

PARMÉNIDES: EL POEMA DEL SER Y LAS APARIENCIAS



VICENTE INSA TEN

Fecha de recepción: 12/03/2025

Fecha de aceptación: 14/03/2025

I. ENCUENTRO Y PROCLAMACIÓN DE LA DIOSA. Proponemos un estudio al que nos lleva ineludiblemente el análisis sobre la dinámica de síntesis en el pensamiento de Platón y su problemática y dificultades.

El diálogo *Parménides* con su crítica de las ideas, la proclamación del pensar del Venerable en la segunda parte del diálogo y, por otra parte, la figura del Forastero de Elea en *Sofista* exige una detenida atención al célebre poema.

El ruego del Forastero, pidiendo con exquisita insistencia que no se le considere parricida del “venerado padre” (Parménides), nos despierta especial atención.

En algún momento, confiamos volver a los diálogos *Parménides* y *Sofista* de Platón. Estamos plenamente convencidos de que Platón exige la vuelta a Parménides. El Forastero de Elea, elegante, apesadumbrado, imposible parricida, es una máscara del propio Platón tratando de superar la tensión entre el Ser y las apariencias que se manifiesta en el poema.

Todo nos anima a seguir el carruaje del vidente hacia el encuentro con la Diosa.

Resulta abrumador prestar atención a los innumerables estudios, aportaciones de antiguos comentaristas clásicos, traducciones e interpretaciones. Hay traducciones que ya implican en sí mismas la interpretación.

Probablemente los versos (154) del Eléata y los fragmentos del Efesio marcan la mayor desproporción en la historia del pensamiento filosófico: lo que queda y lo que ha llegado a escribirse.

La brevedad también condiciona la variedad de interpretaciones. A veces tan contradictorias. Todo me hace evocar a Monsieur René cuando en el *Discurso* dice que tanta variedad y contradicción de grandes maestros le obligaban a pensar por sí mismo.

Procedemos a centrarnos en las cuestiones que nos interesan particularmente: ser y pensar, y por otro lado, las apariencias.

La reflexión que presentamos a consideración va en línea de quienes opinan que en el poema de Parménides se manifiesta un auténtico inicio de la ontología.

Dejamos entre paréntesis la espectacular y sugestiva escenografía del viaje del Vidente, confiando en que el estudio del contenido central de la revelación de la Diosa nos dé claves para una mejor comprensión del contexto.

En el Poema se une filosofía y poesía escrita en hexámetros.

En el proemio, doncellas aurigas del carruaje llegadas desde las mansiones de la noche, quitados los velos de la cabeza, avanzan “hacia la luz”.

La Diosa recibe al Vidente cogiéndole la mano diestra con la suya. Manifestación de afecto o acaso significa algo más profundo. ¿Comunicación con lo divino? De momento no pasamos del simple señalar. En la exhortación de la Diosa resalta una fascinante y poética expresión: “El corazón imperturbable de la persuasiva verdad”. Vamos más allá de una lectura de simple literalidad: que la firmeza de la verdad se exprese como corazón imperturbable. Entendemos más bien que “la persuasiva verdad” se manifiesta en el corazón imperturbable de quien tiene auténtica voluntad de verdad. La expresión va dirigida al Vidente.

No puedo evitar la evocación de lo que dice Juan, el evangelista del logos: “El que obra la verdad viene a la luz” (Juan 3.21). “Obrar la verdad” aquí es entendido como voluntad de verdad.

Señalamos que todo el proemio del poema se revela como un viaje hacia la luz.¹

De manera muy directa la Diosa revela el mensaje: las únicas vías de investigación que son pensables.

Una, que es y que no es posible que no sea.
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (B.2).

Es la vía de la verdad. La apofántica proclamación del ser en su absoluta necesidad, camino luminoso de la razón. Queda enunciado. Sin argumentación ni abstracciones. Reiteramos: se proclama.

La otra vía es el error total, la aberrante falsedad: “que no es (el ser) y que es necesario que no sea”.

ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι (B.2, 5)
Esto no informa nada, no podrás conocer lo que no es, ni mostrarlo (B.2, 5-8).

En realidad, solo es posible una vía: la del ser y la verdad.

El otro es nada y de él no se puede conocer ni mostrar. La Diosa se muestra tajante: “te aparto de esta vía de investigación” (B.6, 1).

Pero la Diosa da ánimos, exhorta al Vidente: “No te fuerce el hábito inveterado”. Es aviso de alerta ante la costumbre rutinaria de las opiniones (δόξαι).

Jamás se impondrá que las cosas que no son sean.
Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ, εἶναι μὴ ἔόντα (B.7, 1).

Parménides entiende el pensar desde el ser. Pensar es pensar el ser. Más allá no hay horizonte para el pensar.

El campo del pensar está totalmente delimitado: “No te permitiré decir ni pensar de lo que no es decible ni pensable” (B.8, 7-8).

La conexión, ser, pensar y lenguaje se pone de manifiesto en el texto, tan diáfano, que habla por sí mismo.

οὔτ' ἐκ μὴ ἔόντος ἑάσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν (B.8, 7-8).
Lo mismo es el pensar y el pensamiento de que es, porque sin lo que es cuando ha sido expresado, no hallarás el pensar (B.8, 34-36).
Por ello es mero nombre (B.8, 38).

El lenguaje sin el soporte, referencia al ser no dice nada: *nuda nomina, flatus vocis* que decían los medievales.

La correlación ser y pensar no debe ser interpretada como igualdad del acto de pensar y el hecho de existir (*to eînai*) sino en el sentido de que el objeto de pensar es el ser: el logos del ser humano como esencialmente abierto a la presencia del ser.

