría está basada en la unidad y la estabilidad en la memoria”²⁶. Por su parte, Cornford, piensa que “se trata incuestionablemente de la diosa de la Razón, una proyección -prosigue- de la facultad que se ejercita en el razonamiento matemático cuando se deducen ciertas conclusiones a partir de principios autoevidentes”²⁷. Por otro lado, para Heidegger la Theá es nada más que la *Alétheia*, y en tanto la casa es también la casa de la *Alétheia*, es ésta el “primer lugar de llegada en el viaje del pensar y es también el punto de partida del curso del pensamiento que confirma todas las relaciones con los entes”²⁸. En fin, lo único que queda claro de la identificación de la diosa, como dice Furley es que “en realidad la única cosa razonablemente cierta acerca de la diosa es que ella no es la Justicia”²⁹.

En lo que respecta a las otras divinidades presentes en el proemio, encontramos a la Díke y a la Thémis³⁰.

Según la *Teogonía*, Temis es la hija de Urano y de Gea, y es además hermana de las Titánides. Segunda esposa de Zeus -después de Metis-, del último parió a Dike, Eumonía y Eirene, las Horas, y a las Moiras: Cloto, Láquesis y Átropo. Es en el relato épico de Hesíodo la diosa de la Ley, en otras palabras, el Derecho divino. Son el Derecho y la Justicia, representaciones divinas al cargo del orden del universo, quienes les han concedido a Parménides un privilegio que está vedado al resto de los mortales. La Moira, además, no es aquí, como en Hesíodo, funesta, sino que adquiere un carácter benevolente, pues es ella la que lo colocó en el camino hacia la diosa; una señal más de que Parménides no es un mortal común y corriente. (¡las puertas se abren! y una diosa le dice “*Parménides: he aquí la verdad*”).

²⁵ Gómez-Lobo, Alfonso. *El proemio de Parménides y sus intérpretes alemanes*. Revista de Filosofía. Vol. XXIII-XXIV. Noviembre 1984. Pág. 72.

²⁶ Gadamer, Hans-Georg. *Op. cit.* Pág. 107.

²⁷ Cornford, F. M. *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid: Visor. 1987. Pág. 147.

²⁸ Heidegger, Martin. *Parmenides*. Bloomington: Indiana University Press. 1998. Pág. 163.

²⁹ Furley, David J. “Notes on Parmenides”. En: *Exegesis and argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*. Assen, The Netherlands: Van Gorcum. 1973. Pág. 3. Nota 10.

³⁰ Por otra parte, según un estudio de Benveniste, la Thémis es la Ley, y designa el derecho familiar, es de origen divino. Ella es además el “patrimonio del basileús, que es de origen celeste, y el plural thémistes indica el conjunto de estas prescripciones, código inspirado por los dioses, leyes no escritas, colección de dichos, fallos sentenciados por los oráculos, que fijan en la conciencia del juez (en este caso el jefe de familia) la conducta que debe mantenerse siempre que el orden del génos esté en juego” (pág. 299) Benveniste. La Díke en el mismo estudio impone “la representación de un derecho familiar, que determina para cada situación particular lo que debe ser. El juez -homérico: dikas-pólos- es el que guarda el formulario y el que pronuncia con autoridad, dicit (latín: dico), la sentencia apropiada” (pág. 301). Fórmula que fija el destino y la atribución. Se identifica con la virtud de justicia -“y el que tiene la díke para él es díkaios, “justo” (pág. 303). En el plano social viene a significar el veredicto o sentencia. Derecho entre las familias de la tribu. Benveniste, Émile. *Vocabulario de las Instituciones Europeas, Libro II: Poder, derecho, religión*. Madrid: Taurus Ediciones. 1983.

Vayamos pues, a la cuestión que quizás es más propia de una discusión o más bien de una concepción usual en la filosofía, esto es, el viaje del filósofo como uno de la oscuridad a la luz. Así, pues, se ha interpretado comúnmente el carácter del viaje de Parménides, y las traducciones han guiado esta interpretación. Por cierto, el viaje es concebido como uno de la Noche al Día, pues la Noche vive en el Tártaro y de allí “según Kranz y casi todos los demás historiadores, sale solemnemente el cortejo de Parménides con carro y todo”³¹, además el gesto de las Helíades de quitarse el velo, se ha interpretado como el símbolo según el cual indican que entran a la luz³². Una observación que nos explica de algún modo esta línea de interpretación es aquella que afirma una dualidad de luz y oscuridad y la iguala con la metáfora de la sabiduría e ignorancia, o como piensa Nietzsche, para quien, en su análisis de los caracteres de los filósofos de la época trágica, Parménides discurría así: “cuando comparaba luz y oscuridad, la segunda era, evidentemente, la “negación” de la primera; y así distinguía cualidades positivas, esforzándose por hallar esta oposición fundamental en el reino de la Naturaleza y catalogarla”³³, con todo, son los intérpretes quienes quizás con la imagen de la “caverna de Platón o simplemente con la metáfora de la iluminación en mente, han determinado insistentemente que el verdadero viaje de Parménides es de la oscuridad hacia la luz”³⁴.

Mas, veamos ya la interpretación a la que hemos aludido. Ésta, sin duda se aleja de la tradicional y es de hecho completamente contraria a ésta. Es Walter Burkert³⁵, quien sostuvo que el viaje de Parménides es hacia la oscuridad.

Pues bien, ¿de qué modo Burkert y Furley suscriben tal interpretación? En realidad es una cuestión bien sencilla y que tiene lugar a partir del propio texto de Parménides, en efecto, en el proemio hay una sola alusión a la luz y ésta según la conservación del texto establecida por Kranz está entre comas, lo que hace Burkert es quitar las comas, lo que le da un sentido distinto al usual y a los tiempos de los verbos que la preceden, esto es, se pasa de la traducción usual: “mientras las hijas del sol, tras abandonar la morada de la Noche, se apresuraban a conducirme hacia la luz, echándose hacia atrás los velos de las cabeza con sus manos”, a esto: las Helíades *ya habían* abandonado la casa de la Noche hacia la luz y se habían quitado los velos antes de encontrarse con Parménides, luego, lo llevan de vuelta a su casa, a la casa de la Noche. Todo esto, además está fundado en la distinción que establece Kranz entre imperfectos y aoristos -especie de pretérito perfecto- en la lengua griega, y también, en el propio texto, ya que, el “allí” sólo puede indicar la entrada al Tártaro, cerca de la casa de la Noche, donde están las puertas del Día y de la Noche (aunque el material de las puertas en Hesíodo es de bronce y en Parménides es de piedra), que según veíamos inserta a Parménides en la tradición de Hesíodo, por lo que “basta suponer que Parménides ingresa al dominio o palacio de la Noche, en lugar de salir de él, para que el proemio coincida de lleno con la mitología de la época”³⁶. El

³¹ Gómez-Lobo, Alfonso. *Op. cit.* Pág. 69.

³² Es importante ésta interpretación, no sólo porque coincide con la tradición cosmogónica de la época, sino porque además establece las vías de interpretación de la propia cosmogonía de Parménides, expuesta en la vía de las opiniones.

³³ Nietzsche, Friedrich. “La filosofía en la época trágica de los griegos”. En: *Obras completas. Tomo V.* Buenos Aires: Aguilar. 1967. Pág. 215.

³⁴ Furley, David J. *Op. cit.* Pág. 2.

³⁵ Gómez Lobo hace una exposición esta línea de interpretación en el artículo ya citado. Nosotros seguimos tanto su exposición como la de David Furley, el cual se adscribe a esta interpretación.

³⁶ Gómez-Lobo, Alfonso. *Op. cit.* Pág. 70.

punto esencial de esto, según Furley -aludiendo a las puertas- es que este es “el lugar de encuentro donde los opuestos están sin división”³⁷. No sólo eso, sino que además esta interpretación explica el que las Helíades, una vez que han abandonado la casa de su padre, de Helios (Hémera, el Día, la Luz) se quiten los velos, ya que “mientras están en la casa de la Noche las Helíades permanecen veladas, para no iluminar el oscuro y tenebroso antro. Pero al salir “hacia la luz”, hacia la luz del día, pueden quitarse los velos”³⁸. Queda un último aspecto, ya que siguiendo a Hesíodo es la Noche es la que engendra al Éter y al Día³⁹ por lo que se sigue, según la exposición de Gómez-Lobo (para quien la diosa es precisamente la Noche), teniendo en cuenta además el papel de la Noche en ciertas cosmogonías de los siglos VI y V, según las cuales es ella el origen del mundo, que Parménides, si es que conocía tales teorías, tenía como destino en su viaje “el origen último del cosmos”⁴⁰.

Si bien esta interpretación es un tanto extraña en relación con la concepción tradicional, no deja de ser bien convincente, aunque si tiene como punto de partida el mismo texto y coincide además con las tradiciones cosmogónicas de la época, no deberían haber tantas razones para no tenerla como verosímil, en última instancia. Mientras el viaje del filósofo es siempre hacia la sabiduría, la igualación de ésta en términos metafóricos con la luz, si bien es convencional, no es inequívoca. Y si bien el viaje del filósofo es siempre hacia la *verdad*, ello no quiere decir que esté exento en el camino de tropezones y tinieblas.

Por último, y respecto de la polémica con Heráclito, hay hacia el final de los versos aquí expuestos, un indicio que tiraría por la borda una alusión directa hacia el pensador de Éfeso, así, pues, el término dóxai brotòn, es decir, opiniones de los mortales, no tendría por objeto a un pensador particular, sino que más bien apunta, según la poesía épica al destino común de los hombres, es por ello que cuando después -en el fragmento 6- emplee de nuevo el término sería ilusorio ver algún ataque a Heráclito.

1.4. Vía de la verdad

(Fr. 2) “Pues bien, ahora yo te diré (y recuerda tú mi palabra cuando la hayas escuchado) cuáles son las únicas vías de investigación en las que pueden pensarse. La primera, que es y que es imposible que no sea, es el camino de la Persuasión (ya que sigue a la Verdad). La otra, que no es y que necesariamente tiene que no ser, ésta, te lo aseguro, es una vía completamente impracticable, ya que nadie puede conocer lo que no es -ello es imposible- ni expresarlo” (HFG, pág 28)

(Fr. 3) “Pues lo mismo es lo que puede pensarse y lo que puede ser” (HFG, pág 28)

(Fr. 6) “Aquello sobre lo que se puede hablar y pensar tiene que ser (existir), ya que le es posible ser, pero es imposible que la nada sea. Te ordeno que consideres esto, ya que ésta es la primera vía (falsa) de investigación de la que (te aparto)”

³⁷ Furley, David J. *Op. cit.* Pág. 4.

³⁸ Gómez-Lobo, Alfonso. *Op. cit.* Pág. 73.

³⁹ Así, pues, “Del Caos surgieron Érebo y la negra Noche. De la Noche a su vez nacieron el Éter y el Día”. Pág. 16; (124-125).

Op. cit.

⁴⁰ Gómez-Lobo, Alfonso. *Op. cit.* Pág. 76.

“Pero también (te aparto) de aquella por la que los mortales que nada saben deambulan bicéfalos; ya que la incapacidad que anida en sus propios pechos guía sus mentes vacilantes. Son arrastrados, como sordos y ciegos, estupefactos, gentes sin juicio, que creen que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo, y que el camino de todas las cosas vuelve hacia atrás sobre sí mismo” (HFG, pág 35)

(Fr. 7) Nunca, pues, prevalecerá que las cosas que no son sea, pero tú aparta tu pensamiento de esta vía de investigación, y no permitas que el hábito que se origina de la mucha práctica te fuerce a marchar por esta vía, excitando un ojo desatento y un oído y una lengua ruidosos, sino juzga mediante la razón (lógos) la muy debatida argumentación propuesta por mí”. (HFG, pág 35)

1.5. Vías de investigación y “lo mismo es...”

Así, pues, es hora de que la diosa cumpla su cometido, y antes de exponer el corazón imperturbable de la verdad -aquí, en la vía de la verdad- y además, las opiniones de los mortales -en la vía de las opiniones-, le indica a Parménides las vías de investigación posibles (aunque en realidad hay sólo una legítima). En la misma descripción de las vías, la diosa irrumpe con una de las expresiones que más estragos han causado en la lectura de esta “declaración de principios” de la filosofía, estamos hablando de: “lo que es, es”, expresión que deja estupefactos a los lectores e intérpretes, y que quizás provoca tales impresiones *a propósito* de su simplicidad:

Veamos pues cuáles son las vías⁴¹, la “que es” y que tiene que ser, la única pensable a decir verdad (*eisi noêsai*), y la “que no es” y que no puede pensarse, ni seguirse, ni practicarse, pues es simplemente ininteligible. Queda claro que aquí no habla sólo de las vías, más aún, es a través del establecimiento de las vías, que *prima facie* se expresan la necesidad del ser y la imposibilidad del no-ser.

Con todo, aquí no sólo se expresan dos vías, en realidad, se expresan tres: una verdadera y dos falsas:

Según Reinhard⁴²: a) la de lo que es (*tò òn éstin*); b) la de lo que no es (*tò òn ouk éstin*) y c) la de lo que es y lo que no es (*tò òn kaí éstai kaí ouk éstin*), ésta se expresa más abajo y es la que siguen los mortales que deambulan bicéfalos, y para los cuales ser y no-ser son lo mismo y no lo mismo.

La vía legítima es la de lo que es, la ilegítima la de lo que no es, y la transitada por los mortales que confunden el ser con el no-ser; ésta vía es simplemente la combinación, inaceptable, por cierto, de las anteriores, en tanto las primeras son contradictorias entre

⁴¹ Vía -o camino-, en griego es hodós, “de donde viene “mézodos”, método. Para los griegos, “método” no designa un procedimiento, con ayuda del cual el hombre obtiene la “llave y clave maestra” para capturar lo que investiga; “he mézodos” significa permanecer en camino, “estar en la pista”; “método” no es “el procedimiento” de una investigación, sino este permanecer en su camino. “Camino” no es una extensión, en el sentido de distancia que separa dos puntos, y comprende, por lo mismo, una multiplicidad de puntos. El camino es -para el pensar inicial- el ser mismo, en tanto manifiesto en el habla” (Edwards, Aníbal S.J. *Parménides. Tras la pista de Karl Reinhardt y Walter F. Otto*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile. 1986. Pág.18); Jaeger, por su parte comprende el camino real del eléata en tanto éste significa “la única vía recta que aporta la salvación y conduce a la meta del conocimiento”. *Op. cit.* Pág.101

⁴² Edwards, Aníbal. *Op. cit.* Pág. 124.(nota 16)

sí, así, pues, el error de los mortales reside en que no se deciden ni por la vía verdadera, ni tampoco por la falsa; aquí además se apunta a todos los demás mortales, y no a algún filósofo en particular, si se quiere pensar que acá se está hablando de Heráclito, en cierto sentido sí es así, en tanto el Oscuro es parte de la raza de los mortales que no atienden a la expresión excluyente de lo que es⁴³.

La vía legítima tiene ese carácter porque “lo que es” es necesario, y la otra vía es ilegítima por una necesidad también, pero de otro tipo, porque “lo que no es”, no puede ser y es además inexpresable, ininteligible (Platón, con la dialéctica a la mano sigue este camino en el *Sofista*, y en tanto transita la vía vedada por el maestro de Elea, termina cometiendo “parricidio”).

Bien, mas, ¿de qué se está hablando realmente? ¿Qué es eso de “lo que es, es”? ¿No es esto una tautología? Veamos, aunque antes hacemos una aclaración en lo que respecta a la exposición de los fragmentos; así, pues, dejamos el fragmento tres para más tarde en tanto es éste uno de los más difíciles de aclaración, igualmente, lo arrojado en la exposición que hacemos aquí nos abrirá un poco el campo de interpretación en lo que concierne a esta fragmento. Entonces, ¿qué es este “es” del que habla el eléata? Y ¿cuáles son los aspectos que vamos a tener en cuenta en la exposición? La cuestión de la tautología antes apuntada; la que concierne a la estructura sintáctica; y por último la apropiación e interpretación del carácter de la expresión.