La Diosa, que en el poema señala la luminosa vía del ser, la verdad y el decir, es tajantemente imperativa: “Abandonarás una vía impensable e innombrable” (B.8, 18).

Más adelante exponemos traducción e interpretación del texto: “Pues lo mismo es (para) pensar y (para) ser”.

En la propuesta que exponemos se argumenta y rechaza entenderla de modo idealista.

¹ La palabra “luz” en el Evangelio de Juan aparece 23 veces.

II. LADIALÉCTICA DE LA AUSENCIA Y LA PRESENCIA. El pensante es el ser humano, a su logos se hace presente, se manifiesta el ser. Esta presencia es radicalmente esencial en lo que constituye el existir del ser humano.

En la búsqueda del pensar primigenio, original, que señala algo nuevo, encontramos un texto que deslumbra, llama al asombro y nos provoca: es la dialéctica de la presencia y la ausencia en la mente.

Λεῦσσε δ' ὄμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως (B.4, 1).

Dirige la mirada a las cosas que, no obstante ausentes, están firmemente presentes a la mente.

Esta traducción propuesta pretende mantener la literalidad y al mismo tiempo expresar que la ausencia (ἀπεόντα) no niega la presencia (παρεόντα). Esta palabra queda traducida por “las cosas que están presentes”. Ponemos de relieve la dificultad de traducir παρεόντα con una sola palabra.

Nos preguntamos a qué se refiere la frase: “lo que está firmemente presente a la mente”.

Lo que se manifiesta fuertemente presente al entendimiento, al logos humano, es el ser y su absoluta necesidad. El pensar solo existe y puede existir desde el ser. Cualquier objeto que se hace presente en la mente necesariamente es pensado como ser.

El Ser que vislumbra Parménides no es una abstracción, sino una presencia a la mente que irrumpe como realidad. Esta presencia es lo que se pone de manifiesto en el poema.

Sin lo que es, cuando ha sido expresado, no hallarás el pensar (B.8, 35-36).

Es necesario que lo que es (para) decir y (para) pensar, sea.

Sin el ser y su presencia, el pensamiento es imposible. Todo acto de pensar incluye al ser.

Ahora bien, se nos presenta la exigencia de aclarar la aporía: ¿y la ausencia? (ἀπεόντα) ¿Cómo explicarla? Parece claro que la ausencia que señala el Venerable en boca de la Diosa se refiere al ser. Cualquier otra interpretación carece de sentido y no encaja con todo el contexto.

El mandato de la Divinidad queda expresado en contundente imperativo: “dirige la mirada” (Λεῦσσε) a lo que está firmemente presente en el entendimiento (νόῳ). El mandato exige un giro de la mente. El ser parece ausente porque al entendimiento le atraen los objetos de la sensibilidad que constituyen las opiniones (δόξαι) así la atención queda alejada del ser que queda implícito, no aparece como objeto inmediato, pero está presente firmemente (βεβαίως) porque todo objeto es pensado desde el ser.

La traducción e interpretación que proponemos es clave para entender “las opiniones de los mortales bicéfalos... sordos, ciegos” (B.6, 5-7).

Para entender en toda su profundidad el sentido del poema, es totalmente necesario tomar en consideración las apariencias (δοκοῦντα).

El poema debe ser interpretado como un emerger, trascender desde la insoportable, fluyente, insegura vía de las apariencias sujetas al devenir hacia la lúcida verdad del ser. Es la vía de salvación humana que se hace posible por el entendimiento, por la razón.

Lo que se dice en el texto es profundo, absorbe la mente, exige introducirse en la dinámica de un pensar original.

La edad reclama descanso y encuentro plácido relajamiento en el recuerdo.

Sentado en un banco en el bonito jardín junto al lago Maggiore en la

encantadora ciudad de Stresa. Ante mí, la Isola dei Pescatori, la isla popular y pintoresca y el imponente palacio de los Borromeo en Isola Bella. A mi espalda se encuentra el Centro Internazionale di Studi Rosminiani. La serena contemplación se ve alterada por la imparables memoria. Evoco con satisfacción significativas coincidencias de pensamiento con D. Antonio Rosmini, cuyo centro de estudios tengo a la vista.

Recuerdo la presentación de la tesis *Tiempo e instante en Aristóteles*.²

Partiendo de la interpretación del instante como presencia, empecé a desarrollar la idea de que en el instante también aparecía el ser como presencia y, con ello, la idea de que el ser siempre se manifiesta en todo pensar. De ahí que ruegue se me permita manifestar satisfacción por la coincidencia con el Venerable Vidente del poema y el pensador italiano, por quien siento un aprecio muy por encima de lo corriente.

La presencia del ser en todo acto de pensar ha sido reivindicada y defendida por Antonio Rosmini. En su obra principal encontramos admirables textos que evocan el poema del Eléata.

La idea de ser no se deriva de la sensación, que es modificación subjetiva, la idea de ser va implícita al pensar lo empírico.

Recuérdese lo que se ha dicho anteriormente sobre lo ausente y lo siempre presente en el pensar.

Para Rosmini no se puede decir de algo, que es o existe sin la presencia de la idea de ser, que precede a la sensación y a cualquier otra idea. No puede ser resultado de una operación de la mente como la abstracción, que quita determinaciones del objeto, pero nunca la idea de ser.

Por nuestra parte, nos adherimos a D. Antonio con la significativa reflexión: cualquier posible abstracción es posterior al pensar primigenio. ¿Cómo podría ser abstracción de lo empírico si para pensarlo es necesaria la presencia del ser?