Cuando se piensa que lo expresado por Parménides es una tautología se deja la cuestión ahí, se piensa que lo que tiene que ver con el “lo que es” parmenídeo, posee un carácter circular, que ahí no se dice en realidad nada y que es un principio lógico vacío. Mas, este tipo de visión está guiado por una traducción que exige más de lo que está en el propio texto, y que además no atiende a otro tipo de aclaración que saca en limpio lo dicho por Parménides. ¿Cuál es esa aclaración? Es una sintáctica, así, pues, los intérpretes buscan los elementos (nominales y verbales) de un juicio, y sólo encuentran las conjugaciones del verbo ser. ¿Cuál es el sujeto? ¿Hay sujeto?, según unos autores el sujeto es “lo que es” o “es” (Guthrie), según otros no hay sujeto (Fränkel), y según otros la expresión es una tautología (Cornford), y en tanto tal, simplemente no se tiene que aducir nada más. Con todo, aún no se dice nada, lo que sí, en cambio, nos ayuda en la aclaración de la traducción es el carácter del verbo, en efecto, εἶναι es un impersonal (intransitivo, según los términos de nuestra época, esto es, sin complemento directo), como “//over” -caer agua de las nubes-; entonces no hay que buscar un sujeto en la expresión de Parménides, ya que si seguimos la traducción “lo que es, es”, lo que se expresa ahí es la “esencia” del “es”, en esta expresión en última instancia se explicita el ser de la cosa, lo que la cosa es: “lo que es, es”; y sí, acá en realidad no hay aún algo así como esencia y existencia, entonces, quizás no deberíamos hablar así, pero, lo que al fin y al cabo queremos decir es que la expresión “lo que es, es”, hace explícito el corazón de la verdad, del ser en último término. Y es además un prelude de la caracterización de la inmovilidad del “es”, que más tarde se apuntarán en términos de señales o signos, o “postes de señales” según la traducción de Jaeger.

Otra explicación del carácter del verbo, que nos ayuda a comprender lo expresado aquí, es una característica que apunta Gadamer y antes que él Bruno Snell y Karl Reinhardt, ésta es el uso del impersonal o neutro (tanto en la lengua griega como en la alemana), uso que

⁴³ Hablamos de “lo que es”, y no del ente o del ser, porque esta traducción de las conjugaciones del verbo εἶναι (eón en el jónico de Parménides, ón en la lengua de Aristóteles después), resguarda más la acepción que tendría en el texto, además las otras categorías son más bien posteriores y se prestan para equívocos en lo que respecta a una interpretación más propia de lo que está diciéndonos Parménides.

“permite poner como sujeto lo que es objeto intencional del pensamiento”⁴⁴, y que según los últimos autores “anuncia ya el concepto, porque indica algo que no se encuentra ni aquí ni allí, sino que es común a todas las cosas”⁴⁵.

Eso es lo que respecta a las disquisiciones en torno al “es” tal como está expresado en los versos. No obstante, antes de pasar al otro verso, y ya que sólo consigamos una traducción del verso y un tipo de visión en torno al carácter de la misma, veamos una interpretación en lo que respecta a la naturaleza atribuida a este “es”. Ya que, hay quienes piensan que Parménides está hablando de un objeto en particular, más bien, que está aludiendo a la materia, lo corpóreo; demás está decir que estos conceptos no se acuñaban aún en la época de Parménides, y que por ello es muy extraño que según algunos intérpretes Parménides sea el padre del materialismo, aunque pasa igual con lo que ven en Parménides al padre del idealismo y aún más, un preludio del cogito cartesiano⁴⁶: hablamos de Burnet, para quien el “lo que es, es” (What is, is) es cuerpo (body)⁴⁷ y según el cual, además, Parménides no es el padre del idealismo, y por el contrario cualquier materialismo depende de su visión de la realidad⁴⁸.

En fin, con la expresión “lo que es” se apunta en definitiva al “hay”, Parménides atendió a éste y lo expresó, lo hizo explícito. Y ahí -entre tantas otras cosas- yace la radicalidad de su pensamiento. Hay múltiples ónta, en tanto hay un “es” a partir del cual es posible afirmar los demás entes.

En fin, es la univocidad del “es” (por la misma univocidad del término “es”, Aristóteles critica a Parménides, ya que según el Estagirita, el ser se dice de muchos modos) la que tiene lugar en estos versos, y de la cual al fin y al cabo sólo se tiene que entender que: “de lo que es únicamente puede decirse que es. Esto es ser”⁴⁹.

Pasemos en lo que sigue a la aclaración del fragmento tres, que es básicamente el que nos convoca en este lugar. El fragmento es: *tò gàr autò noeîn estín te kaî eînai*. Y según la traducción usual se vierte así: “pues lo mismo es pensar y ser”. Varía de traductor en traductor, pero es básicamente así como se vierte. La exposición en lo que sigue de la aclaración de este fragmento tiene lugar así: versión de la traducción literal; acepción originaria de los términos; relación con el fragmento seis y por último esbozo de una interpretación.

Antes de atender a la traducción, queremos consignar que este fragmento no lo conserva ninguno de los autores que recogen el cuerpo central del texto, es decir, Simplicio, Sexto Empírico, Proclo, sino que es Plotino quien lo hace, cuestión no menor por que el autor quien cita este fragmento determina de algún modo la línea de interpretación del mismo, *i.e.*, la visión idealista según la cual se concibe a Parménides y a su vez, es esta interpretación la que guía la traducción del verso. Así, pues, la traducción no sólo vierte

⁴⁴ Gadamer, Hans-Georg. *Op. cit.* Pág. 18.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Si bien este tipo de afirmaciones encuentran algún tipo de asidero en el texto, y si además consignamos que si queremos ver algún tipo de escuela en el texto la encontraríamos, debería procederse con cautela, especialmente si se quiere hacer un análisis que sea fidedigno con el texto y con la época en la cual fue escrito, lo que no quiere decir que no haya lugar para las interpretaciones y aclaraciones correspondientes.

⁴⁷ Burnet, John. *Op. cit.* Pág. 178.

⁴⁸ *Op. cit.* Pág. 182.

⁴⁹ Gadamer, Hans-Georg. 1995b “*El ser y la nada* (J. P. Sartre)”. En: *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra. 1995. Pág. 47.

los términos griegos a la lengua -española en esta caso- sino que, en realidad, se traduce siguiendo una visión, lo que quiere decir que este fragmento se interpreta así: Plotino siguiendo a Platón interpreta que el ser es algo no -sensible y el pensar en tanto lo mismo que él, aunque con el peso de la primacía respecto del ser, es asimismo no -sensible, en otras palabras, los dos se remiten al ámbito de lo no-sensible⁵⁰.

De acuerdo a Guthrie hay dos líneas de interpretación en lo que respecta a la mismidad de lo que puede pensarse y de lo que es. Una de ellas es la que comprende que se está expresando la identidad del ser y del pensamiento (la antigua fundada por Platón y seguida por Plotino, y la moderna que comprende también una identidad pero de otro modo que la antigua) y la otra, que comprende que sin un objeto que exista no hay pensamiento (según la cual Parménides sería materialista).

¿Cuáles son los términos que tienen que explicarse en este verso? Pues bien, éstos son: τὸ αὐτὸ -lo mismo, νοεῖν -pensar- y εἶναι -ser-. La aclaración de los términos nos mostrará qué quería decir Parménides con tal expresión y además nos guiará en la interpretación que nos gustaría esbozar.

Según los términos en griegos, el infinitivo y el dativo priman en la traducción, y su significado literal es: “lo mismo es para ser pensado y para ser”, lo que tiene coherencia con el “puede pensarse” de las vías (fr. 2) y con la traducción del fragmento seis “es necesario que exista aquello de lo que se habla y en lo que se piensa”, lo que en otras palabras quiere decir: “aquello sobre lo que se puede hablar y pensar tiene que ser (existir)”⁵¹.

El “lo mismo” lo dejamos así, sin más, pues lo que nos concierne respecto de este término no es la traducción y sí más bien la interpretación (adelantamos que son lo mismo, que hay entre ellos una relación de identidad y no de unidad, en tanto la relación que se establece entre el νοεῖν y en el εἶναι es una insoluble, el uno es respecto del otro), aunque cabe decir que el término es aquí predicado, lo que quiere decir, que es acerca de éste que se dice algo, además el τὸ se refiere al αὐτὸ, en tanto en el siglo VI el artículo no se usaba antes del verbo (Heidegger es el que deja el peso de la interpretación en esta término); veamos en lo que sigue, las acepciones del verbo ser y lo que significa en esta época: pues bien, hay una acepción predicativa y una existencial del verbo ser; la primera tiene el sentido de “es” y la segunda de “existe” -sin embargo, en el griego de la época no había una acepción predicativa y otra existencial-, ya que en griego el verbo ser tiene una acepción existencial, y en lo que respecta al propio texto, tiene además una acepción de posibilidad, es decir “es posible que algo sea”. Después veremos de qué modo esta acepción se hace explícita en la traducción, pasemos, por mientras a la acepción del verbo νοεῖν, que se traduce convencionalmente como “pensar”, pero que aún no tiene esa acepción para Parménides, ya que desde “Homero venía queriendo decir siempre νοεῖν “percatarse” de un objeto identificándolo como la cosa que él es”⁵², y que no quiere decir aún lo que significaba según Platón, para quien el *noûs* está contrapuesto a la percepción sensible, así, pues, y según la visión de la realidad que guía la interpretación “ideal” del fragmento de Parménides, esto es, según Platón, es sin duda difícil imaginar qué podría querer decir este pensador con tal expresión, pues un hombre de hoy al leer este verso, pensaría que el filósofo de Elea está equivocado, ya que él si puede pensar o imaginar cosas no existentes, mas no es esto lo que quiere decir el *eléata*, él no está hablando de

⁵⁰ Para las otras interpretaciones que habrían en la historia de la filosofía, así como también la que tiene Heidegger respecto de este fragmento ver el cap. 2

⁵¹ Véase para ello HFG, pág. 28.

⁵² Jaeger, Werner. *Op. cit.* Pág. 105.

conceptos ni de abstracciones, a lo que apunta el *noeîn* -y que nos aclara su significado- es a “un acto de reconocimiento inmediato”⁵³, y es esto lo que según Gadamer no tiene que perderse de vista en la comprensión del argumento, así, pues “sólo en la medida en que existe la evidencia -es decir la percepción intelectual, el *noeîn*- de que hay algo, el ser existe, está presente”⁵⁴, por último, es ese el empleo en la épica cuando “a través de la visión de un objeto concreto, un personaje percibe, de repente, el significado pleno de una situación”⁵⁵.

Nos queda una última observación al tanto, y que tiene que ver con la imposibilidad de la vía de “lo que no es”. Sin duda, después de las últimas aclaraciones, la imposibilidad de “pensar” lo que no es se ha hecho más explícito en el texto, y así también nos ha aclarado un tanto más los principios del *eléata*. En fin, el “pensamiento” del *eléata* no tendría que concebirse como uno de carácter primitivo⁵⁶ y que es superado después con las categorías de la filosofía posterior, ya que más bien hay que hacerle honor según su propio peso - como ya decíamos- en tanto lo que hace Parménides es consignar las concepciones de su época en lo que respecta a la relación *noeîn* y *eînai*, pues como nos dice Guthrie, era difícil para un griego “ver cómo se podía hablar lógicamente de lo que no era”⁵⁷.

En fin, Parménides sólo expresa en estos versos de inigualable peso poético y filosófico, lo que corresponde a su lengua y bueno, es innegable el modo en que una lengua configura el pensamiento. Sólo puede pensarse en lo que es, en lo que existe, en lo que tiene lugar, porque así es como el propio pensamiento “es”, sólo se tienen “impresiones” de lo que es susceptible que exista, que sea, que se presente al que es capaz de observar, de percatarse de lo que tiene lugar. Podríamos aventurarnos y según categorías posteriores ver en Parménides a un ontólogo o a un fenomenólogo, mas y siguiéndolo en el transcurso de sus versos, es sólo un *eón*⁵⁸ el que realmente es, no hay multiplicidad, nos dice el *eléata*, no hay *tò ónta*. Pero, dejemos esto para más tarde.

Sigamos pues, el verso “aquello sobre lo que se puede hablar y pensar (tiene que existir)” es básicamente el mismo que el “lo que es” y que “pues es lo mismo pensar y ser”, ya que “lo que es” es lo que se puede pensar, así, pues lo que se piensa es siempre respecto de algo que es, de algo que es posible que sea (así como no se puede pensar lo que no es, porque no es posible que sea), y para que pueda pensarse tiene que ser, tiene que existir, lo que trae este fragmento es la necesidad de que lo que es, en último término, sea.

De la alusión a los mortales que deambulan bicéfalos (y que caen siempre en contradicción, ya que dicen al mismo tiempo que algo es y que no es) ya habíamos dicho un tanto, pero con lo conseguido, consignemos que ya que sólo lo que es, es y los mortales que

⁵³ Guthrie, W. K. C. *Op. cit.* Pág. 32.

⁵⁴ Gadamer, Hans-Georg. *Op. cit.* Pág. 118.

⁵⁵ Guthrie, W. K. C. *Op. cit.* Pág. 32.

⁵⁶ No queremos decir que el pensamiento tenga que quedarse con lo dicho por Parménides, y decir “bueno, ya no hay más nada que hacer”. No, Platón y luego -hacia el final- Hegel nos muestran la importancia de desplegar lo dicho por el *eléata*, pues, en su pensamiento no hay más que afirmación, así, entonces, lo que decimos es que hay que corresponder a lo dicho por este pensador y no simplemente consignar su pensamiento como uno que tuvo lugar allá bien lejos en la historia del pensamiento, y que por ello ya no tiene relevancia.

⁵⁷ Guthrie, W. K. C. *Op. cit.* Pág. 34.

⁵⁸ *Tò eón*: preludeo del concepto abstracto de *Uno* presente en Zenón y en Platón, pero que no es lo mismo que en ellos; el *Uno -Hén-* para Parménides tiene lugar respecto del *eón*, así, pues, es el *eón* el que es único, a pesar de que esa no fue la interpretación de Platón. Véase el cap. 2

no se guían por la razón (lógos) fallan en ver precisamente eso, que hay un sólo es, lo que se quiere decir, según muestra después Parménides es que no hay cambio, ni movimiento ni devenir no perecer, según le muestran -equivocamente- los ojos, oídos y demás órganos corporales (además de los nombres, de los cuales habla en la vía de la apariencia), los mortales no atienden a lo dicho por la diosa, esto es: “desconfía de tus sentidos, que te muestran sólo la apariencia y guíate por la razón”; los sentidos y la razón se enfrentan, aquí, “por primera vez, y se nos dice que los sentidos engañan y que sólo hay que confiar en la razón. Es un momento decisivo e irreplicable en la historia de la filosofía europea”⁵⁹.

Es indudable la relevancia del pensamiento de Parménides en lo que respecta a una de las parejas arquetípicas más esenciales de la tradición filosófica, la que tardíamente se establece como la contraposición entre lo corpóreo y lo incorpóreo, y que en Platón aún no se expresan de ese modo, sino más bien en los términos de perceptible (*aisthetón*) e inteligible (*noetón*). Así, pues, es Parménides el que estableció las bases -aunque todavía no existían tales expresiones en su tiempo- de la distinción y consiguiente “reputación” de lo sensible respecto de lo inteligible en lo que respecta a la intelección, y que luego, sin duda, Platón lleva hasta sus más radicales concepciones (lo inteligible es real, mientras que lo sensible no).

1.6. Signos de “lo que es”

(Fr. 8) “Sólo una vía queda de que hablar, a saber, que “Es”. En esta vía hay signos abundantes de que (lo que es), puesto que existe, es inengendrado e imperecedero, total, único, inmóvil (e inmutable) y sin fin. No fue en el pasado, ni deberá ser aún, puesto que ahora es, todo a la vez, uno y continuo”.

“Pues, ¿qué origen le buscarías? ¿Cómo y de dónde habría nacido? No te permitiré decir, ni pensar “de lo que no es”, ya que no puede decirse ni pensarse que “no es”. ¿Y qué necesidad le habría impulsado a nacer antes o después, proviniendo de la nada? Así, tiene que o bien ser plenamente, o no ser en modo alguno”

“Tampoco la fuerza de la convicción permitirá admitir que de lo que no es se origine algo fuera de sí mismo. Por eso, la Justicia no afloja sus cadenas, no permite que se origine o perezca, sino que lo mantiene sujeto. El juicio sobre esto radica aquí: ¿es o no es? Pero este juicio se ha adoptado ya, como tenía que ser, de que debería abandonarse una vía como impensable e inexpressable, ya que no es la vía verdadera, y de que la otra existe y es real. ¿Cómo podría perecer luego lo que es? ¿Y cómo podría llegar a ser? Ya que, si llegó a ser, no es, ni tampoco, si tiene que ser en algún momento futuro. Así, pues, el devenir queda extinguido y el perecer ignorado. (HFG pág 40)

Aquí tiene lugar el discurrir lógico y -según intérpretes- dialéctico de los atributos, señales, signos, predicados de lo que es, aunque nosotros seguimos la traducción de Jaeger: “*postes de señales*”, ya que lo que se expresa en estos versos son precisamente los postes que hay en la vía del “es” (los que según Heidegger muestran al ser desde él mismo); en estos fragmentos se caracteriza pues “lo que es”, expresión que bien podría haber estado vacía en los versos precedentes y que aquí se llena de contenido. Así, pues, de la afirmación del “es” (estín) se van apuntando los atributos que tiene este “es”: éste “es”: existente, inengendrado, imperecedero, total, único, inmóvil, inmutable, sin fin, en un

⁵⁹ Guthrie, W. K. C. *Op. cit.* Pág. 39.

presente continuo, todo a la vez y uno; no podría tener origen ya que ¿cómo podría venir de la nada, si la nada no es?, y tampoco puede perecer si es. Y lo que lo mantiene así, es decir, sujeto en sí mismo, inmóvil en su propia mismidad es la Justicia -Díke- quien no afloja sus cadenas. ¿Qué consideraciones están en juego en estos versos? El monismo, la inmovilidad del ser, la infinitud, la cuestión del tiempo que incluye el presente continuo, la eternidad y el devenir -además del nacimiento y del perecer-.