También Rosmini coincide con Parménides en un claro rechazo del empirismo radical: no existe en el pensar lo nudamente empírico porque siempre que se piensa se hace desde y en el ser. Lo “otro” son solo modificaciones y estímulos orgánicos que no tienen significado, tienen solo la posibilidad de ser entendidos desde el ser.

El rechazo al empirismo radical y burdo no implica un rechazo a “lo empírico”. Es compatible con la idea de que lo empírico, al hacerse presente en la mente, provoca el acto de pensar. Si se quiere, se puede decir que causa el que se ponga en marcha el dinamismo del pensar. Pero esto se hace siempre desde la presencia del ser. Nos viene muy bien evocar el título de la obra de Zubiri, somos “inteligencia sentiente”.

Desde la respetuosa admiración al pensador italiano, no podemos seguirle en cuanto considera el concepto del ser como idea innata, cual si fuera un equipamiento que ya lleva en sí el logos humano puesto por la divinidad. Así da luz a la inteligencia y permite la comprensión de la realidad.

En Parménides, el logos humano por sí mismo está abierto al conocimiento del ser que se manifiesta en cualquier objeto que se ofrece al pensamiento. Es lo que pensamos con el Venerable, la inteligencia por sí misma (νοῦς) apunta al ser. Le va de suyo.

Por otra parte, cabe recordar el principio “Non sunt, multiplicanda entia sine necessitate” de Guillermo de Ockham.

²VICENTE INSA TEN, *Tiempo e instante en Aristóteles*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 1984.

La presencia permanente del ser en la mente humana, tanto como idea innata (Rosmini), como presencia que se manifiesta en el pensar (Parménides) tiene consecuencias trascendentes para una teoría del conocimiento.

Tanto en el pensar de Parménides como en el de Rosmini queda superado cualquier empirismo radical. Ambas formas de pensamiento son incompatibles con el subjetivismo de la modernidad, que es criticado por el maestro italiano, quien asimismo cuestiona el formalismo de la categoría kantiana que se queda también en el subjetivismo y queda en nudo vacío, sin la presencia del ser como objeto de conocimiento.

Asumimos plenamente esta crítica y la prolongamos en el sentido de afirmar que un sistema categorial que permita auténtico conocimiento de la realidad solo se puede hacer desde el ser. Y es posible.

Conviene también decir que el rechazo de la idea de ser como resultado de una abstracción implica la inconsistencia de la tesis de cierta escolástica cuando afirma que el objeto adecuado para la inteligencia es la “quiditas rei sensibilis”.

Tanto Parménides como Rosmini (y en esto también les acompaño) el objeto propio del entendimiento es todo cuanto es pensable como ser.

Condicionados por la necesidad de no extender estas reflexiones, nos limitamos a señalar que el pensador italiano encuentra en el ser la fundamentación de lo ético y lo político. Especialmente significativos son sus conceptos de persona y el de “reconocimiento” que se basan en la apertura al ser real y su verdad. Es aceptación de la realidad y reconocimiento al otro ser humano como persona desde la voluntad de verdad.

Con ello estamos totalmente de acuerdo y aceptamos magisterio.

En Parménides, el tema del ser es original y primigenio, si se quiere obsesivo. Respecto a Antonio Rosmini, se puede afirmar con total consistencia que no queda afectado por la ya histórica denuncia del “olvido del ser”.

III. INICIO Y FUNDAMENTO DE UNA ONTOLOGÍA. En el poema aparecen asentadas las bases de una auténtica ontología. Desde la manifestación del ser a la mente, hacia el desarrollo de sus determinaciones aparecen breves, pero muy claras argumentaciones.

Solo queda relato de una vía, que es... siendo ingénito es también imperecedero, total, único, inmovible y completo (B.8, 1-4).

Qué necesidad le impulsaría a nacer antes o después, a partir de lo que no es nada (B.8, 9-10).

Es necesario que sea del todo o no sea (B.8, 11).

Ni generarse ni perecer le consiente la justicia.

En la palabra justicia se quiere expresar la necesidad absoluta de estas determinaciones del ser. De ellas atraen la atención, especialmente, el modo de entender la eternidad y el carácter completo del ser en contraste con la infinitud.

La plenitud del ser es *totum simul* carencia de movimiento y sucesión.

La eternidad no es un infinito temporal sino absoluta atemporalidad. Aquí cabe evocar la tesis aristotélica sobre el tiempo: el fundamento real del tiempo es el movimiento, y sin movimiento no hay tiempo vacío, aunque puede haber tiempo infinito fundamentado en el movimiento de las esferas celestes. El acto puro en cuanto inmutable está al margen de la temporalidad.

En esta concepción de la eternidad hay coincidencia con la ontología del Venerable: pura atemporalidad.

Otra determinación del ser muy sugestiva y puede sorprender es la negación de la infinitud del Ser. Para Parménides, la infinitud implica insuficiencia. Lo continuamente inacabado, lo que siempre queda en el proceso de hacerse. El ser es

autosuficiencia, realidad plena, está ya realizado sin génesis. Así se entiende su finitud. Lo infinito sería algo que nunca se acaba, nunca llega a la plena realización.

No es lícito que lo que es sea incompleto (B.8).

La cerrada plenitud aclara el significado de la imagen de la esfera sobre la que debemos volver.

En los textos comentados se vislumbran los conceptos fundamentales de la ontología: Ser y nada, verdad y pensamiento, el lenguaje, la necesidad de la plenitud del ser, la inmutabilidad, lo ingénito e impercedero, la eternidad en cuanto atemporalidad. Todo ello pensado desde la primigenia presencia del ser al logos humano. Utilizamos la expresión “logos humano” subrayando que Parménides en B.7, 5 se refiere a la mente humana como logos.

En algún momento habrá que comparar lo dicho con la ontología base de la teología natural.

El eje central del pensamiento de Parménides que se expresa en el Poema, es el Ser que se manifiesta permanentemente al pensar del logos humano. Como exigencia de la presencia aparece inmediatamente la necesidad que requiere la existencia del Ser en cuanto subsiste por sí mismo y en plenitud: “es y es imposible que no sea” (B.2, 3).

La imposibilidad de que “no sea” es la necesidad. La necesidad es principio de las determinaciones del Ser que vislumbra el Vidente y el principio de lo que se rechaza. En el texto la necesidad viene expresada por los términos *χρεος, ανακη, μοιρα*.

En B.8.9 se dice “¿qué necesidad le habría impulsado a nacer?”. El nacer y el perecer no implican necesidad en el Ser que existe por sí mismo y consecuentemente “la génesis se apaga y el perecer se extingue” (B.8, 21).

Del mismo modo todas las determinaciones expuestas derivan de la absoluta necesidad.

Hay que poner de relieve que esta necesidad no deriva de una exigencia de la razón humana, sino que es una exigencia del Ser mismo que se manifiesta. En Parménides la exigencia de conexión lógica exige una fundamentación ontológica. Las exigencias de la razón no pueden quedar flotando en subjetivismos de autodeterminación, necesitan fundarse, quedar anclados en la realidad del Ser que queda abierto al logos humano.

En este sentido la verdad es *αλεθεια*, lo no oculto, (*α-λεθος*), en sí mismo el Ser es abierto, claro, se manifiesta. La verdad del Ser no es “un desocultar”, el Ser es “no oculto”.

En Parménides el existir del Ser no es el simple: “está ahí y no hay más”, como se ha dicho del universo. Lo que proclama el Poema es la necesidad: “es y es imposible que no sea”.

IV. LA ESFERA Y LA CORPOREIDAD. Llegados hasta aquí, nos encontramos con el imperativo casi categórico de enfrentarnos al problema de la esfera.

Ilustres comentaristas e intérpretes encuentran que el ser del Venerable es una esfera de compacta masa material bien redonda. Unos lo interpretan así, considerando que hasta Platón y Aristóteles no ha habido una clara diferenciación entre lo corpóreo material y lo que se llama espíritu o inteligencia (*νοϋς, λογος*).

Para otros, la auténtica ontología empieza con Aristóteles, su filosofía primera, la abstracción y el *νοεσις νοεσεος*.

Afortunadamente, hay otra línea de interpretación a la que nos adherimos con lo expuesto del inicio ontológico en el poema de Parménides.

Quiero destacar que en la valiosa *Historia de la Filosofía* de Nicolás Abagnano aparece una concisa pero muy lúcida interpretación sobre el ser inmaterial de Parménides: el grado de abstracción que exige la dialéctica del ser que aparece en el poema va más allá de la corporeidad.³

También Nietzsche vio en el Poema del eléata una “fría racionalidad” que refleja un momento de crisis del pensamiento y la cultura griega. Desde luego con valoración negativa: la fuerza como principio radical no se lleva muy bien con la fría racionalidad.

Con total fidelidad al texto y en coherencia con el sentido y mensaje que hay en el Poema se puede establecer con toda seguridad que Parménides nunca, nunca, dijo que el ser era una esfera llena de compacta masa. En consecuencia, refiriéndonos a Parménides, no vamos a escribir “Venerable” con minúscula.

Citamos con satisfacción y sintonía un comentario revelador de Abagnano: “La esfera no es como demuestra el texto más que un término de comparación que Parménides emplea para demostrar la finitud del ser cuyos límites no son negatividad sino perfección”.⁴

En cuanto a lo que pienso sobre la interpretación esferizante mejor no decir. Me quedo en la extrañada sorpresa.

En el texto, lo que está claramente escrito es: “Puesto que hay un límite extremo está completo desde toda dirección, semejante a la masa de una esfera bien redonda”.

εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ (B.8, 42-43).

En esta literal traducción y con claro significado se establece una semejanza, una relación. No se puede traducir con un enunciado del tipo lógico A es B: el ser es una esfera. Se trastocaría con deformación la gramática, la sintaxis y el auténtico significado.

Recordemos que Platón en *República* expone una semejanza, analogía entre el Bien y el Sol. A nadie se le ocurriría decir que, según Platón, el Bien es el Sol.

Se trata, por tanto, de un enunciado de semejanza que tiene como única pretensión aclarar un significado por medio de una metáfora o, si se quiere, una analogía. Además, el contexto está plagado de símbolos como el sugerente “bicéfalos” que después se comentará.

Tratamos de aclarar con precisión esta relación de semejanza: el ser es plenitud y autosuficiencia, se cierra sobre sí mismo, sin límite exterior. Por eso, tiene semejanza a una esfera bien llena y redonda. Esta última frase expresa el correlato de la semejanza o analogía.

Quienes convierten/pervierten el ser del eléata como esfera de compacta masa sitúan también a Parménides como objetivo de la tremenda diatriba de la Diosa: “Nada saben, yerran, bicéfalos porque la inhabilidad de sus pechos dirige su mente errante” (B.6, 4-6).

Parménides, en absoluto, no está afectado de “bicefalia”, es capaz de pensar el ser solo con la inteligencia, el νοῦς o logos del ser humano.

Será necesario aclarar el significado de la mítica, metafórica, tremenda expresión “bicéfalos” dentro del contexto del Poema.