Las señales del “es” sólo tienen lugar a partir del lógos, una vez consignando un atributo los demás se van siguiendo.

Los postes de señales no sólo establecen la vía del poema de Parménides, también - y esto es lo importante- marcan la vía del pensamiento filosófico, así, pues: hay que seguir la vía del “es”, y a pesar de la negación del no ser, de la imposibilidad de pensar la nada, pensadores posteriores siguen esa ruta (recordemos lo que quiere decir imposibilidad de pensar la nada según lo arrojado por el análisis de las traducciones de los términos “pensar” y “ser”), pero, siguiendo la vía, Parménides establece las bases del monismo -aunque también aquí hay que recordar a Jenófanes-, y consigna además unas categorías que luego en Platón tendrán gran importancia y que él mismo desarrollará, hablamos del tiempo y la eternidad. Así, pues, la eternidad en realidad está fuera del tiempo, y es de hecho el modelo de éste, así por lo menos de acuerdo a Platón.

Respecto de este punto, es posible ver también una objeción contra los filósofos milesios y los pitagóricos, ya que si la realidad es una y no está sujeta al devenir no podría ser el primer principio de una multiplicidad, así, pues, “lo real no es sólo eterno, sino único. Esto aleja toda idea de un universo vivo y en desarrollo, tal y como lo habían descrito tanto los milesios como los pitagóricos”⁶⁰.

Siguiendo el análisis de Mondolfo⁶¹, haremos unas cuantas observaciones en lo que respecta a las concepciones de la eternidad, del infinito y de los distintos atributos o señales en la vía de la verdad. Así, pues, la eternidad es en Parménides extratemporalidad, lo que quiere decir, que ella se sucede como una infinita duración temporal que se presenta “bajo la forma de una recta infinita que, desde el presente, procede interminablemente hacia las dos opuestas direcciones del pasado y del futuro”⁶². Con todo, hay que tener en cuenta que esta eternidad es inmutable y que como lo dice en el texto la diosa, no admite ni futuro ni pasado, está, por lo tanto, completamente fuera del tiempo, es decir fuera de la sucesión y del cambio, ya que está en un eterno e inmutable presente. Es sólo presencia aquí y ahora, en sí misma. La única expresión que es conciliable con su propia naturaleza, en tanto estando en el presente es la del “es” (estín), ya que fuera de eso el pasado y el futuro son negaciones del ser, de modo que en “la eterna inmutabilidad del presente queda excluido todo principio y todo fin”⁶³.

No deja de ser bien extraño lo dicho hasta ahora, ya que para expresar la naturaleza del “es” se echan mano a categorías que quizás son inadecuadas para lo que quiere decirse. Concebimos el presente como tomando parte de una categoría temporal, por lo que es extraño, o quizás incoherente, que después se afirme la exclusión del “es” de tiempo, pero al mismo tiempo se conciba a éste como en un eterno presente, no obstante, y siguiendo el análisis del filósofo italiano, éste -quien a su vez recoge las observaciones de Calogero-

⁶⁰ Guthrie, W. K. C. *Op. cit.* Pág. 44.

⁶¹ Mondolfo, Rodolfo. *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Buenos Aires: Eudeba: 1971.

⁶² *Loc. cit.* Pág. 68.

⁶³ *Loc. cit.* Pág. 69.

apunta que la extratemporalidad en Parménides sería en algún término objetable, ya que y como decíamos el “ésti” que es en el presente, se concibe como tal en tanto negación del pasado y del futuro, y por lo tanto, para ser esa absoluta afirmación de sí mismo, tiene que implicar la sucesión temporal que pretende negar. He aquí uno de las más graves dificultades del texto parmenídeo. Mas, quizás se le hacen muchas exigencias al mismo; recordemos que es Platón quien después le da forma a muchas de las concepciones que en el poema del eléata están esbozadas, y por ello aún con un revestimiento un tanto vago.

Pero, sigamos con el análisis de la eternidad, ésta en tanto extratemporal, es la que “se presenta como una de las más decisivas negaciones de todo límite temporal; su infinitud consiste en su misma superioridad o trascendencia relativa a cualquier determinación, la cual, en cuanto límite, sería justamente negación”⁶⁴. Más tarde, también veremos la significación del “límite”. Pero, siguiendo con lo que decíamos, el “es” es eterno -*atéleston*- en tanto es infinito, es decir, ya que no tiene término, no tiene determinaciones (nada lo limita respecto de algo otro, ya que todo está lleno de lo que es, y además ya que ese algo otro no sería, y eso es imposible).

Ahora bien, pasemos a otro de los postes de señales, la diosa nos dice que el “es” es inengendrado, es decir, que no tiene nacimiento (lo que nos recuerda un principio griego: *ex nihilo nihil fit*), es decir, y en relación con la negación de sucesión temporal, el antes y el después son, según observa Mondolfo los presupuestos del devenir, sus condiciones, es decir, el antes y el después no son excluidos del devenir, en tanto ellos no son el pasado que implica destrucción ni el futuro que implica nacimiento, ellos sólo apuntan a la “permanencia igual y constante de su realidad”⁶⁵, es decir, a la eterna inmutabilidad del “es”, así, pues, en cualquier otro caso en el que se concibe la realidad según el acaecer temporal, la inserción de un determinado inicio y final están implícitas, sin embargo, esta posibilidad no puede plantearse respecto del “es”, ya que en él no hay lugar para el acaecer, sino sólo para el “permanecer (*ménein*) idéntico en lo idéntico”⁶⁶. El “es” parmenídeo se conserva a sí mismo en su propia mismidad. Así, pues, de la deducción de la imposibilidad del nacimiento “se abría el tránsito a la afirmación de la infinita duración o permanencia en la infinitud temporal”⁶⁷.

Es infinito -sin fin-, ya que no tiene límites, los límites significarían la negación “de cualquier otro ser -coexistente, o precedente o consecuente-”⁶⁸. Su totalidad (*oûlon*: todo) es infinita, es uno sólo en sí mismo; por cierto la infinitud se aplica tanto a la temporalidad como a la espacialidad, eso según Mondolfo, ya que para Guthrie los límites -las cadenas- aluden a la falta de límites temporales, y así Parménides seguiría a Jenófanes, pero sí tendría que tener límites espaciales, ya que si no fuera así sería inadmisibles para la época. Mas, seguimos en este punto el análisis de Mondolfo, ya que en efecto, los límites (*peîras*) apuntan a la inmovilidad, a la necesidad de que el “es” se conserve en sí mismo, en su invariabilidad, en su homogeneidad, ilimitado en sí mismo. Los límites, como también los concibe Fränkel, tienen que comprenderse así: no en tanto fines temporales o espaciales, ya que tras ese fin “tendría que empezar el no ser”, mas bien, y en tanto el “es” tiene que ser completo y en ese sentido no ilimitado -como el ápeiron de Anaximandro- los límites

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Loc. cit.* Pág. 70.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Loc. cit.* Pág. 71.

apuntan a la determinación y así a lo que es “sin fin” *-téléion-* que en otras traducciones se vierte por “perfecto”, lo que no es incompleto. Así tiene que interpretarse tanto la infinitud como la alusión a los “límites”, que una y otra vez son consignados.

Es todo y uno a la vez (*pân* y *hén*), el singular subraya que no tiene interrupción, sin intersticios, por lo demás, el “es” tiene el atributo de uno.

Queremos recoger, por último una observación hecha por Gadamer en lo que respecta al devenir en tanto no ser, y que nos muestra una vía para la aclaración de la apariencia, quizás no tan usual, pues y según las interpretaciones convencionales, la apariencia simplemente no es, ya que “no hay que asumir como evidente que lo que está presente es y lo que está ausente no es”⁶⁹. Lo que no está presente (y que es no existente) y que luego bien podría hacerse presente, es de algún modo. No obstante, no es eso lo que dice Parménides, para él no había grados de ser, ésta es sólo una interpretación tardía, pero que sin duda nos abre vías.

-(Fr. 8) “No es divisible, puesto que es todo por igual. No existe más plenamente en una dirección, lo que impediría su cohesión, no más débilmente en otra, sino que todo está lleno de lo que es. Por tanto, es un todo continuo, pues lo que es está en contacto con lo que es” (HFG, pág. 45)

Es indivisible porque no puede haber ningún quiebre, no hay espacio que no esté lleno de lo que es, hay una continuidad ininterrumpida, en la que “lo que es” tiene lugar en todas partes sin ningún intersticio: hay acá una negación al vacío pitagórico, ya que sólo habría espacio vacío donde no hubiese ser, “pero donde no hay ser sólo puede haber no ser, es decir, el espacio vacío es algo inexistente” (HFG, pág. 47).

-(Fr. 8) “Pero, inmóvil en los límites de poderosas cadenas, es sin principio ni fin, porque el llegar a ser y el perecer han sido apartados muy lejos y la fe verdadera los ha rechazado. Permaneciendo lo mismo en el mismo lugar, yace sobre sí mismo y, así, permanece firme donde está; ya que la poderosa Necesidad lo tiene en las envolventes cadenas que lo rodean por todas partes, porque no le es lícito a lo que es poder ser incompleto; ya que no se encuentra en situación de carencia; pero no siendo, carecería de todo” (HFG, pág. 48)

En estos versos y en los que siguen hay un espíritu poético inconmensurable, y la “dicción alcanza elevación de solemnidad épica y religiosa. Los finales de dos de ellos están tomados directamente de Homero”⁷⁰.

Tiene que ser acabado, perfecto, completo, pues la necesidad lo obliga a permanecer en sí mismo, es ella, la *Anánke* la que “mantiene al ser uno en los peñales de sus poderosas cadenas -mientras que- su compañera *Moirai* lo encadena para que esté inmóvil”⁷¹. La realidad del “es” es inmóvil, mas, ¿de qué modo Parménides ha probado que la realidad es inmutable en la acepción de permanecer en el mismo lugar? Guthrie nos dice al respecto que Parménides ha mostrado que la realidad “es una e indivisible, homogénea y continua y que ‘todo está lleno de ser’”⁷². En efecto, lo que existe es un *plenum* sin interrupción, ya que no es “posible, en modo alguno, que se mueva como un todo, ni que tenga parte alguna que pueda cambiar de lugar internamente”⁷³.

⁶⁹ Gadamer, Hans-Georg. 1995a. *Op. cit.* Pág. 122.

⁷⁰ Guthrie, W. K. C. *Op. cit.* pág. 49.

⁷¹ Guthrie, W. K. C. *Op. cit.* Pág. 49.

⁷² *Op. cit.* Pág. 50.

⁷³ *Ibid.*

Y es más, la inmovilidad de la realidad, del “ser” es según el inglés “el punto culminante de su mensaje” (ibid). Así, el rol de Anánke es consignar la inmovilidad del “es”.

En estos versos hay una clara alusión al Dios de Jenófanes, así, pues entre las características de la divinidad esférica del de Colofón encontramos que no se movía de lugar, que no estaba sujeta ni a la generación y tampoco a la destrucción, mas, según Guthrie, la lógica de Parménides “llevó más adelante aún el concepto de movimiento y cambio y le negó validez en todas sus formas”⁷⁴.

En el insistente papel de las cadenas (peñas: límites) hay una clara alusión al ápeiron, el principio de ilimitación de Anaximandro, por lo que se sigue, en tanto la realidad de Parménides está sujeta en sí misma por la acción de las cadenas, de los límites, que se está atacando específicamente el pensamiento de Anaximandro.

En fin, la inmutabilidad del ser “metafísico” de Parménides, así como otra de las tantas piedras angulares que atraviesan su pensamiento (bases de la distinción entre sensible e inteligible y establecimiento de la diferencia entre tiempo y eternidad, en sus configuraciones iniciales, entre otras) fueron sin duda determinantes en la conformación del pensamiento de Platón.

- (Fr. 8) “Lo que puede pensarse (aprehenderse) y el pensamiento de que “es” son lo mismo; ya que, sin lo que es, en cuya relación (*i.e.*, dependiendo de lo cual o con respecto a lo cual) se expresa (o revela), no hallarás pensamiento. Nada existe ni puede existir aparte de lo que es, puesto que el Destino lo ha encadenado, de modo que permanezca total e inmóvil. Por tanto, todas las cosas son nombres que los mortales han impuesto (o sobre los que se han puesto de acuerdo) creyendo que son verdaderas (reales): llegar a ser y perecer, ser y no ser, cambio de lugar y alteración del color resplandeciente”. (HFG, pág 53)

Aquí se hace una recapitulación de los fragmentos vistos hasta aquí. Así, pues, y según lo que veíamos, el verso “lo que puede pensarse y el pensamiento de lo que es, son lo mismo”, tendría que comprenderse así: el pensamiento tiene que tener por objeto algo real, algo que tenga lugar, así según Guthrie. En lo que sigue y en consonancia con lo expresado por Parménides, este objeto -para que el pensamiento aprehenda algo- es único, total e inmóvil. “La consecuencia es que el llegar a ser u originarse y el perecer (que implican la conjunción del ser con el no ser), el movimiento en el espacio y el cambio de cualidad y cantidad son completamente irreales. Contrariamente a la firme creencia de los que imponen estos “nombres”, son meras palabras o expresiones que no indican nada real”⁷⁵.

Ahora bien, respecto de los nombres que emplean los mortales, ellos son, en última instancia *flatus vocis*, expresiones vacías. La cuestión de la naturaleza del lenguaje, *i.e.*, si es convencional o natural queda resuelta en términos parmenídeos, así: los nombres no son naturales, porque “no existe en absoluto un objeto real al que puedan aplicarse”⁷⁶.

En lo que respecta a la alusión al color, ésta representa el cambio y se inscribe en las descripciones del no-ser básicamente.

-(Fr. 8) “Pero, puesto que hay un límite último, es completo por todas partes, como la masa de un balón bien redondo, parejo desde el centro en todas direcciones; ya que no puede ser en modo alguno ni mayor ni menor en una dirección que en otra; ya que ni existe

⁷⁴ *Op. cit.* Pág. 51.

⁷⁵ *Op. cit.* Pág. 55.

⁷⁶ *Ibid.*

lo que no es, que le pueda impedir alcanzar su homogeneidad, ni es posible que lo que es pueda ser aquí más, y allí menos, puesto que es totalmente inviolable, y ya que, igual a sí mismo por todas partes, encuentra sus límites de un modo uniforme". (HFG, pág. 57)

Parménides, siguiendo a Jenófanes preserva la forma esférica del "es", y tendría que comprenderse esta alusión a un balón como una de carácter metafórico, es decir, Parménides diría que el "es", si queremos imaginarlo tiene una forma esférica, no está diciendo que de hecho el "es" es un balón, ni una pelota. La alusión a la esfericidad del "es", no tiene que imaginarse como una figura cerrada circunscrita a una periferia, "excluyendo toda ulterior extensión más allá del límite definido por la misma superficie, sino -y así lo explica Mondolfo- en cuanto idéntica posibilidad de extensión en toda dirección: idéntica en toda la longitud de cualquier radio trazado desde el centro, en confrontación con cualquier otro radio; pero idéntica también en todo punto de todo radio singular en la confrontación con cualquier otro punto del mismo radio. Pues si al radio se le asignase un punto terminal, es evidente que éste presentaría condiciones muy diferentes de las relativas a cualquier otro punto, en cuanto a la posibilidad de extenderse el ser a lo largo del radio mismo, oponiendo a tal posibilidad una resistencia absoluta, definitiva e insuperable"⁷⁷.

Aquí se vuelven a los elementos descritos unos versos antes, es decir, a la igual dirección de los puntos; no hay más ser en una parte que en otra, así, pues no habría alguna periferia fuera de la cual hubiera ser, ya que eso en realidad no sería ser. Desde el centro de la masa homogénea la dirección hacia los demás puntos es siempre la misma.

Sin duda las alusiones a la espacialidad son las que prestan para más equívocos, ya que aluden implícitamente a algún tipo de colocación "en" el espacio, es decir, como teniendo cuerpo. Mas, la imagen de la esfericidad sólo tiene coherencia en lo que respecta al texto, si consignamos que de ésta y de sus atributos se predicaban unicidad y perfección, y que sin duda era ésta una concepción "típicamente helénica"⁷⁸. La comprensión del "como la masa de un balón bien redondo" tiene que guiarse según lo que hemos dicho.

Sin duda, y como dice Guthrie "el logro de Parménides fue demostrar, mediante argumentos lógicos, que Ser y Devenir eran entre sí excluyentes"⁷⁹, ya que con su descripción y caracterización del "es" se sientan las bases según las cuales se atribuye al ser la inmovilidad, y al devenir la incesante movilidad, por cierto, es quizás ésta concepción la que guía la polémica de Parménides con Heráclito.

1.7. Vía de las opiniones

-(Fr 8) "Aquí abandono el discurso y pensamiento fidedigno acerca de la verdad. A partir de aquí, aprende las opiniones de los mortales, escuchando el orden engañoso de mis palabras. Ellos decidieron dar nombre a dos formas, de las cuales no es adecuado nombrar una (en esto es en lo que se han extraviado), y las han juzgado opuestas en la figura y les han asignado señales (o signos) a cada una de ellas independientemente: por una parte, el etéreo fuego de la llama, muy raro y ligero, idéntico a sí mismo por doquier, pero distinto de lo otro; y además, aquello distinto, lo totalmente opuesto, la ciega noche, de conformación

⁷⁷ Mondolfo, Rodolfo. *Op. cit.* Pág. 264-265.

⁷⁸ Guthrie, W. K. C. *Op. cit.* Pág. 60.

⁷⁹ *Op. cit.* Pág. 132.

densa y pesada. Este orden total (cósmico), de apariencia verosímil, te describo, para que ningún parecer humano pueda jamás aventajarte”. (HFG, pág. 63)

Antes de atender a la aclaración de los versos, queremos hacer unas observaciones. Una en lo que respecta a la traducción del título de esta vía, la otra en lo que concierne a la elaboración de esta vía. Así, pues, siguiendo a Guthrie esta vía se traduce como la de las “opiniones” y no como la de la “opinión”, mas, hay una aclaración que nos gustaría consignar, pues hay traducciones que vierten las opiniones de los mortales como simple “opinión” -y hay también varias que la traducen por la vía de la apariencia-, pues bien, con estas traducciones se vierte una concepción posterior, la de la dóxa platónica -y en todo caso también la de la primacía de la *idea* ante la apariencia sensible, en lo que respecta a la versión de la apariencia-, Parménides habla de dóxai, de múltiples opiniones, natural por lo demás, ya que “la verdad es una, las opiniones de los mortales son múltiples”⁸⁰. Y siguiendo con esta visión, la diosa le quiere enseñar a Parménides no sólo la verdad, sino también las variadas opiniones, pues éstas son inseparables. Así de algún modo se resuelve la cuestión de la elaboración de la cosmogonía y cosmología expuesta aquí, aunque en el propio texto hay una explicación: hacia el final de los versos que comprenden el proemio la diosa le dice expresamente a Parménides: “te es conveniente conocer todas las cosas, tanto el corazón imperturbable de la verdad bien redonda, como las opiniones de los mortales, en las que no hay fe verdadera”; no obstante, la explicación de la cosmogonía, para Guthrie es éste uno de los puntos más desconcertantes del poema de Parménides, ya que si ya se estableció que lo único real y verdadero es el “es” y si además en esa vía el cambio y el movimiento se habían consignados como inadmisibles, ¿por qué se habría tomado Parménides la molestia de exponer una cosmogonía detallada (...)”⁸¹.

Aristóteles, por su parte tiene una impresión bien particular de la vía de las opiniones, dejamos hablar al Estagirita:

“(…) como considera que, aparte de “lo que es”, no hay en absoluto “lo que no es”, piensa que hay solamente una cosa, lo que es, y nada más (acerca de eso hemos tratado con mayor claridad en la Física -I, 3-); pero viéndose obligado a hacer justicia a los fenómenos y suponiendo que según el concepto existe lo Uno, y según la sensación la pluralidad, vuelve a establecer que dos son las causas y dos los principios, lo Caliente y lo Frío, refiriéndose al fuego y a la tierra. Y de éstos, asigna a lo Caliente un lugar del lado de “lo que es”, y al otro del lado de “lo que no es”⁸².

Pues bien, ¿cuál es el fin de la vía de las opiniones? Pues hay sólo un principio, sólo “lo que es, es”, y nada más, y Parménides sin duda se guió por la razón, entonces ¿qué pasó?, después según lo que le mostraban sus ojos y oídos, ¿la unicidad de su “es” perdió legitimidad? O más bien, ¿siguiendo sus principios estableció la ingenuidad de las cosmogonías que le precedieron y además estableció las opiniones para mostrar que ellas tienen algún de disuasión, pero que al fin y al cabo no son verdaderas? Veamos.

Hay dos principios: la luz y la noche, además los hombres a pesar de que uno de ellos no es, establecieron aún dos tipos de figuras, y las consideraron opuestas. Pero ellos no son capaces de ver que en realidad hay sólo una, y “de la unidad nada puede derivarse sino la unidad”⁸³ 67. La ilusión yace en la incapacidad de ver que sólo una cuestión es real y la otra

⁸⁰ Gadamer, Hans-Georg. 1995 a. Pág. 108.

⁸¹ Guthrie, W. K. C. *Op. cit.* Pág. 19.

⁸² Aristóteles. *Metafísica. Op. cit.* Págs. 92-93.986 b30

⁸³ Guthrie, W. K. C. *Op. cit.* Pág. 67.

no. Según un tipo de interpretación el error está en nombrar dos formas siquiera, es decir, ninguna de las dos formas está correcta por lo que se sigue -según esta interpretación- que Parménides estaría describiendo el carácter ilusorio de la pluralidad, y además el origen de ésta de un único *arché*. Así, entonces se “condena a todos cuantos habían supuesto (y no sólo a los filósofos) que “todas las cosas se originan de una”, y que los contrarios (que ellos postulaban) eran derivados”; hay acá tanto una alusión a los jonios -primer principio- como también una alusión a la tabla pitagórica de contrarios, sin duda.

¿Cómo interpretamos estos versos? En consonancia con la interpretación del viaje de Parménides como uno hacia la oscuridad, recordemos que en la puerta el Día y la Noche -o la luz -fuego- y la oscuridad- se encuentran, por lo que se sigue -de acuerdo a la interpretación de Furley- que “el error de los mortales tiene que yacer en no ver que la dualidad de la Noche y del Día es “realmente” una unidad”⁸⁴, así también lo expresa Fränkel, para quien el error “fundamental radica en la posición de una dualidad básica” -a pesar de que Fränkel sigue la interpretación de que el viaje es hacia la luz-; lo que se quiere decir, es que en coherencia con la expresión unívoca del “es” expuesta en la vía de la verdad, los mortales, aunque ellos no piensen que sea así, cuando “hablan de cualquiera de las formas que han establecido erróneamente, están realmente hablando del Ser”⁸⁵.

-(Fr. 9) “Ahorabien, una vez que todas las cosas han sido denominadas Luz y Noche, y se han asignado, tanto a unas como a otras, los nombres adecuados a sus capacidades (o cualidades), todo está lleno a la vez de Luz y de Noche oscura, de ambas por igual, puesto que no hay nada entre una y otra” (HFG, pág 71)

Sigamos con la interpretación de Furley, según él y de acuerdo a lo dicho antes, el sentido de estos versos podría ser este: “una vez que hemos establecido formas contrarias, por ejemplo, luz y noche, no podemos decir “hay luz aquí y ahora” sin suponer “no hay noche aquí y ahora”; y esta última proposición es afirmar un poco de no-ser o “nada” de la noche. Los mortales se niegan a reconocer esto: nombran sus dos formas como si las dos “fueran” en sentido completo, sin que ninguna comparta algo de no-ser”⁸⁶.

“Ambas por igual”, es decir, las dos tienen parte en cualquier cosa del universo, asimismo, y en tanto la luz y la noche sugieren alternación temporal, no podría haber un par más apropiado para lo que quiere decirnos Parménides, ya que la sucesión temporal es en realidad una ilusión, sólo hay una “sustancia”, un “es”, en fin, “todo es uno”⁸⁷.

En lo que respecta a los opuestos, con todo, y siguiendo el modelo de la tabla pitagórica, la tabla de contrarios de Parménides se constituiría así: de una parte la luz y el fuego, lo raro, lo ligero, masculino, caliente, suave, activo; y la noche, con lo denso, pesado, femenino, frío, duro, pasivo.

Los fragmentos que siguen conformarían la cosmogonía y cosmología de Parménides, ellos muestran entre otras cosas, que el eléata describió los fenómenos celestes.

-(Fr. 12) “Los más estrechos (sc., anillos) están colmados de Fuego puro, los siguientes de Noche, pero se les introduce un porción adecuada de llama, Y en el medio está la diosa que gobierna todas las cosas”.

“Ella concibió a Eros como el primero de todos los dioses” (HFG, pág. 75)

⁸⁴ Furley, David J. *Op. cit.* Pág. 6.

⁸⁵ *Loc. cit.* 1Pág. 7.

⁸⁶ *Loc. cit.* 1Pág. 8.

⁸⁷ *Loc. cit.* 1Pág. 9.

La diosa además concibió a Eros “el primero de todos los dioses”. Igualmente ella -Afrodita- tiene a su cargo el que lo femenino se impulse a unirse con lo masculino y viceversa, y el parto doloroso. Junto con Hesíodo, para Aristóteles, Parménides considera al amor entre las primeras causas.

Los versos nos dicen que la diosa que “gobierna todas las cosas” tiene una posición central -siguiendo con la tradición jónica-, y que además de ser de la diosa encargada del apareamiento y del parto, es la que determina los límites de los astros, es decir, el orden del universo, esa diosa es Anánke. Estas concepciones están insertas en la tradición pitagórica.

Teniendo a la mano los principios del pitagorismo, pero con el afán de superarlos, hace que su diosa sea el fuego divino que está en el centro o profundidades de la tierra, y a quien “se veneraba por doquier bajo el nombre de la misma Tierra, la Madre de todo lo viviente”⁸⁸.

Entre los descubrimientos que se le asignan a Parménides está el de la esfericidad de la tierra, y es probable que sea así, y si bien las fuentes atribuyen varios descubrimientos a éste como a Pitágoras, lo único probable es que “en su descripción del mundo físico, siguiera Parménides en muchos puntos a sus maestros pitagóricos”⁸⁹. En los fragmentos que se conservan (y de los cuales no hablamos más acá, por razones de espacio y además en tanto no conciernen de un modo explícito a lo que buscábamos) hay, además descripciones de la luna y del aire.

Lo que sigue es un fragmento conservado por Teofrasto -doxográfico y discípulo de Aristóteles- en el cual hay algún tipo de teoría del conocimiento, según la cual Parménides concibe el modo de conocimiento a partir del principio “lo semejante conoce a lo semejante”, y en la cual además se conoce a partir de una mezcla de elementos presentes en los organismos, idea por lo demás presente en la medicina de la época.

-(Teofrasto) “(...) Parménides no da ninguna explicación general (acerca de la sensación), sino que se limita a decir que existen dos elementos y que el conocimiento corresponde al preponderante. El pensamiento varía (será diferente) según que prevalezca lo caliente o lo frío; aunque el producido por lo caliente es mejor y más puro, necesita, de todos modos, de un cierto equilibrio o proporción. Ya que, escribe (fr. 16), tal como es en cada ocasión la mezcla de dos vacilantes “miembros”, así es la inteligencia en los hombres; la sustancia (o naturaleza) de los miembros. Lo que predomina (el elemento) constituye el pensamiento” (HFG, pág. 80)

El cuerpo humano estaría, entonces, conformado por dos elementos contrarios: luz y oscuridad, o calor y frío, y a partir de estos elementos el hombre conocería mejor -si hubiera más luz en el elemento dado- y peor -cuando hay menos luz-. Esta interpretación sigue sin duda la visión que concibe al conocimiento como un viaje hacia la iluminación. No obstante, esa concepción del conocimiento está presente en la época.

En lo que respecta a la naturaleza del alma (*psyché*), se dice que ella es ígnea, lo que apunta a la consideración de la época según la cual es este elemento el divino y dispensador de la vida; que además se compone de fuego y de tierra y que tiene lugar en el pecho. Que el fuego -la luz- fuera la parte viva y susceptible de conocimiento era una creencia de los tiempos de Parménides.

Respecto de lo que aún no hay claridad en lo que concierne a la vía de la apariencia es su lugar y legitimidad después de la configuración de la vía de la verdad.

⁸⁸ Guthrie, W. K. C. *Op. cit.* Pág. 77.

⁸⁹ Guthrie, W. K. C. *Op. cit.* Pág. 79.

CAPÍTULO II. Interpretaciones de Parménides

Aclaremos el objetivo de este capítulo. El pensador de Elea ha apuntado en su poema *Sobre la naturaleza* cuestiones fundacionales en lo que respecta al modo en que ha tenido lugar el pensamiento hasta estos días, tanto por los postes de señales que se han establecido en su obra, como también por el espíritu de la filosofía, es decir, por su carácter racionalista, según el cual lo que busca el hombre con la filosofía es comprender la realidad y expresarla en términos susceptibles de inteligibilidad. Parménides es uno de los tantos sabios antiguos que junto a Tales, Anaxágoras, Anaximandro, Heráclito, entre otros, configuraron la vía del pensamiento en la cual nosotros estamos inmersos. Y es el de Elea el que marca sin duda un lugar incuestionable en lo que respecta a las discusiones filosóficas que han atravesado la tradición filosófica. Su poema es además uno de los tantos lugares en los cuales tendríamos que detenernos un rato para comprender el rumbo que ha tomado la filosofía. Así, pues, la exposición que tiene lugar en lo que sigue tiene como fin -aunque varía de autor en autor- básicamente exponer en términos bien sencillos la impronta del pensamiento parmenídeo en la historia, así como también ver -en Platón y Plotino- las líneas según las cuales se ha interpretado el pensamiento del eléata, esto es, en clave idealista.

Hacemos una alusión breve de la exposición en cada autor. En Platón vemos el carácter general de los diálogos Parménides y Sofista, y hacemos además unas cuantas observaciones de la interpretación del pensamiento del eléata. En Plotino, recogemos su conservación del fragmento tres y el lugar que éste tiene en su pensamiento. Con Hegel seguimos su interpretación del eléata, así como la impronta de éste en el primer capítulo de la Ciencia de la lógica. De Heidegger hacemos una exposición un tanto más extensa, por cuanto hay en su pensamiento una revisión e interpretación -que nosotros a su vez a veces seguimos- del pensamiento de Parménides.

Con todo, tenemos que decir que a varios de estos filósofos -cada uno de ellos colosales- no les hacemos honor, ya que no tratamos su pensamiento ni su obra, y más bien sólo nos ocupamos de ellos en lo que respecta al eléata. Pues bien, una exposición que corresponda al peso de cada uno de estos filósofos excedería los objetivos de este trabajo, y en realidad tendría que hacerse en otro lugar.

2.1. Platón

Queremos empezar citando unas líneas del *Teeteto* que muestran la impresión que tenía Platón del pensador de Elea, así, pues Sócrates nos dice de éste:

“AParménides se le podrían atribuir las palabras de Homero, pues a mí me parece que es a la vez “vulnerable y terrible”. Yo conocí, efectivamente, a este hombre siendo muy joven y él muy viejo, y me pareció que poseía una profundidad absolutamente llena de nobleza”⁹⁰.

⁹⁰ Platón. “Teeteto”. En: *Diálogos. Tomo V*. Madrid: Editorial Gredos. 1981. Pág. 259, (183e-184a)

Sin duda la filosofía de Platón tiene una impronta parmenídea importante, así, pues y como ya lo apuntábamos en la exposición del poema del eléata, Platón lo sigue en lo que respecta a una de los arquetipos que en su filosofía tienen un lugar esencial en términos epistemológicos, es decir, la cuestión por la inteligibilidad de la idea -que tiene lugar en la episteme- en contraposición con la irregularidad de la sensación (lo sensible; la mera apariencia) -que conforma la dóxa- y que decir de la realidad de una y de la inexactitud de la otra; también en lo que respecta a la eternidad y el devenir (aunque en este punto hay una *superación*, pues las categorías que configura Platón nos permiten hablar de grados del ser, esto es, el devenir no es para Platón no-ser como para Parménides, sino que es lo que está entre el ser y el no ser), y en estas líneas del *Timeo* -que recogemos a continuación- hay claramente una indicación a la concepción de la inmovilidad del ser (y la caracterización de la idea platónica sin duda comprende elementos del “es” parmenídeo; asimismo, la cuestión de la multiplicidad sensible ante la univocidad de la idea, es una concepción que puede rastrearse en el pensamiento del eléata) y de su contrapartida, el devenir, en efecto dice *Timeo* en el diálogo que lleva su nombre:

“Pues bien, en mi opinión hay que diferenciar primero lo siguiente: ¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que deviene continuamente, pero nunca es? Uno puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable; el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional, nace y fenece, pero nunca es realmente. Además, todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa; es imposible, por tanto, que algo devenga sin una causa”⁹¹.

Pasemos pues a la cuestión de la unidad en el *Parménides* de Platón, éste diálogo marca una ruptura respecto de los diálogos que lo preceden en tanto aquí de mano del eléata se plantean objeciones de peso a la concepción de las ideas, la principal de ellas y según la cual además hay coherencia en el diálogo es la cuestión de la multiplicidad y unidad de las ideas, según esta línea tiene lugar la discusión entre Sócrates y Parménides.