La palabra apunta a quiénes son incapaces de pensar solo con la inteligencia, con el νοῦς, que es la única vía que permite descubrir el ser, necesario, eterno y autosuficiente. La bicefalia se aplica a quienes utilizan siempre, siempre razón y sentidos: las dos cabezas.

³ N. ABAGNANO, *Historia de la Filosofía I*, Montaner Simón, Barcelona, 1998, pp. 30-31.

⁴ *Ibidem*.

Con la razón y los sentidos conjuntamente no se podrá trascender nunca el campo de lo que se manifiesta en las opiniones (δόξαι) que son expresión de las apariencias (δοκοῦντα).

Parménides en su pensar sobre el ser y sus determinaciones utiliza solo la razón.

Personalmente, prefiero utilizar expresiones como inteligencia, logos, νοῦς. “Razón” apunta más a lo argumentativo. “Inteligencia”, “logos” señala más la presencia de una evidencia.

En Parménides se pone de manifiesto la máxima abstracción, pero no entendida de modo aristotélico-tomista: captar lo universal en lo particular.

Hablamos del “abstraerse”, es decir, trascender las apariencias, lo empírico hacia la manifestación, al logos humano, de la verdad del ser.

La vía del ser queda cerrada en definitiva decisión:

Ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν.
Es o no es.

Proclamación del Ser y absoluto rechazo de la nada.

El ser que vislumbra Parménides en la proclamación de la Diosa es puro pensar que trasciende lo empírico y la corporeidad. Es un “llegar desde”. Este “llegar desde” es aquello en que está inmerso el existir del ser humano: las apariencias.

Las apariencias están, en ellas acaece el transitar de los hombres.

V. LAS APARIENCIAS: δοκοῦντα. Se ha expuesto el tema del ser y sus determinaciones. Debemos enfrentarnos a un tema que también aparece como clave para una comprensión completa, coherente y fundamentada del Poema. Incluso se puede llegar a decir que sin el significado de las apariencias no se puede entender el Poema, queda desfigurado e incompleto.

Nos enfrentamos a la exigencia de una reflexión sobre la complicada, difícil vía de las apariencias que dan origen a las opiniones, δόξαι.

El texto decisivo aparece, ya en el proemio, como imperativa advertencia de la Diosa.

El texto se manifiesta como de difícil traducción e interpretación y ambas se condicionan.

El significado hay que buscarlo siguiendo la dinámica de pensamiento y la coherencia en el poema. El proemio se cierra con estos versos:

ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃ, ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα (B.1, 31-32).

La traducción que ofrece Alfonso Gómez-Lobo es:

No obstante, aprenderás también esto: cómo las
apariencias habrían tenido que existir genuinamente
siendo en todo (momento) la totalidad de las cosas.⁵

Esta traducción resulta plenamente correcta y se puede compartir pero con el matiz de dar más fuerza expresiva, como necesidad, a la palabra χρῆν. También cambiaría “genuinamente” (δοκίμως) por “bien fundamentadas”, así quizás se expresa mejor la necesidad de fundamentación. Así pues, la línea 2 de la traducción de Gómez-Lobos quedaría así: (Las) apariencias, es necesario que fueran bien fundamentadas”.

⁵ PARMÉNIDES, Texto griego, traducción y comentario de Alfonso Gómez-Lobo, Charcas, Buenos Aires, 1985.

La dificultad del texto está condicionada por la concentración verbal cargada de significado, la exigencia del hexámetro y la construcción de sonora y poética aliteración.

Día pantos panta peronta.

De esta traducción e interpretación se deduce lo siguiente:

1) La Diosa advierte que se deben conocer las apariencias. 2) Que es necesario que existan apariencias. 3) Que si se considera que constituyen la realidad total, deberían estar bien fundamentadas.

Sobre este último punto hay que decir que todo el poema rechaza que las apariencias sean la realidad total. Lo rechaza totalmente la afirmación del ser necesario, eterno y autosuficiente.

De lo que se acaba de escribir se deduce que hay que descartar cualquier interpretación que reduzca las apariencias y con ello la vía de las opiniones (δόξαι) a la pura nada por ser inconsistentes: “en las cuales no hay creencia verdadera” (B.1, 30). Las apariencias están y se deben conocer. Hay que tener en cuenta que esto lo dice Parménides en palabra de la diosa.

En la interpretación del Poema que proponemos se entiende que las apariencias (tienen cierta realidad) son inconsistentes, pueden confundir, no tienen auténtica verdad pero no son la total falsedad que sería la afirmación de la nada. En el Poema no se encontrará ninguna forma de nihilismo.

Para Parménides, el gran error se produce cuando al estudiar los objetos de la φύσις que están en las apariencias, se cree que constituyen la realidad total, lo que dice el texto comentado, en sus últimas palabras:

διὰ παντὸς πάντα περῶντα.
Siendo en todo momento la totalidad de las cosas.

Si se piensa que las apariencias constituyen toda la realidad quedará cerrado el camino hacia el ser y la verdad solo se puede recorrer con la razón, el νοῦς o logos del ser humano emergiendo de todo lo empírico.

Esto es lo que creemos que piensa Parménides y está expresado en el Poema. Recordemos el texto antes citado:

Dirige la atención (Λεῦσσε) a lo que está firmemente en la mente (νόφ).

La divinidad llama “horda sin discernimiento” a quienes no ven nada más que las apariencias y reducen toda realidad a lo sensible, incapaces de dirigir el entendimiento “λογος” (B7.5) hacia el ser.