En el diálogo los puntos a tratar son el tratado de Zenón y las dificultades de la multiplicidad; la separación de las ideas y su extensión; la relación de los particulares con las ideas (la participación); la cuestión del “tercer hombre”; la caracterización de la dialéctica; las hipótesis positiva y negativa -de acuerdo a la “gimnástica” dialéctica- de parte de Parménides: “lo uno es” y “lo uno no es”, las hipótesis y las conclusiones. (No es este el lugar para una exposición exhaustiva del diálogo)

Lo que importa acá es que Parménides es quien guía a Sócrates en la discusión y que además es su figura quien le describe y explica el discurrir de la gimnasia dialéctica; quizás Platón le estaba rindiendo honor a su maestro.

Con todo, hacemos una observación, pues Platón le atribuye al signo de la unidad descrito en el poema a propósito de la caracterización de lo que es, más importancia que a los otros, y esto es tan así que según él Parménides dice “lo uno es”, cuando en realidad el eléata dice “lo que es, es uno (es una unidad)”. El hén es uno de los signos del eón, Parménides habla de éste, del “es”; la unidad es uno de los caracteres del “es”, no el principal. Igualmente, le atribuye “el todo es uno”, así, pues Sócrates le dice a Parménides:

“En efecto, tú, en tu poema, dices que el todo es uno, y de ello ofreces bellas y buenas pruebas”⁹², lo que en cierto sentido sí es una de las afirmaciones del eléata.

⁹¹ Platón. “Timeo”. En: *Diálogos Tomo VI*. Madrid: Editorial Gredos. 1981. Págs. 170-171 (27d-28a)

⁹² Platón. “Parménides”. En: *Diálogos Tomo V*. Madrid: Editorial Gredos. 1981. Pág. 36. (128b)

Así, pues se va configurando una interpretación tardía que guía a su vez las concepciones según las cuales después se aborda la lectura del poema.

Con todo, es en otro diálogo donde la figura de Parménides tiene aún más peso que en éste, y ese es el *Sofista*. Este diálogo tiene por objetivo definir, a partir de la dialéctica que Parménides le enseñó a Sócrates, el sofista, aunque también y siguiendo una de las últimas definiciones de éste, esto es, “ilusionista” se pasa a la cuestión de la imagen y de ahí a la existencia del no-ser, y al “parricidio de Parménides”; de este modo, es éste también un diálogo que trata del no-ser (del ser, de los géneros y de la falsedad en los juicios), a pesar de lo establecido por el maestro. Así, pues un natural de Elea, la patria de Parménides, y que en el diálogo es el Extranjero -el que es diferente- el que guía el diálogo y que apartándose de los dichos del maestro, sigue la vía del no-ser:

“En efecto, para defendernos, debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea”⁹³.

En lo que sigue, y a partir de los géneros y de la comunión entre ellos, se analiza el no-ser. (Acá también según Platón, Parménides expresaría “lo Uno es” y no “el ser es uno”). Lo que arroja el análisis es que el no-ser es en tanto es diferente al ser y no su contrario. Así, pues lo afirma el Extranjero:

“Es, entonces, necesario que exista el no-ser en lo que respecta al cambio, y también en el caso de todos los géneros. Pues, en cada género, la naturaleza de los diferente, al hacerlo diferente del ser, lo convierte en algo que no es, y, según este aspecto, es correcto decir que todos ellos son algo que no es, pero, al mismo tiempo, en tanto participan del ser, existen y son algo que es. (...) Y no hay, entonces, que enojarse, ya que la naturaleza de los géneros admite una comunicación recíproca”⁹⁴.

Y prosigue: “Según parece, cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino sólo de algo diferente”⁹⁵.

Y bien, según su análisis, lo que no es existe, y esa existencia de lo que no es es de carácter diferente.

En efecto, no se habla del no ser como siendo contrario al ser, sino como diferente, así, pues en tanto los géneros se mezclan unos con otros y ya que el ser y lo diferente pasan a través de ellos y entre sí “y gracias a esta participación lo diferente, al participar del ser, existe, pero no es aquello de lo que participa, sino diferente, y al ser diferente del ser, es necesariamente, y con toda evidencia, algo que no es”⁹⁶.

La dialéctica de Platón sin duda *superó* la lógica de Parménides en este punto, y es a partir de ella que tiene lugar algo así como el “parricidio de Parménides”. Hay que tener en cuenta, con todo, el empleo y las acepciones que permiten a Platón llegar a hablar tan siquiera del no-ser, recordemos que en Parménides el no-ser es ininteligible en tanto el “pensar” tiene que tener -para que haya algo así como una apercepción- un algo del cual pueda en última instancia apuntar, concebir. El no-ser en Platón ya es puro concepto, abstracción de la cual puede hacerse un tratado en tanto no precisa de un correlato sensible.

⁹³ Platón. “Sofista”. En: *Diálogos. Tomo V*. Madrid: Editorial Gredos. 1981. Pág. 401. (241 d)

⁹⁴ *Op. cit.* Pág. 445. (257 a)

⁹⁵ *Op. cit.* Pág. 446. (257 b)

⁹⁶ *Op. cit.* Pág. 457. (259 b)

2.2. Plotino

En la *Enéada Quinta*, Plotino nos muestra un breve compendio de las hipóstasis y del modo en que ellas se relacionan las unas con las otras-en el apartado primero-, además de la relación que existe entre el Uno Bien y el Ser; y especialmente, encontramos aquí una exposición de las ideas, la segunda hipóstasis -la Inteligencia- y el ser.

Veamos, pues a propósito de qué Plotino conserva el fragmento tres de Parménides:

“Ya antes queél -Platón- Parménides había formulado una doctrina semejante, por lo cual reunía en la unidad el ser y la inteligencia y afirmaba, asimismo, que el ser no se daba en las cosas sensibles. "Porque el pensar y el ser -decía- son una y la misma cosa"; pero el ser, según él, es inmóvil, aunque quiera añadirle el pensamiento y privarle por otra parte de todo movimiento corpóreo, para que permanezca tal cual es. Imagina, pues, el ser como una masa en forma de esfera, dado que incluye en sí mismo a todas las cosas y no tiene el pensamiento como algo exterior sino como algo que le es propio. Pero al considerarlo como Uno en sus escritos se exponía al reproche de que se le encontrase como múltiple. El Parménides de Platón es mucho más exacto, ya que distingue el primer uno, o uno en sentido propio, el segundo uno, al que llama unidad múltiple, y el tercer uno, que es unidad y multiplicidad. Así se muestra de acuerdo con la teoría de las tres naturalezas”⁹⁷.

Plotino además de hacer un breve resumen del pensamiento del eléata, sigue la interpretación de Platón según la cual Parménides diría que “el Uno es”; monismo que luego es superado por el propio Platón en el diálogo que lleva el nombre del eléata.

Ahora bien, al hablar de la unidad del ser y de la inteligencia, esto es, de la mismidad del ser y del pensamiento, el neoplatónico además de conservar el fragmento lo inserta en una línea de interpretación -la platónica-, según la cual, el pensar y el ser son lo mismo, por cuanto ambos son no-sensibles, es decir, el pensar concibe al ser en tanto éste es perceptible sólo por medio de la intelección, y no por la sensación, ya que el ser no es sensible.

Lo que tratamos de decir con esto, es que las interpretaciones posteriores de Platón y de Plotino, han guiado las lecturas del poema de Parménides, y específicamente del fragmento tres, en el cual habría una afirmación de la identidad y unidad del pensar y del ser, así, pues se comprende la mismidad. Lo pensado es lo mismo que el ser, en tanto ambos son no-sensibles.

Mas, hay en la obra de Plotino, especialmente en lo que concierne a su concepción de la Inteligencia, una manifestación más explícita de la interpretación de la mismidad del ser y del pensar. Así, pues, según el neoplatónico:

“La Inteligenciaque pone el Ser con sólo pensarlo y el Ser que, al ser pensado, da a la Inteligencia su pensamiento y su misma existencia. Con todo, el pensamiento tiene una causa que le es extraña y que es igualmente la causa del ser. Lo cual quiere decir que uno y otro tienen una causa diferente de ellos mismos. Porque existen conjuntamente y no se rechazan el uno al otro, sino que ambos forman esa unidad a la que llamamos Inteligencia y Ser, pensamiento y cosa pensada, Inteligencia en razón a su pensamiento, Ser en razón a que es pensado. Ya que no podría haber pensamiento sin alteridad e identidad”⁹⁸.

⁹⁷ Plotino. *Enéada Quinta*. Argentina, Buenos Aires: Aguilar. 1967. Pág. 66 (V, 1, 8)

⁹⁸ *Op. cit.* Pág. 57. (V, 1, 4)

Y en lo que respecta a la naturaleza de la Inteligencia, Plotino la concibe como constituyendo los seres mismos, es decir, el Ser y la Inteligencia son idénticos; además son para él, iguales las expresiones: “el pensar y el ser son una y la misma cosa”, “la ciencia de los seres sin materia es idéntica a su objeto” y “yo trato de encontrarme a mí mismo”⁹⁹ como uno de los seres.

Continúa, además en la exposición de la Inteligencia y de su relación con el ser, de este modo: según él la Inteligencia no es anterior al ser, sino que necesariamente el ser es anterior a la Inteligencia, por lo que se sigue que:

“los seres se encuentran en el pensamiento y que el acto y el pensamiento están tan cerca de los seres como lo está el acto del fuego del fuego mismo, a fin de que, en el interior de sí mismos, tengan a su lado a la Inteligencia como su acto propio. Pero el ser es igualmente un acto. Por tanto, el acto de la Inteligencia y el acto del ser son un acto único, y mejor aún la Inteligencia y el ser son una y la misma cosa. Así, pues, el ser y la Inteligencia son una naturaleza única; por lo cual lo son también no sólo los seres sino el acto del ser y la Inteligencia. En tal sentido, los pensamientos, la idea, la forma del ser y su acto constituyen asimismo una naturaleza única, porque, ciertamente, somos nosotros los que los imaginamos separados y colocados los unos delante de los otros”¹⁰⁰.

Aquí, sin duda, parte la interpretación idealista del fragmento tres, es decir, en el dicho de la mismidad del ser y del pensar se concibe una “enunciación sobre la idéntica pertenencia de ambos al ámbito de lo no-sensible”¹⁰¹. Sólo así, por lo demás, tiene cabida apuntar a Parménides como el padre del idealismo.

2.3. Hegel

Veamos qué piensa el filósofo alemán de la escuela eleática, según él en esta etapa del pensamiento, la Esencia absoluta es expresada en un “concepto puro, un algo pensado”¹⁰² y tiene lugar así en tanto es propio del movimiento del concepto y del pensamiento. Este pensamiento se convierte aquí en uno “libre y para sí”¹⁰³. Así, pues, en la Esencia absoluta se expresa para estos pensadores “el pensamiento se capta a sí mismo en toda su pureza y el movimiento del pensamiento se plasma en conceptos”¹⁰⁴.

El cambio en su abstracción se concibe como la nada y además el movimiento se transforma de uno objetivo a uno subjetivo, la esencia así “se convierte en lo inmóvil”. He aquí para Hegel el “punto de arranque de la dialéctica”, es decir “de lo que constituye precisamente el movimiento puro del pensamiento en conceptos: y, con ello, el comienzo de la contraposición del pensamiento frente al fenómeno o al ser sensible, de lo que es en

⁹⁹ *Op. cit.* Págs. 191-192 (V, 9, 5)

¹⁰⁰ *Op. cit.* Pág. 196 (V, 9, 8)

¹⁰¹ Heidegger, Martin. *Moira*. Traducción de Francisco Soler. Revista *Mapocho*. Tomo II. N° 1. 1961 Págs. 206-220. Pág. 210

¹⁰² Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. México: Fondo de Cultura Económica. 2005. Pág. 220.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

sí frente al ser para otro de este en sí: y en la esencia objetiva, la contradicción que en sí mismo entraña y que es la verdadera dialéctica”¹⁰⁵.

La contraposición del ser y el no ser se expresa en Parménides, a pesar de que aún no se eleva a conciencia. En su explicación de los versos de la vía del no ser, la nada es algo en tanto se piensa o se dice. Así, es esta nada la negación en general, y más específicamente el límite (recuerda a propósito a Spinoza: *determinatio est negatio*), mas, según Parménides lo negativo “no es en absoluto”¹⁰⁶.

Y Hegel interpreta así el fragmento tres: “el pensamiento se produce; y lo que se produce es un pensamiento. El pensamiento es, pues, idéntico a su ser, pues nada es fuera del ser (...)”¹⁰⁷, y por último, recoge la interpretación de Plotino. Así, pues Hegel sigue con la tradición que interpreta este fragmento según la identidad.

Y es por ello, que para él, la “verdadera filosofía comienza, en rigor, con Parménides. Aparece un hombre que se libera de todas las opiniones y representaciones, que les niega todo valor de verdad y afirma que sólo la necesidad, el ser, es lo verdadero. Ciertamente que se trata todavía de un comienzo turbio y vago, sin que sea posible explicar qué es, más concretamente lo que lleva dentro; pero en esta explicación reside precisamente el desarrollo de la filosofía misma, que aún no se da aquí”¹⁰⁸.

En otro lugar de su obra, y en consonancia con su sistema, vemos un tipo de alusión a esa primera y gran afirmación de Parménides, estamos hablando del “es”, según Hegel este conocimiento -de lo inmediato; de la certeza sensible- es el más rico, además es el “más verdadero, pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud. Pero, de hecho, esta certeza se muestra ante sí misma como la verdad más abstracta y más pobre. Lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que es; y su verdad contiene solamente el ser de la cosa”¹⁰⁹, sin duda esta expresión en el curso de la experiencia de la conciencia es insuficiente, ya que en el movimiento de la conciencia, este saber inmediato tiene que ser eliminado, conservado y superado en la autoconciencia, luego en la razón, y por fin en el espíritu, para culminar en el saber absoluto; así, pues esta expresión es sólo el punto de partida en la exposición de la verdad, ya que “la verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella”¹¹⁰.

Pasemos ahora al comienzo de la *Ciencia de la Lógica*, gran obra sistemática de Hegel, en la que a través del movimiento dialéctico del ser, de la esencia y del concepto se culmina en la idea, y más aún en la idea absoluta que es “ser, vida imperecedera, verdad que se conoce a sí misma, y es toda la verdad”¹¹¹.

En el primer capítulo de esta obra *¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?*, esto es inmediato o mediato, Hegel hace una exposición de su propia concepción de la filosofía, mas, también hay aquí y en el establecimiento de las primeras “categorías”: ser, nada y devenir, una impronta parmenídea de algún tipo.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Op. cit.* Pág. 233.

¹⁰⁷ *Op. cit.* Pág. 234.

¹⁰⁸ *Op. cit.* Pág. 235.

¹⁰⁹ Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica. 2009. Pág. 63.

¹¹⁰ *Op. cit.* Pág. 9.

¹¹¹ Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Argentina: Ediciones Solar. 1968. Pág. 750.

Así, pues y ya que el comienzo tiene que ser absoluto, lo que quiere decir abstracto, tiene que ser “absolutamente algo inmediato, o mejor lo inmediato mismo”¹¹², así, pues, se sigue que el comienzo es “el puro ser”. La naturaleza del comienzo es el ser y nada más, es el ser nada más, el ser en general, sin determinaciones, así, pues y ya que el comienzo es totalmente “abstracto, universal, forma pura sin contenido”, es sólo un simple comienzo, todavía no hay nada y “tiene que devenir algo”; el comienzo así los tiene a ambos, al ser y a la nada, el comienzo es “la unidad del ser y la nada; es decir, es un no-ser que al mismo tiempo es ser, y un ser, que al mismo tiempo es no-ser”¹¹³.

Mas, allí el ser y la nada existen como diferentes, es decir, el no-ser es el contrario del ser. Los contrarios (en tanto el comienzo todavía no existe, a pesar de que lo que comienza ya existe) “ser y no-ser, están por tanto en el comienzo en una unión inmediata; es decir, que el comienzo es su unidad indiferenciada”¹¹⁴. En fin, el comienzo mismo, tiene que concebirse en “su simple intermediación no llenada de contenido, es decir, como ser, como lo absolutamente vacío”¹¹⁵.

Lo que expresa Parménides, a pesar de que no ve la identidad del ser y del no-ser, es precisamente el comienzo; el “es” parmenídeo es la expresión absoluta del inicio de la filosofía.

El ser, puro ser es la “pura indeterminación y el puro vacío”, en tanto es lo inmediato indeterminado, es la nada, ya que la pura nada es la “simple igualdad consigo misma, el vacío perfecto, la ausencia de determinación y contenido; la indistinción en sí misma”, así, pues, en tanto no tiene determinaciones, es lo mismo que el puro ser.

Y hay movimiento en la dialéctica hegeliana, en tanto la unidad del ser y de la nada (unidad especulativa: “el ser y la nada son idénticos en el devenir”¹¹⁶) que tienen lugar en el devenir, desaparecen inmediatamente en uno en el otro, es decir, en el devenir, así, pues, en el movimiento del devenir los dos son diferentes, “pero por vía de una diferencia que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente”.

Parménides, dice Hegel ha expresado la “simple idea del puro ser (...) como lo absoluto y la única verdad”¹¹⁷, y se halla, así también expresada en los fragmentos que quedan de él “con el puro entusiasmo del pensamiento que por primera vez se concibe en su absoluta abstracción: sólo el ser existe, y la nada no existe en absoluto”¹¹⁸.

Mas, en tanto sólo había ser y la nada era inadmisibile, parece que “a partir de este comienzo no se puede proceder ulteriormente, precisamente porque se parte de él”, así, pues, sólo habría progreso si se añadiera algo extraño, algo extrínseco.

En Parménides no hay más que afirmación, pura afirmación, así, pues, al igual que con la sustancia de Spinoza¹¹⁹, no se puede progresar “hacia lo negativo o lo finito”¹²⁰.

¹¹² *Op. cit.* Pág. 65.

¹¹³ *Op. cit.* Pág. 68.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Op. cit.* Pág. 70

¹¹⁶ Lévinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid, Cátedra. 1993. Pág. 92.

¹¹⁷ Hegel, G. W. F. 1968. Pág. 78.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Siguiendo la interpretación idealista del fragmento tres, Spinoza -ya en tierra firme según Hegel- comprende la Sustancia básicamente igual que el ón de los eleátas, y según la línea de interpretación ya consignada comprende los atributos infinitos de esta

2.4. Heidegger

“La filosofía ha asociado desde antaño la verdad con el ser. El primer descubrimiento del ser del ente, hecho por Parménides, “identifica” el ser con la comprensión aprehensora del ser: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι”¹²¹.

Seguimos al filósofo alemán en los textos *Introducción a la metafísica*¹²², *Moira* y *El principio de identidad*. Así se muestra una visión de conjunto en lo que respecta a la interpretación de Parménides.

En la exposición de las expresiones esquemáticas del decir del ser, el filósofo alemán tiene que atender al eléata, en tanto éste consigna -o ayuda, al igual que las interpretaciones que se tienen de él- los modos de concebir el ser, es decir, en tanto “y” apariencia, “y” devenir, “y” pensar. El papel que tiene Parménides en las concepciones de estos “y” es decisivo y siguiendo la exposición de Heidegger, nos concentramos en el “y” de la apariencia y del pensar.

Comúnmente la apariencia en contraposición al ser, se muestra como lo irreal, lo inauténtico, lo inconstante, frente a la autenticidad, realidad y constancia del ser, mas, lo que nos hace ver Heidegger es que en realidad hay una unidad primordial entre ser y apariencia, veamos, pues de qué modo esto es así: el ser para los griegos esencialmente es *physis*, el ente como tal en su totalidad, y ya que la *physis* en su constitución muestra un aspecto de ella, es este aspecto el que puede encubrir y ocultar a lo que es en verdad, al ente en su estar al descubierto -*alétheia*-, así, pues el “y” no es simplemente un añadido extrínseco, la apariencia -nos está diciendo Heidegger- tiene lugar en tanto hay ser, hay algo así como el estar al descubierto de lo ente, en efecto: “donde el ente se halla al descubierto, allí cabe la posibilidad de la apariencia y a la inversa: allí donde el ente esté en apariencia, sosteniéndose en ésta con firmeza y durante mucho tiempo, allí puede quebrarse y desmoronarse dicha apariencia”¹²³, en tanto al ser le pertenece el aparecer, le pertenece del mismo modo la apariencia.

En lo que sigue, Heidegger analiza a partir de su interpretación de la apariencia, las vías del poema de Parménides, así, pues, la primera vía es la del ser, en tanto estar-al-descubierto, este camino es ineludible; la segunda es la del no-ser, intransitable pero expresado igualmente, la nada con todo, no porque sea nada y porque esté vedada en este lugar, no tiene que dejarse de lado (véase “¿Qué es metafísica?”, y la *léthe* de la *alétheia* en el pensamiento de Heidegger; la cuestión por la nada aún tiene que pensarse bien en la obra del filósofo alemán); y por último el tercer camino, que tiene el mismo aspecto que el primero, y que no obstante no lleva al ser, así, pues se concibe este camino como uno que lleva indefectiblemente hacia la nada, este camino, el de la *dóxa* “en el sentido de la apariencia”¹²⁴, tiene tanto un aspecto como el otro, en éste los hombres se “deslizan de

Substancia -de Dios, de la naturaleza: Deus sive Natura- Pensamiento y Extensión en tanto parte de esa unidad absoluta, ya que Dios “es” sus atributos, y según las proposiciones de su *Ética*, Dios es tanto una cosa pensante como una cosa extensa. Dios -la única idea, ya que sólo Él es- es la unidad del pensamiento y del ser.

¹²⁰ *Op. cit.* Pág. 120.

¹²¹ Heidegger, Martín. *Ser y Tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria, 2005. Pág. 233.

¹²² Heidegger, Martín. *Introducción a la metafísica*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. 1993.

¹²³ *Op. cit.* Pág. 99-100.

¹²⁴ *Op. cit.* Pág. 106.

una opinión a otra como en un vaivén. De este modo el ser y la apariencia se mezclan y se confunden”¹²⁵.

En este camino la apariencia se concibe como teniendo lugar a propósito del ser, es decir, como perteneciendo a él, sin embargo, al mismo tiempo “no le pertenece”¹²⁶, así, pues, el parecer “ha de ser presentado una y otra vez como mera apariencia”¹²⁷. Igualmente, el devenir no es pura nada, sino “un ya no esto y todavía no aquello, y, como tal, algo incesantemente otro”¹²⁸, así el devenir también es concebido como una apariencia. Mas, si se comprende al devenir en tanto “brotar”, éste “pertenece a la physis”¹²⁹, en fin, si se comprende el devenir en términos griegos, esto es, como “el llegar-al-estado-de-presencia y como el au-sentarse de él”¹³⁰, es decir, el ser en tanto presente “que surge y aparece y el no-ser como lo ausente, entonces, la recíproca relación entre el surgimiento y el encubrimiento es el aparecer, o sea, el ser mismo”¹³¹.

Así, pues, las opiniones de los mortales expuestas en forma de cosmogonía y cosmología en la última parte del poema de Parménides, tienen lugar a partir del mismo “es”; no es un simple error el de los hombres que deambulan bicéfalos, es parte de la misma expresión del ser.

Así concluye la exposición en lo que respecta al “y” de la apariencia, pasemos pues al “y” del pensar. Al igual antes, el propósito del filósofo de Friburgo es volver hacia la correspondencia propia de la diferenciación del ser y del pensar, esto es, mostrar que “el título “ser” y “pensar” designa una diferenciación que, por así decirlo, se le exige al ser mismo”¹³², pues antes de la interpretación moderna, que concibe al ser como un objeto (*Gegenstand*) del pensar, había entre el ser y el pensar una copertenencia.

Si bien el propósito de la exposición es mostrar la separación del pensar y del ser, la diferenciación, ésta sólo tiene lugar, en tanto hay en última instancia, una correspondencia esencial del pensar y del ser. Así, pues, antes de analizar esa correspondencia en el fragmento tres de Parménides y mostrar su propia interpretación, el filósofo alemán sigue esta línea de análisis: unidad del pensar y del ser en tanto unidad de lógos y physis; separación de lógos y physis; surgimiento y aparición de lógos; esencia del pensar en tanto lógos -lógica-; dominio del lógos, en tanto razón y entendimiento sobre el ser en los comienzos de la filosofía griega. Pues bien, en el análisis de uno de los fragmentos de Heráclito, el lógos quiere decir antes que lógica -según la cual la idea, y ya no el ser del ente, es objeto de la episteme- la conjunción y lo juntado, y la physis en tanto “fuerza imperante que surge”¹³³ se corresponden, son lo mismo, ya que lógos es “la conjunción del ente que se sostiene en sí misma. Igualmente el eón en lo que respecta a su esencia es lo “presente y

125 *Ibid.*

126 *Op. cit.* Pág. 107.

127 *Ibid.*

128 *Op. cit.* Pág. 108.

129 *Op. cit.* Pág. 109.

130 *Ibid.*

131 *Ibid.*

132 *Op. cit.* Pág. 113.

133 *Op. cit.* Pág. 118

reunido”. Una vez concluido con el análisis del lógos y de su correspondencia con la physis -pensar y ser- en Heráclito, pasa a Parménides, quien habla del lógos en el fragmento tres.

Según la traducción usual este fragmento quiere decir: “El pensar y el ser, son empero, lo mismo”¹³⁴

Así, pues, el “y” del pensar y el ser, se comprende en tanto el ser es el objeto y el pensar el sujeto -lo objetivo antes lo subjetivo.

Siguiendo la traducción y la interpretación de este fragmento, el *noeîn* es el quehacer del sujeto, así, pues el sujeto en tanto piensa determina al ser, es decir, “el ser no es otra cosa que lo pensado por el pensar”¹³⁵. Y en tanto el pensar y el ser son lo mismo “todo se convierte en algo subjetivo”¹³⁶. Según esta interpretación, Parménides constituiría un preludio del idealismo alemán. Eso en lo que respecta a concepciones usuales. Mas, para corresponder al dicho griego¹³⁷ de Parménides sigamos a Heidegger en su análisis del verso.

Noeîn en griego quiere decir percibir, mas, el término tiene además un doble sentido, esto es, admitir, oír, los cuales tienen entre sí una afinidad. El sentido propio del noeîn, entonces, es el del “recibir que detiene lo que se manifiesta”¹³⁸, en otras palabras, lo que se manifiesta -el eînai- es acogido, resguardado en sí mismo; pero en otro.

El tò autò, lo mismo, la unidad de clase del “pensar” y del “ser”, tiene que comprenderse según el *Hên* parmenídeo, es decir, en tanto “la mutua correspondencia de lo que tiene a oponerse. Esto es lo originariamente unido”¹³⁹. El te...kaî alude a la unidad que tiende a oponerse, es decir, el pensar y el ser “son lo mismo *en tanto* que afines”¹⁴⁰. Según lo observado en lo que respecta a la physis, ésta es en tanto está al descubierto; mientras haya aparecer, tiene lugar también “lo que forma parte de él: la percepción, el aceptar que hace detenerse aquello que se muestra estable en sí mismo”¹⁴¹. En tanto hay ser, hay igualmente percepción de eso que es. Así lo dice también en el fragmento 8, que Heidegger según el análisis expuesto hasta aquí, traduce así: “lo mismo es la percepción y aquello en virtud de lo cual ella se produce”¹⁴². La percepción sólo tiene lugar en tanto hay ser. El imperar

¹³⁴ *Op. cit.* Pág. 127.

¹³⁵ *Op. cit.* Pág. 128.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Según Nietzsche, Parménides es más bien un griego extraño, ya que expresa el más vacío y abstracto concepto de ser, Nietzsche sigue la interpretación platónica en lo que respecta a su concepción del eléata, así, pues, dice de él: “el esquematismo abstracto -¡en un griego!- pero, sobre todo, la terrible energía del esfuerzo hacia la “certeza” en una época que pensaba siempre por medio del mito y cuya fantasía estaba siempre en constante agitación.” ¡Concededme la certeza, ¡oh dioses! -era la oración de Parménides- aunque sea una tabla en el mar de lo incierto, pero lo suficiente para sostenerme sobre ella! ¡Tomad para vosotros lo que deviene, lo que vive, lo que florece, lo que muestra falaces encantos, y dadme a mí sólo la certeza pobre y vacía!”. 219

¹³⁸ Heidegger, Martin. 1993. *Op. cit.* Pág. 129.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

de la *physis* es también “el co-imperar de la percepción”¹⁴³. En fin, en tanto el ser impera y aparece, tiene lugar necesariamente la percepción.

En lo que respecta a la correspondencia y separación del ser y de la esencia del hombre, hay en el verso de Parménides una “determinación de la esencia del hombre a partir de la esencia del ser mismo”¹⁴⁴ (El Dasein es interpelado y corresponde en su esencia -en su ek-sistencia- al ser).

Según Heidegger este verso “constituye la proposición directriz de la filosofía occidental”, no obstante, esto es así, en tanto simplemente no se la comprendió, es decir, no se conservó en los términos en los cuales fue expresada; para ello sólo hay que ver el rumbo que tomó este fragmento en la historia de la filosofía.

Así, pues, el verso según se ha comprendido, esto es, “el pensar y el ser son lo mismo”, no acaba por conservar su verdad originaria, ya que según ésta, lo que quiere decirse con esta expresión es que “la percepción y el ser son recíprocamente correspondientes”¹⁴⁵.

En fin, lo que dice Parménides es que la percepción como tal sólo tiene lugar en tanto hay “es”.

Sigamos, pues, con la exposición del texto *Moira*¹⁴⁶. En primer lugar Heidegger analiza las interpretaciones en las cuales se ha movido el fragmento tres. A juicio del autor, éstas son tres.

Según la primera perspectiva, el pensar es concebido como algo que está ahí, como un ente más entre los demás. La segunda perspectiva, moderna, comprende al ser objetivamente, esto es, representándolos para la subjetividad del Yo. De acuerdo a la tercera se sigue la determinación platónica y neoplatónica, según ésta la identidad del ser y del pensar es tal en tanto ambos se caracterizan por ser no-sensibles.

Veamos, pues cada una de estas perspectivas. La primera concibe el fragmento de la mismidad del pensar y del ser de Parménides, en tanto el ser es la unidad de los entes, entre los cuales está el pensar, así, pues, ya que el pensar es un ente más en esta unidad, es igual que el ser. Mas, Parménides no dice que el pensar sea uno más de los variados entes.

De acuerdo a la perspectiva moderna, en la cual se mueve la interpretación del fragmento de Parménides, el ente es concebido como objeto, éste es tal en tanto está frente a la percepción. En la filosofía moderna hay una expresión que ayuda a comprender la interpretación del fragmento de Parménides, ésta es la de Berkeley: “*esse = percipi*”, ser es igual a ser percibido; según esta proposición el ser tiene lugar en la representación en tanto es percibido, así, pues el ser es en tanto hay un representar; el ser es igual que el pensar, en cuanto en el “yo pienso”, es decir, en la conciencia que representa la objetividad del objeto. Así, pues, la expresión de Parménides se comprende como una configuración un tanto vaga aún de la moderna concepción de la realidad y del conocimiento.

Dentro de la misma perspectiva tiene lugar la interpretación de Hegel, que traduce el verso de Parménides así: “el pensar y aquello por lo que lo pensado es, es lo mismo”¹⁴⁷.

¹⁴³ *Op. cit.* Pág. 130.

¹⁴⁴ *Op. cit.* Pág. 134.

¹⁴⁵ *Op. cit.* Pág. 135.

¹⁴⁶ Heidegger, Martin. 1961. *Moira*. Traducción de Francisco Soler. *Op. cit.*

¹⁴⁷ *Op. cit.* Pág. 208.

Según Hegel el ser es “la afirmación del pensar que se produce a sí mismo”¹⁴⁸, esto es, el saber absoluto: la realidad. El ser es concebido como una producción de la percepción, del pensar. Así, pues, el ser es concebido en términos idealistas. Según Hegel -como veíamos antes- la expresión de Parménides constituye el comienzo de la filosofía, más es sólo comienzo en tanto falta la forma dialéctica, es decir, especulativa; que en cambio, está presente en Heráclito.

Mas, volvamos a la proposición de Berkeley; en ella se está expresando al ser en virtud del pensar, es decir, el ser se expresa en términos de la “objetividad para el representar comprensivo”, en cambio -y acá radica la fundamental diferencia de ambas expresiones, a pesar de que comparten una pertenencia histórica- en la expresión de Parménides el ser tiene la primacía, en otras palabras, la expresión griega “atribuye el pensar, en cuanto percibir reunidor, al ser, en el sentido de presencia”¹⁴⁹.

Por último, según la perspectiva platónica, según la cual las Ideas son sólo intuibles a través del noeîn, del percibir no sensible, se sigue que el ser pertenece al plano de lo supra-sensible. Siguiendo esta visión es como Plotino interpreta el fragmento de Parménides, así, pues, el eléata estaría diciendo que “el ser es algo no-sensible”, es sobre el pensar que cae el peso, pero de otro modo que en la filosofía moderna, ya que el ser es concebido en tanto no es sensible, lo que estaría afirmando Parménides, es por lo tanto, “la idéntica pertenencia de ambos al ámbito de lo no-sensible”¹⁵⁰.