En esto se pone de manifiesto que Parménides es muy consciente del debate que ya entonces se produce entre el materialismo corporalista de quienes solo aceptan las apariencias de lo empírico y quien trasciende hacia otra realidad. El ser incorpóreo, sea Dios, el alma o el ser eterno, inmutable, que “yace por sí mismo” y se manifiesta al puro pensar solo con la inteligencia (νυς).

La Diosa advierte: “Aparta el pensamiento y que el hábito inveterado no te fuerce a dirigir por esta vía el ojo sin meta, el oído zumbante” (B.7, 2-4).

Creemos que Platón fue quien mejor entendió a Parménides. Con su profunda lucidez captó perfectamente la clave del debate que se expresa con gran claridad en *Sofista* (245b y ss.).

Definen los cuerpos y la existencia y tan pronto como otros pretenden atribuir el ser a alguna cosa que carece absolutamente de cuerpo, no responden más que con menosprecio y se niegan luego de esto a escuchar nada.

El texto está puesto en boca del Forastero de Elea, que más adelante precisa: “He ahí, Teeteto, entre esos dos campos, en torno a qué doctrinas se libra, *desde siempre*, una batalla inacabable”. El énfasis es nuestro.

Las apariencias solo cobran sentido si se piensa una realidad más profunda, no son la única y total realidad, si lo fueran dejarían de ser apariencias.

La realidad más profunda y consistente es la que se manifiesta en el Poema como vía de la verdad y del ser.

El Venerable puede sentirse vidente de algo nuevo, porque el descubrimiento del ser como permanente presencia a la mente y horizonte del pensar, es algo original y genuino. Hasta el mismo Nietzsche intuyó que ahí había algo “fríamente racional”, que marcaba época.

Somos conscientes de que al dar cierta realidad a las apariencias, estamos presentando una interpretación dualista y, si se quiere preplatónica al Poema del Venerable. Ser y apariencias presagian el Mundo de las Ideas y el mundo físico con su equivalente dualidad. Conviene, no obstante, poner de relieve una significativa diferencia. El εἶδος platónico es irresolublemente plural; por parte de Parménides, la radical unidad del ser inmutable y autosuficiente.

Hacia final del poema (B.8, 52) aparecen expuestas las apariencias: “Escuchando el orden engañoso de mis versos”. Por supuesto, no es engaño de la Diosa, sino que las apariencias pueden llevar a la confusión y al engaño por sí mismas, por su propia inconsistencia.

En los versos dedicados a las apariencias se expone una física a modo de cosmogonía:

Fuego etéreo y cuerpo denso, luz y oscuridad, identidad y diferencia, nacimiento y destrucción y en el fin, el cielo circundante.

Se habla de las semillas de Venus, del primerísimo Eros y en el centro la divinidad que todo lo gobierna. Como final, una alusión al lenguaje:

Los hombres le han puesto nombre, uno a cada una, a las cosas.

Significados comentaristas señalan contradicción entre la rotunda afirmación del ser uno e inmutable y la descripción de una física plagada de movimiento y pluralidad propio del fluyente devenir.

Para superar la contradicción, sugieren que todo se reduce a una burla, una ironía dirigida a la física anterior.

Pensamos que ni burla ni ironía.

Lo importante, lo que es clave, no es cuáles sean las apariencias, sino el hecho mismo de que haya apariencias y la necesidad de su existencia, como hemos comentado en el texto del final del Proemio.

¿Por qué hay apariencias? Resumimos nuestro planteamiento.

Si hay verdad en la realidad y en la mente es porque hay ser, εἶναι τὸ εἶναι.

Si hay apariencias (δοκοῦντα) y opiniones (δόξαι) es por la fluidez, inconsistencia del huyente devenir.

Cualquier interpretación del Poema que no tenga en cuenta las apariencias terminará encontrando contradicción en la confusión de lo que hay de físico y ontológico o convertirá la genial y original intuición de la presencia del ser en una espesa y compacta esfera.

VI. LA INSOPORTABLE LEVEDAD DEL DEVENIR. Hace ya bastante tiempo llamó mi atención el título de una novela de Milan Kundera, *La insoponable levedad del ser*. En realidad, lo que allí había era una reflexión sobre la existencia del ser humano. Posteriormente apareció otra con el título de la “lentitud”. La lectura hacía entrever que la serena inmersión en la lentitud es como antídoto ante la insoponable levedad no del ser sino del existir del ser humano. Del sugerente título me quedo solo con la “insoponable levedad”.

Cuando atendemos a las nociones de devenir y movimiento, a bote pronto parecen sugerirnos matices distintos, al menos a mí.

Devenir sugiere el continuo flujo, el correr del río que se va, el pensar del Efesio: las cosas están continuamente llegando a ser lo que no eran y dejando de ser lo que eran”. El πάντα ρει.

En cambio, movimiento sugiere que “algo se mueve que hay un sujeto al que se le atribuye y que, de alguna manera, permanece en el movimiento”. Este es el sentido directo de lo quiere expresar el lenguaje: “el árbol” crece y “el atleta” corre.

Lúcidamente Aristóteles concluyó que en el proceso del movimiento siempre permanece algo, lo que consideramos, en el lenguaje, el sujeto del movimiento.

Adelanto ya lo que pretendo decir. El estudio y análisis que hace Aristóteles del movimiento pone de relieve su rigor científico, su precisión de análisis.

No puede haber paso del ser a la nada, ni génesis a partir de la nada. El movimiento implica algo que permanece y algo que se destruye o desaparece.

Desde la equilibrada serenidad del análisis del movimiento y también del tiempo, podemos decir que Aristóteles no experimentó la vivencia de la “insoponable levedad” del devenir, ese inconsistente y absurdo fluir sin quietud alguna que hace imposible el pensar en cuanto entender las cosas y hace imposible la verdad y el ser.