Luego de estas observaciones, Heidegger pasa al análisis del eón, en el fragmento 8, allí Parménides habla del ente, el cual es pensado en el “pliegue de ser y ente”¹⁵¹. El pliegue puede ser expresado en estos términos “ser *del* ente” y “ente *en el* ser”¹⁵², lo que se despliega, por su parte, queda más bien en lo oculto en estas expresiones. El ser, el eînai del fragmento 3, es concebido en términos griegos como physis, lógos, hén¹⁵³.

En el comienzo del pensar, en Grecia, tuvo lugar el “ocultamiento de la eliminación del pliegue”, y a pesar de que el ocultamiento del pliegue haya quedado en el olvido, es la eliminación la que permite al pensar griego “el modo del comienzo”¹⁵⁴, ya que la léthe le deja el paso a la *alétheia*, y ésta desoculta en sus modos de physis, de lógos y de hén.

Así, pues, Heidegger pasa a la aclaración del fragmento 3, a partir de lo ya dicho acerca del eón, del pliegue de ser y ente. El tò autò -palabra enigma para Heidegger- designa la pertenencia entre ser y pensar. El ser tiene que ser concebido de acuerdo a lo que

¹⁴⁸ *Op. cit.* Pág. 209.

¹⁴⁹ *Op. cit.* Pág. 210.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Op. cit.* Pág. 211.

¹⁵² Por “pliegue de ser y ente”, es decir, por eón, Heidegger comprende la diferencia ontológica, esto es la diferencia entre ser y ente. Lo que quiere decir ésta diferencia en términos bien sencillos es que el ser del ente no “es” él mismo un ente. En otras palabras -que ayudan a comprender los términos “pliegue” y “despliegue” empleados aquí-, no obstante quiere decir que: A partir de la diferencia se comprenden los términos “ser del ente” y “lo ente del ser”; en el primero el genitivo en *obiectivus* y el segundo el genitivo es *subiectivus*. El ser del ente se comprende en tanto el ser es en lo ente, el “es” se emplea en un sentido transitivo, lo que quiere decir que el ser pasa por el ente como una sobrevenida (trascendencia) desencubridora, esto es, sobrepasa al ente y se oculta en él; el ente por su parte se comprende en tanto “pertenece a...” el ser, y es la manifestación de la llegada (presencia) del ser que queda encubierta.

¹⁵³ *Op. cit.* Pág. 211.

¹⁵⁴ *Ibid.*

dice Parménides de éste en el fragmento 8, ya que en lugar de decir eînai, dice eón, éste apunta tanto al pliegue, como -y de un modo más propio- a aquello “por lo que *presencia* lo pensado”¹⁵⁵ aquí tiene lugar el pensar, el que “*presencia* por el pliegue permanentemente tácito”, ya que la “pr-esencia del pensar está en el camino del pliegue de ser y ente”. El ser tiene lugar en tanto presencia a partir del prestar-atención, en esa presencia el pensar pertenece al ser. Así, pues lo dice Parménides, ya que en cuanto expresado el pensar “es en el ente”¹⁵⁶.

¿En qué se funda la pertenencia del noeîn? En el légein y además tiene su esencia en él, ya que es ahí donde tiene lugar “el-dejar-pre-estar lo *presente* en su *presencia*” (el decir y hablar)¹⁵⁷, sólo así lo presente, es decir, en tanto pre-estado, viene al noeîn, sólo así hay un prestar-atención-a.

Lo que es tomado-en-atención y captado además -en el noeîn- son expresados (“dichos” de acuerdo al légein), es decir, son “traídos a la apariencia”¹⁵⁸, en el eón, en el “pliegue de *presencia* y *presente*”¹⁵⁹.

El “pensar” aparece en el pliegue del eón, porque el pensar y el eón pertenecen ambos a la reunión. El pensar -a partir del légein- es el que realiza la reunión (el lógos es la conjunción y lo juntado). El noeîn sólo percibe al “Uno” del fragmento 6, a lo presente en su presencia.

Así, pues, el fragmento 3 en la versión de Heidegger dice “Pues, es lo mismo tomar-en-atención- como también *presencia* (de lo *presente*)”¹⁶⁰ (y el fragmento 8 que sigue a éste es traducido así: “lo mismo es el tomar-en-atención y (aquello), en el camino de lo cual es el percibir atento”¹⁶¹). Ya que la palabra enigma -tò autò- está al inicio de los dos versos, se marca un acento según el cual habría que emprender de una vez por todas, la tarea de pensar el pliegue del eón, es decir, la presencia de lo presente, en su despliegue.

El decir -la *Phásis*, que en Heráclito es *Lógos*- que impera en el pliegue, trae-a-presencia la presencia de lo presente, el eón. El decir que tiene lugar en el pliegue, entonces, es la reunión de la presencia, “en cuyo brillo puede aparecer lo *presente*”¹⁶². Eso en lo que respecta al pliegue -presencia de lo presente-, en cambio en el despliegue impera el desocultamiento: la *Alétheia*¹⁶³.

En Parménides -según Heidegger- la *Alétheia* -el despliegue del pliegue- es la Theá, mas no queda expresada la esencia de ella, y tampoco “en qué sentido de Deidad la *Alétheia* es divina”¹⁶⁴.

¹⁵⁵ *Op. cit.* Pág. 212.

¹⁵⁶ *Op. cit.* Pág. 213.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Op. cit.* Pág. 214.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Op. cit.* Pág. 215.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*

Quizás en el τὸ αὐτὸ está el despliegue del pliegue, en tanto desocultamiento de la presencia de lo presente. Así, pues en tanto desoculta el despliegue del pliegue, a la presencia de lo presente (el εὖν) es llevado el tomar-en-atención (noεῖν). Es más, en tanto la verdad es el desocultamiento del pliegue, el pensar copertenece al ser.

Fuera de la presencia, del pliegue no hay nada, sólo hay εὖν, que nunca es “ente”, ya que es la presencia de lo presente, el pliegue.

La Moira -que ata al “es”- despliega el pliegue, esto es, la presencia de lo presente. Ella dispone el pliegue también. Así, Moira es “el destino del ser”¹⁶⁵, del εὖν. Y como tal “mantiene en lo velado al pliegue en cuanto tal y a su despliegue, completamente”¹⁶⁶. Así, ser quiere decir “presencia de lo presente: pliegue”¹⁶⁷. La Moira ata a la presencia a la totalidad y al reposo.

En cuanto a los signos, ello son el “brillar multiforme de la presencia misma desde el pliegue desplegado”¹⁶⁸.

En el pliegue tiene lugar el decir pensante en tanto deja-estar-delante a la presencia, mas esto sólo pasa en el camino-del-pensar de la *Alétheia*, y en cambio, los mortales sólo atienden al presente “sin consideración para la presencia”¹⁶⁹. Y, estos, en cuanto no piensan, es decir, no atienden a la presencia, sólo dicen nombres, es decir, deambulan en el “tanto - como también”¹⁷⁰ 219. Los mortales sólo se mueven en el presente (τὰ εὖντα).

El destino deja en el ocultamiento tanto el pliegue como el despliegue, así, pues en el desocultamiento impera el ocultarse (la léthe es “el corazón mismo de la *Alétheia*”¹⁷¹). Parménides en tanto oye la voz de la *Alétheia*, “piensa el destino del pliegue con respecto a la presencia como también con respecto a lo presente”¹⁷².

Concluamos la exposición con la conferencia *Principio de identidad*, ésta mira hacia atrás según el propio autor, en tanto, busca la esencia de la metafísica, constituida por la diferencia, que a su vez está constituida por la esencia de la identidad.

Así, pues, el principio de identidad es expresado así: $A = A$; mas, aquí se habla de igualdad, esto es, de que un A es idéntico a otro A, para una igualdad se necesitan dos términos. Por su parte, lo idéntico sólo precisa de un término (en latín ídem, en alemán “*das Selbe*”, en español lo mismo y en griego τὸ αὐτὸ). Entonces, la expresión antes consignada no habla de identidad, ya que no expresa “A es A, esto es, cada A es él mismo lo mismo”¹⁷³,

¹⁶⁵ *Op. cit.* Pág. 217.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Op. cit.* Pág. 218.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Op. cit.* Pág. 217.

¹⁷¹ Heidegger, Martin. “El final de la filosofía y la tarea del pensar”. En: *Kierkegaard vivo. Coloquio organizado por la Unesco, París 21 al 23 de abril de 1964*. Madrid: Alianza. 1970. Pág. 150.

¹⁷² Heidegger, Martin. 1961. *Op. cit.* Pág. 219

¹⁷³ Heidegger, Martin. “El principio de identidad”. En: *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1990. Pág. 63.

ya que, lo que expresa en realidad A es A, es que “cada A mismo es consigo mismo lo mismo”¹⁷⁴. La mismidad apunta una síntesis de identidad con carácter de unidad.

En fin, ¿dice algo de la identidad el principio de identidad?, en realidad no, ya que más bien el principio presupone lo que signifique ésta y el lugar de pertenencia. Lo que el principio de identidad dice realmente es esto: “A es A”¹⁷⁵. Este es apunta al carácter de cada ente, esto es: “él mismo consigo mismo lo mismo”¹⁷⁶; que cada ente es en sí lo mismo para sí. Al fin y al cabo, el principio de identidad al igual que todo lo demás habla del ser del ente, lo que quiere decir, que este principio es una ley del ser y que tiene lugar a partir del ser mismo. Lo que expresa el principio es la constitución esencial de la unidad de la identidad en lo que respecta al ser de lo ente. En Parménides habla la identidad -tò autò- por primera vez y de modo más propio. En el fragmento tres, ese “y”, es decir, lo distinto, se piensa como lo mismo. El ser según Parménides “tiene su lugar en la identidad”. ¿A qué apunta el tò autò? Ya antes de ser principio de identidad habla esta identidad, y lo hace en tanto mutua pertenencia. Eso es la mismidad del verso de Parménides: mutua pertenencia. El ser al igual que el pensar tienen su lugar en lo mismo. De acuerdo al eléata el ser tiene lugar a partir de esa identidad, no obstante, para la metafísica la identidad es un rasgo del ser. La mismidad expresada en el fragmento de Parménides se comprende en tanto la mutua pertenencia de ser y pensar. Hay dos modos de acentuar la mutua pertenencia (en alemán: *Zusammengehören*), uno, según el cual la pertenencia está determinada por lo mutuo, es decir, por la unidad; y el otro, en el cual lo mutuo es determinado por la pertenencia. A partir de la experiencia es como hay que comprender lo mutuo, así, pues, la mutua *pertenencia*, concibe a ésta en tanto lo uno y lo otro, esto es, el pensar y el ser, se pertenecen en lo mismo.

No sólo eso, también el hombre y el ser se corresponden mutuamente, se pertenecen el uno al otro, en tanto el pensar es un rasgo decisivo en el hombre, ya que en el hombre “reina una pertenencia al ser que atiende al ser porque ha pasado a ser propia de él”¹⁷⁷. El ser en tanto presencia se hace presente al hombre (acá se escucha al eón de Moira) en lo abierto de un claro (la *Lichtung*; en otro lugar dice Heidegger “¿en qué medida puede haber presencia como tal? Presencia sólo la hay en el terreno de lo abierto. Con la Alétheia lo abierto está bien nombrado, pero no es pensado como tal”¹⁷⁸), y así el hombre la tiene como propio a él; el hombre y el ser son propios el uno del otro, se pertenecen mutuamente.

En el *Ereignis* el ser y el hombre se transpropian el uno al otro, es decir, lo propio de cada uno está en el otro, así en el acontecimiento de apropiación “el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia”¹⁷⁹. El dejar pertenecer determina la unidad y mutua pertenencia del hombre y del ser en das *Ge-Stell* (lo dis-puesto; composición), primer destello del *Ereignis*.

El verso de Parménides “lo mismo es en efecto el pensar que el ser”, lleva a la pregunta de la mutua pertenencia “en la que la pertenencia tenga la preeminencia sobre lo mutuo”¹⁸⁰,

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Op. cit.* Pág. 65.

¹⁷⁶ *Op. cit.* Pág. 67.

¹⁷⁷ *Op. cit.* Pág. 77.

¹⁷⁸ Heidegger, Martin. 1970. *Op. cit.* Pág. 148.

¹⁷⁹ Heidegger, Martin. 1990. *Op. cit.* Pág. 89.

¹⁸⁰ *Op. cit.* Pág. 91.

es decir, a la pregunta por el “lo mismo”, la pregunta por la esencia de la identidad. A partir del *Ereignis*, es decir, del pertenecer mutuo, tiene lugar la esencia de la identidad, identidad en la cual asimismo el ser y el pensar tienen su propio lugar. La esencia de la identidad es una propiedad del “acontecimiento de transpropiación”¹⁸¹.

El principio que aparece como un rasgo del ser, comprendido según el salto al abismo, es decir, desde el *Ereignis*, en cambio, es concebido a partir de éste. Así, pues, el principio de identidad tiene que saltar (salto fuera de la concepción del hombre, y del ser también) según la exigencia de la esencia de la identidad, para que así a la luz del *Ereignis* tenga lugar la mutua pertenencia del hombre y del ser. Cuando das *Ge-Stell* hable como el *Ereignis* -en donde el hombre y ser tienen lugar en lo propio de ellos- ahí, el hombre “podría experimentar de modo originario lo ente, el todo del mundo técnico moderno, la naturaleza y la historia, y antes que todo, su ser”¹⁸².

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Op. cit.* Pág. 93.

CAPÍTULO III. Observaciones finales

¿En qué nos ayudó Parménides? ¿El qué de la filosofía nos es claro después del decir de Parménides? ¿Al menos más claro?

Quizás nuestra confusión yacía en la caracterización del objeto, más que en el qué mismo. La filosofía tiene que hablar de lo que “es”. Así, pues, Parménides nos dice que la vía de la verdad es la vía del “es”. La vía de la filosofía en tanto busca la explicación de la realidad es la que sigue los signos, los postes de señales del “es”.

Parménides es el pensador que explicita el qué de la filosofía, pues para que en absoluto haya filosofía, sabiduría, lógica, tiene que existir “lo que es”, y Parménides con una simpleza diáfana (“así como así, no más”) expresa el ser del ente, en términos heideggerianos.

Las construcciones de los hombres, tanto conceptuales como técnicas, precisan de un material “bruto”, en las últimas éste material es la naturaleza, y las construcciones conceptuales, necesitan del “algo”, necesitan que “haya” algo en absoluto para edificar sistemas.

Parménides expresa el “Hay” (el ser, puro ser de Hegel). Tiene que haberse dicho y luego pensado, para que la filosofía, la metafísica haya tenido lugar. El “Hay” es la *conditio sine qua non* de la filosofía, para ello tiene que ser expresado, aprehendido. La aprehensión de la presencia, del ser es lo que nos dejó Parménides. Su poema por sí sólo es también un poste de señal es la vía de la filosofía en su historia.

El qué de la filosofía es el “lo que es”, y es también el “es” que completa esa tautología. Sólo que ese “es” es ya metafísico. El “lo que es” es ontológico. ¿Qué quiere decir eso? El “lo que es” apunta al ón -aristotélico-; el “es” -eón- es metafísico, y es así en tanto está caracterizado de ese modo, ya que los atributos que se predicán del “es”, *i.e.*: in-engendrado e imperecedero, total, único, inmóvil e inmutable y sin fin (...), todo a la vez, uno y continuo, son “metá-físicos”.

La filosofía es metafísica en tanto trata del ser, su historia está constituida por esta pregunta: ¿qué es el ser? Ese Ser en Parménides “es” sus signos, señales.

La cuestión del “¿para qué?” y de la inutilidad aparecía también en tanto pensábamos si estos eran tiempos para la metafísica, mas la filosofía es metafísica. Y por metafísica no comprendemos una “disciplina” de la filosofía, sino la caracterización de su propia naturaleza. La historia de la filosofía, la “metá-física”, -resguardando un tanto la acuñación del término- es: “metà tà physiká”, después de la física, más allá de ella, es la historia de Occidente según Heidegger. La historia del destino del ser. (Del ser en tanto ente, en realidad, puesto que se ha olvidado la diferencia ontológica). Platón es decisivo en esta historia, Hegel en tanto constituye su apogeo -y que apoteósico apogeo- también, en tanto conciben que lo verdaderamente real es el ser, pero en tanto, inteligible (no sensible) en el griego y racional en el alemán. La idea es el ser. “Lo que es real es racional, lo que es racional es real”. Eso en lo que respecta a su carácter histórico, ya que el impulso de la filosofía es también metafísico. Sólo hay que ver a los sabios antiguos, ellos a partir del asombro del “que haya” (“(…)que admira lo más maravilloso: que las cosas sean y que

sean lo que son”¹⁸³), esto es, partiendo del “aquí abajo” -y quizás lo hayan descuidado, de eso no hay duda- se elevaron por sobre sí mismos y la terrible condición de mortales con la que pesamos y tuvieron como patria el cielo (así según el imaginario el filósofo “anda en las nubes”), con ello su anhelo es el de la totalidad, y ¡no sólo eso!, ellos buscaron aprehender lo inconmensurable, lo infinito en términos lógicos. El filósofo tiene un espíritu prometeico, un espíritu trágico (su *hybris*, su desmesura, su sobrepujanza, es querer ir “más allá” de su naturaleza finita, en busca lo Otro). En la descripción de la sabiduría, Aristóteles nos dice que es ésta “la más divina y la más digna de estima y lo es, ella sola, doblemente”¹⁸⁴, así también en la descripción de la vida contemplativa y de cómo es ella la más feliz, nos dice que “en cuanto nos sea posible hemos de inmortalizarlos y hacer todo lo que en nosotros, y que por pequeño que sea el espacio que ocupe, sobrepasa con mucho a todo el resto en poder y dignidad”¹⁸⁵.