En cambio, el maestro Platón y Parménides se nos presentan como hombres fuertemente sacudidos por el παθος de la insoponable levedad del continuo fluir.

Un Platón juvenil experimentó el impacto del devenir en el magisterio de Cratilo, seguidor de Heráclito. El final del diálogo, cuyo nombre ostenta, manifiesta una huella que le marcará para siempre: desde la base siempre cambiante del mundo natural sensible en el que vivimos inmersos nunca se encontrará nada fijo, estable, permanente. Desde esta base la verdad y el saber se hacen imposibles. ¿Dónde encontrar ciencia, verdad y auténtico ser?

Ya desde la madurez, en la Carta séptima, describe un momento de crisis a la que llama “vértigo”. “Al volver mi atención a la vida pública y verla arrastrada en todas direcciones por toda clase de corrientes, terminé por verme atacado de vértigo”.

El vértigo de lo siempre cambiante es la manifestación del παθος de la insoponable levedad.

Una de las claves para entender el pensamiento de Platón es el esfuerzo intelectual para superar, trascender la insoponable levedad, el “vértigo” de la fluidez, del inconsistente devenir.

Creemos entender a Parménides como hombre que sintió la misma vivencia. Así mismo estamos plenamente de acuerdo con Gomperz que encuentra en Parménides una contestación al pensamiento de Heráclito que ha sacudido fuertemente su espíritu, “qui a ebranlé le plus profondement l’esprit de Parmenides”.⁶

En su escrito Gomperz disiente totalmente de Zeller en cuanto a que el Eléata tuviera conocimiento del Efesio. En un mundo de cultura griega de fluida

⁶ T. GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique*, trad de A. Reymond, Payot, París, 1908.

comunicación, ni siquiera con una cronología más o menos coincidente, no es creíble que no hubiera siquiera conocimiento.

Hay textos que parecen clara y directa contestación:

1) El fragmento de Heráclito (Dk 22: B4 9^a) “En nuestra esencia fluyente somos y no somos”. 2) En el poema “una hora sin discernimiento que considera al ser y no ser, lo mismo y no lo mismo” (B.6).

Al Venerable y a Platón les une el haberse visto fuertemente impactados por la insoportable levedad del devenir en su inconsistente fluir.

Platón en su pensamiento lo supera con las Ideas, el Bien, que es la parte “más brillante del ser”, en *República*, con el ser como género supremo en el diálogo Sofista.

Parménides trasciende las apariencias con la dialéctica del ser necesario, eterno y autosuficiente, que es horizonte de todo pensar.

Esta proximidad permite que podamos afirmar que en la antigüedad fue Platón quien mejor entendió al Venerable.

Lo dicho también explica que unas páginas antes se dijera que presentamos una interpretación que, en cierto modo, llamamos “pre-platónica”.

Cerramos este apartado con un texto del diálogo *Teeteto* donde se pone de manifiesto el respeto y admiración del gran ateniense hacia Parménides. Incluso manifiesta preocupación por comprenderle.

A mi parecer Parménides, como el héroe de Homero, es venerable a la vez que temible... Me pareció que tenía pensamientos muy profundos. Temía, pues, no comprender sus palabras, y que su pensamiento nos dejase muy atrás.

Quien habla es un joven Sócrates.⁷

VII. LA PRESENCIA DEL MOVIMIENTO (cambiamos el pensamiento). El ser humano en su existir se manifiesta instalado en el “ahora”. La mente siempre se sitúa en un presente, la fluidez del instante no impide que estemos siempre en el ahora τὸ νῦν αἰ.

Con esta introducción se pretende afirmar la permanente presencia, en la mente, del movimiento.

Vamos a recurrir a un estudio sobre el Libro IV de la Física de Aristóteles, referente al instante y el tiempo, cuyo fundamento real es el movimiento. El tratado aristotélico es muy preciso y riguroso, proyecta claridad sobre el problema del movimiento, que resultará clave en la interpretación del Poema.

Siendo una propuesta instrumental hacia la interpretación, exponemos enunciados, evitando la argumentación.

- 1) La percepción del paso del tiempo acompaña a la percepción del movimiento.
- 2) Sin movimiento no hay tiempo, pero este es algo respecto al movimiento. No es algo intrínseco al movimiento. El movimiento está solo en lo que se mueve, el tiempo aparece general, es uniforme, mientras el movimiento es más o menos veloz.
- 3) En la percepción del movimiento hay siempre una presencia. El presente es presente por ser presencia. Se hace presente una fase o momento del movimiento.
- 4) Aristóteles define el tiempo como “medida del movimiento según antes y después”. No es medida cuantificada.
- 5) La mente está instalada en el presente τὸ νῦν y en la continua sucesión de instantes, cuyo fundamento real es el movimiento.
- 6) La mente (en Aristóteles, ψυχή) en el acto de pensar, percibe los cambios que se presentan, pueden ser empíricos y ser causados por lo empírico.

⁷ PLATÓN, *Teeteto* 183 e.

7) Pero la mente no solo percibe los objetos, sino que percibe los cambios que se producen en ella misma: “cambiamos la mente”, “μεταβαλομεν την διανοιαν”.

No es, pues, solo la percepción del movimiento en la mente lo que fundamenta la percepción del tiempo, sino la conciencia del movimiento de la misma mente. Esto es lo radicalmente fundante.

Los puntos expuestos son plenamente aristotélicos y claves en su análisis de tiempo y movimiento.

Por nuestra parte, prolongamos la línea de pensamiento:

8) Estando el ser humano instalado en el presente y en la sucesión de instantes, el movimiento está presente de modo permanente en el pensar, pues la mente percibe su propio cambio.