La expresión de Parménides entonces atiende a lo que tiene lugar: “lo que es”, y a partir de ella, con el impulso característico de la metafísica le atribuye al ser que esta atado a sí mismo, inmóvil e inmutable, signos “metá-físicos”. La presencia, el “es” de Parménides consigna de una vez por todas, el modo de concebir el ser. Mas, el “lo que es” es dejado de lado en la apropiación metafísica del “es” parmenídeo. Es decir, lo que es percibido por la sensación, y no aún por el lógos en tanto aprehensión puramente racional -el “es”- ya no tiene cabida en la tradición, sí, se parte desde ahí, pero el objetivo último es la aprehensión de lo que no tiene lugar en la sensación, lo real, lo verdadero tiene lugar en la vía de lo que se juzga por el lógos. Así, pues, es interpretado el “pues es lo mismo pensar y ser”, como una identidad según la cual el pensar y el ser tienen lugar en lo inteligible, no en lo sensible. Mas, eso no es lo que dice Parménides, el eléata a partir de la percepción sensible -noeîn- simplemente atiende a lo que ésta percepción percibe: el ser -*eînai*-, más propiamente “lo ente”, “lo que es”. ¿Cómo es que una expresión tan sencilla, pero tan verdadera y sensata, se transforma en una identidad ideal? Ya que el ser en tanto sólo es en el plano de lo inteligible y el pensar son lo mismo, según dice el eléata, y por cuanto ahí se expresa además un principio del pensar, el ser es idéntico al pensar. El pensamiento es el ser. El ser es lo pensado. Y ahí se comprende el dictum de Parménides y según esta interpretación es este principio uno de los esenciales en el pensar filosófico en su tradición.

Uno de los objetivos de este trabajo era comprender lo que se decía con esta expresión, y con ello quizás comprender de qué tiene que hablar la filosofía. Heidegger nos ayudó en la aclaración de este fragmento, según una revisión bien sencilla de su interpretación en ésta se dice que “lo mismo” apunta y guía la comprensión de este fragmento, esta mismidad no habla de una igualdad, ni de una identidad, sino de una pertenencia mutua, copertenencia, transpropiación en la luz del *Ereignis*. Con ello se dice que el pensar pertenece al ser y que el ser a su vez pertenece al pensar, que uno es respecto del otro y viceversa. Que uno es en tanto hay un otro. Se pertenecen mutuamente y esencialmente, a pesar de que el “y” los distinga como dos cosas separadas que en “lo mismo” se unen. Hay un aspecto más en la interpretación y éste tiene que ver con el rol del ser en el fragmento. A diferencia de la comprensión moderna, según la cual lo que prima es el pensar, es decir, según la cual el ser es producido por el pensar, Parménides dice que lo que hay es ser, y en tanto hay “es”, sólo en tanto hay algo que pueda ser pensado, hay precisamente pensamiento, hay percepción. Después viene lo demás, después se siguen las características del “es”, según

¹⁸³ Soler, Francisco. *Prólogo a Ciencia y técnica de Martin Heidegger*. Revista de Filosofía. Vol. XX. Septiembre 1982. Pág. 90.

¹⁸⁴ Aristóteles. 1994. *Op. cit.* Pág. 77. (983a5)1

¹⁸⁵ Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Tercera edición. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1972. Pág. 242 (Libro X, cap. 7)

el “lógos”; éstos signos no son creados, están ahí, y en tanto están ahí son susceptibles de aprehensión.

¿Nos queda claro el decir de Parménides? ¿Según esta aclaración hay una también respecto del qué de la filosofía?

El ser es lo mismo que el pensar, en tanto el pensar piensa lo que es. Aprehende “lo que es”, lo concibe y una vez que se ha establecido que “hay” algo de lo que puede decirse algo en absoluto (por eso también el no-ser es una vía intransitable, no se puede decir algo si no hay nada ahí; en este sentido el pensar de Parménides es pura y exclusivamente un pensar afirmativo, a pesar de que su viaje es hacia la Noche y las implicancias que esto trae, y a pesar de que lo que no aparece ahora no es necesariamente inexistente), pasa a aprehender también, mas según el “lógos” esta vez, las características del “es”, del ser. Según éstas el ser es uno. Uno, en tanto hay un universal del cual se dice todo lo demás, según el cual hay algo así como predicaciones. Inengendrado, imperecedero, inmóvil, total, inmutable, sin fin, en un presente eterno, continuo, sin fin. Ajeno al movimiento y al cambio, a la sucesión, total y completo, atado a sí mismo, en fin, perfecto, lo único real, en tanto es lo único que puede ser pensado por “el lógos”. Lo demás, la apariencia es sólo presente, que no atiende a lo que está detrás de esa apariencia, al ser, y por ello dice ahora sí y después no, así los mortales son bicéfalos, por eso lo que dicen son sólo nombres: *flatus vocis*.

La filosofía según esto tiene que hablar de lo que es. Tiene que atender a la realidad -no tenemos que olvidarnos de la tierra- mas, correspondiendo a su naturaleza metafísica tiene que anhelar también el cielo, “las nubes”. Y si busca las primeras causas y los primeros principios lo hace para explicarse su realidad. La filosofía pasa a través de los tiempos como la obra que corresponde de un modo más fidedigno a la naturaleza del hombre.

Quizás es muy ambiguo “lo que es”, quizás también el “es”. Quizás la filosofía tenga por objeto su propia historia, mas en ello no hay un afán historicista, no tendría que haberlo, ya que según éste sólo volvemos al pasado para decir que tal filósofo dijo esto y que el otro dijo otra cosa. Si volvemos a Parménides es porque lo dicho en su pensar tiene algo que ver con nosotros.

¿Por qué la filosofía se hace cargo del “es”? Del *por qué* -¿por qué filosofía?- no hay modo de hacerse cargo, pues al fin y al cabo una cuestión así quiere decir: ¿cómo es que hay filosofía en la tierra? ¿cuál es el impulso que reverbera desde las entrañas, y constituye a la filosofía?.

Según su naturaleza la filosofía se ocupa de lo que es, de lo que tiene lugar. En esa ocupación tiene que tratar con la pregunta “que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es “lo que es” (...)”¹⁸⁶, según nos dice Aristóteles.

Si bien el decir de Parménides es aún poético, y según Heidegger eso quiere decir que “es filosófico y no es científico”¹⁸⁷ aún, hay en su pensar, más que en sus predecesores “iniciales” una exigencia de inteligibilidad decisiva en el rumbo de la metafísica.

Pues bien, buscábamos el qué de la filosofía y también -aunque no tan explícitamente, eso queda para otro lugar- la caracterización metafísica de ella. En la aclaración del dictum parmenídeo y en la caracterización de los signos del “es” se abrieron las vías para una aclaración del objetivo, de la búsqueda que impulsaba este trabajo. Las vías queda caracterizadas según lo que ya decíamos, esto es: la filosofía piensa lo que es. No obstante,

¹⁸⁶ Aristóteles. 1994. *Op. cit.* Pág. 281. (1028b5)

¹⁸⁷ Heidegger, Martin. 1993. *Op. cit.* Pág. 134.

ésta es sólo una vía. Es un horizonte de interpretación. Queda aún que decir y que pensar más al respecto (que *rumiar* según Nietzsche). El “es” siempre estará ahí para que sea puesto en cuestión. Mientras tenga lugar “el hay” habrá filosofía. Y hombres que quieran aprehender la totalidad.

Lo más difícil en la comprensión del decir de Parménides es corresponder fidedignamente a su expresión. La lengua, la comprensión de la realidad, y la historia que ha tenido lugar desde su obra hasta estos días, y aún más importante, las interpretaciones que se han elaborado de su pensamiento, no hacen más fácil la tarea.

Mas, la tarea de la filosofía nunca es fácil, ya que ella “por su esencia, nunca facilita más las cosas sino que las dificulta”¹⁸⁸. Según la apreciación común la filosofía es inútil, y en tanto la cuestión del “¿para qué?” suscitaba quizás, un rendimiento ajeno a la filosofía por su propia naturaleza, ésta no se busca por otra cosa que por sí misma, nos dice Aristóteles. Mas, el “¿para qué?” en tanto principio de la justificación no aludía a la cuestión de la inutilidad. Ya que la filosofía no es útil, según la interpretación usual de la utilidad, es decir, algo es útil en tanto sirve para otra cosa que no es ella misma, para algo otro que ella. La filosofía no es útil, en tanto la búsqueda que ella emprende no tiene un rendimiento ulterior, extrínseco a ella. La cuestión del “¿para qué?”, apunta a su propia naturaleza, hay un para qué en la filosofía -y éste no es exterior a ella- en tanto en la explicación de los principios se explica así también su realidad. No obstante, hay una cuestión que tiene que expresarse respecto de la caracterización de la filosofía y que también tiene que ver con el “¿para qué?”, hablamos de la insuficiencia de la filosofía; nos preguntamos ¿es la filosofía decisiva? ¿En estos tiempos?, ésta cuestión sí es extrínseca. Quizás al fin y al cabo la filosofía sí llegue muy tarde, quizás “el búho de Minerva sí alce sus alas al atardecer”. Entonces, ¿cuál es el lugar de la filosofía ante el *hic et nunc*? En la propia historia de la metafísica y de la interpretación de Parménides hay una explicación, ya que el objeto de la filosofía es la presencia, y no el presente. Lo que yace -*el hypokeimenon*- y no la apariencia. Con todo, las palabras de Nietzsche nos apuntan un camino: “*Las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad. Pensamientos que caminan con pies de paloma dirigen el mundo*”¹⁸⁹.

Y Nietzsche además, y ya concluyendo, nos habla de una cuestión aún más decisiva: la necesidad de la filosofía y su justificación. Nietzsche se hace cargo del “¿por qué?” antes apuntado. Según el filósofo alemán sólo la cultura griega puede:

“(…) justificar en general la filosofía, porque sólo ella sabe y puede mostrar por qué y cómo el filósofo no es un peregrino solitario que aparece esporádicamente aquí y allá. Hay una necesidad de hierro que vincula a los filósofos a una verdadera cultura; pero ¿qué sucederá si esta cultura no existe? Entonces el filósofo es un cometa cuya aparición no se puede calcular, y que por eso mismo infunde pavor cuando aparece, mientras que en los demás casos es una estrella fija en el cielo de la cultura. Por esto justifican los griegos al filósofo, porque entre ellos no es un cometa”¹⁹⁰.

¿La filosofía sólo queda justificada allí? ¿Qué pasa con los demás pueblos? Por lo pronto, es difícil imaginar un pueblo sin filosofía, mas, la cuestión por la justificación es aún más inasible, ya que “lo que nace de fuente pura es siempre enigmático”¹⁹¹.

¹⁸⁸ Loc. cit. Pág. 20.

¹⁸⁹ Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo: ¿cómo se llega a ser lo que es?* Madrid: Alianza Editorial. 1997. Pág. 17.

¹⁹⁰ Nietzsche, Friedrich. 1967. Pág. 201.

¹⁹¹ Hölderlin, Friedrich. “El Rhin”. En: *Antología poética*. Madrid: Ediciones Cátedra. 2006. Pág. 167.

1Bibliografía

Básica

- Burnet, John. 1952. *Early Greek Philosophy*. Cuarta edición. London: Adam and Charles Black. Reimpresión
- Fränkel, Hermann. 1993. *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*. Madrid, España: Visor.
- Furley, David J. 1973. "Notes on Parmenides". En: *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*. Edited by E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, R. M. Morty. Assen, The Netherlands : Van Gorcum.
- Gadamer, Hans-Georg. 1995. *El inicio de la filosofía occidental. Lecciones compiladas por Vittorio De Cesare*. Traducción de Ramón Alfonso Díaz y María del Carmen Blanco. España: Ediciones Paidós.
- Gómez-Lobo, Alfonso. 1984. *El proemio de Parménides y sus intérpretes alemanes*. Revista de Filosofía. Vol. XXIII-XXIV. Págs. 59-76.
- Guthrie, W. K. C. 1986. *Historia de la filosofía griega. Tomo II. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*. Versión española de Alberto Medina González. Madrid: Editorial Gredos.
- Hegel, G. W. F. 1968. *Ciencia de la lógica*. Segunda edición castellana. Traducción directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Prólogo de Rodolfo Mondolfo. Argentina: Ediciones Solar.
- Hegel, G. W. F. 2005. *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. Octava reimpresión. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. 2009. *Fenomenología del espíritu*. Decimonovena reimpresión. Traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin. 1961. *Moira*. Traducción de Francisco Soler. Revista *Mapocho*. Tomo II. Nº 1. Págs. 206-220.
- Heidegger, Martin. 1990. "El principio de identidad". En: *Identidad y diferencia*. Edición bilingüe a cargo de Arturo Leyte; traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Heidegger, Martin. 1993. *Introducción a la metafísica*. Traducción de Angela Anckermann Pilári. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Hesíodo. 2000. "Teogonía". En: *Odas y fragmentos*. Traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Editorial Gredos.
- Jaeger, Werner. 1998. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Cuarta reimpresión. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.

- Kirk, C.S., Raven, J. E. Y Schofield M. 1987. Segunda edición. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Versión española de Jesús García Fernández. Madrid: Editorial Gredos.
- Laercio, Diógenes. 1945. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres. Tomo II*. Traducción de José Ortiz y Sanz. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Mondolfo, Rodolfo. 1971. *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Segunda edición. Buenos Aires: Eudeba.
- Platón. 1981. “Parménides”; “Teeteto”; “Sofista”. En: *Diálogos. Tomo V*. Traducciones, introducciones y notas por María Isabel Santa Cruz; Álvaro Vallejo Campos; Néstor Luis Cordero. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. 1981. “Timeo”. En: *Diálogos Tomo VI*. Traducción, introducción y notas por Francisco Lisi. Traducción revisada por Mercedes López Salvá. Madrid: Editorial Gredos.
- Plotino. 1967. *Enéada Quinta*. Traducción del prólogo y notas de José Antonio Míguez. Argentina, Buenos Aires: Aguilar.

Complementaria

- Aristóteles. 1972. *Ética Nicomaquea*. Tercera edición. Versión, prólogo y notas de Antonio Gómez Robledo. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aristóteles. 1994. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos.
- Benveniste, Émile. 1983. *Vocabulario de las Instituciones Europeas, Libro II: Poder, derecho, religión*. Versión castellana de Mauro Armíño. Madrid: Taurus Ediciones.
- Cornford, F. M. 1987 *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Traducción de Rafael Guardiola Iranzo y Francisco Giménez García. Madrid: Visor.
- Edwards, Aníbal S.J. 1986. *Parménides. Tras la pista de Karl Reinhardt y Walter F. Otto*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Gadamer, Hans-Georg. 1995. “El ser y la nada (J. P. Sartre)”. En: *El giro hermenéutico*. Traducción de Arturo Parada. Madrid: Cátedra.
- Heidegger, Martin. 1970. “El final de la filosofía y la tarea del pensar”. En: *Kierkegaard vivo. Coloquio organizado por la Unesco, París 21 al 23 de abril de 1964*. Segunda edición. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin. 1998. *Parmenides*. Traducción por André Schuwer y Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. 2005. *Ser y Tiempo*. Cuarta edición. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Hölderlin, Friedrich. 2006. “El Rhin”. En: *Antología poética*. Tercera edición. Edición bilingüe y traducción de Federico Bermúdez-Cañete. Madrid: Ediciones Cátedra.

- Levinas, Emmanuel. 1993. *Dios, la muerte y el tiempo*. Texto fijado, notas y epílogo de Jaques Rolland. Traducción de María Luisa Rodríguez Tapia. Madrid: Cátedra.
- Nietzsche, Friedrich. 1967. Sexta edición. "La filosofía en la época trágica de los griegos". En: *Obras completas. Tomo V*. Traducción, introducción y notas de Eduardo Ovejero Maury y Felipe González Vicén. Buenos Aires: Aguilar.
- Nietzsche, Friedrich. 1997. *Ecce Homo: ¿cómo se llega a ser lo que es?*. Decimoséptima reimpresión. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.
- Soler, Francisco. *Prólogo a Ciencia y técnica de Martin Heidegger*. Revista de Filosofía. Vol. XX. Septiembre 1982. Págs. 89-108.
- Unamuno, Miguel. 2007. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Sexta reimpresión. Madrid: Alianza Editorial.