9) La presencia permanente del movimiento trasciende lo empírico sin negarlo. El movimiento se manifiesta a la mente con clara evidencia al percibir su propio cambio. No es cuestión de argumentación.

10) Consecuentemente, la negación del movimiento no surge de la claridad de la razón, es vacío voluntarismo.

Este modo de entender el movimiento clarifica la interpretación de las “apariencias” que presentamos en el completo contexto del Poema. Desde este planteamiento volvemos a él.

Tremenda ironía sería que el viaje del Vidente acompañado de desveladas Helíadas en carruaje tirado por yeguas, sobre silbantes ruedas que “apresuran la conducción” terminara con la desoladora proclamación de que el movimiento no existe y es absurdo.

No hay viaje, ni ruedas, ni carruaje.

Ni Parménides ni Zenón se nos presentan como extraños anacoretas que se encierran en estática mística de lo Uno inmovible.

Hombres que viajan en “móviles naves” hacia el Pireo, con otoñal y juvenil entusiasmo por asistir a las Grandes Panateneas: carreras, deporte, lucha, procesiones nocturnas con antorchas. Toda negación de estática quietud, afirmación de vida y movimiento.

En absoluto pensamos que realmente negaran la realidad del movimiento.

La negación del movimiento contradice la primera y original presencia del movimiento en la mente. Es la absurda negación de aquello desde donde se realiza el existir humano.

Según lo expuesto, expresamos acuerdo con quienes opinan que las argumentaciones de Zenón son *ad hominem* o como reducción al absurdo. Son una defensa del pensar del maestro frente a sus críticos.

La argumentación quiere mostrar si parece absurda la doctrina del ser Uno, eterno e inmutable, más absurdo e inconsistente es afirmar el fluido devenir como realidad única que llevaría a afirmar la identidad del ser y no ser.

De todos modos, parece oportuno precisar que el argumentario de Zenón se dirige contra una física del espacio vacío que no explica correctamente la extensión de los cuerpos ni las relaciones del lugar y movimiento.

Tampoco los infinitésimos que, como pura construcción matemática, no tienen por qué tener correspondencia real.

La física aristotélica del continuo extenso ofrece contestaciones que superan las aporías.

La mejor contestación a los argumentos zenonianos es poner de manifiesto la presencia permanente del movimiento en la mente pensante que percibe sus propios cambios, y esto, además, trasciende lo empírico, no como el oyente Antístenes que se paseaba ante Zenón.

Lo que se ha expuesto proyecta luz para una mejor comprensión del final del proemio.

La Diosa advierte: “aprenderás también que era necesario que existieran apariencias auténticamente” (con fundamento).

δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι (B.1, 31-32).

La razón que explica las apariencias y las hace posibles es el movimiento que siempre está presente en ellas.

El proemio viene expresado en un contexto de apariencia. El viaje del Vidente describe caminos, ruedas, aceleración, carruaje.

Aún no se ha llegado a las puertas donde reside la Diosa que anuncia La Verdad.

Al final del Poema, tras la revelación de la Diosa, aparece la descripción de una cosmología. Desde el enunciado de “engañosos versos” (B.8, 52) hasta el final, las apariencias descritas están transidas de movimiento.

Conocerás las obras destructivas de la antorcha pura y brillante del Sol y donde se ha engendrado (B.10, 13).

Conocerás además el cielo circundante, donde nació (B.10, 4).

La fuerza ardiente de los astros se lanzaron a nacer (B.11, 4).

Como primerísimo entre todos los dioses concibió a Eros (B.13).

No me resisto a citar el encanto del verso (B.17)

A la derecha los niños a la izquierda las niñas

Hemos encontrado comentaristas que desde la contundente dialéctica del Ser uno, inmutable, eterno y perfecto, concluyen que estas expresiones propias de una cosmología de movimiento y pluralidad son ironía o burla.

Disentimos totalmente de este planteamiento. El deslumbrante impacto de la dialéctica del ser ciega a veces la visión sin que se pueda captar el profundo sentido de las apariencias (δοκοῦντα) que se manifiestan en las opiniones (δόξαι). Se pierde lo que significa el παθος de la insostenible levedad del devenir.

Queda así oculto lo que hay en el Poema de análisis de la existencia del ser humano.

El logos humano inmerso en una inconsistencia del devenir, en la inseguridad de las apariencias, necesita trascender hacia la “creencia verdadera”, “la persuasiva verdad” (B1. 29-30).

Puede encontrar la salvación por medio de su inteligencia natural (νυξ ο λογος).

La Diosa advierte: λευξε “dirige la atención a lo que está firmemente presente en la mente (νοω)”.

El sentido del Poema creemos encontrarlo como un camino, una vía de salvación: Desde las apariencias hacia el ser.

A Platón no se le escapa la importancia de las apariencias, base de las opiniones.

El *Parménides* finaliza con una significativa referencia a ellas puesta en boca del mismo Parménides: “De que lo Uno sea depende de que él mismo y los otros sean enteramente o no tanto en relación consigo mismo como en su relación mutua y que así mismo PAREZCAN o NO PAREZCAN ser”.

¡No solo habla de apariencias, sino de la relación del Uno con las apariencias!

VIII. SOBRESER Y λογος. El ser cuya presencia a la mente vislumbra Parménides ¿es vous o λογος en sí mismo, es inteligencia?

Debemos centrarnos en un célebre texto que ha dado pie a interpretaciones idealistas identificando ser y pensar: ser y pensar es lo mismo.

Al enfrentarnos con algunos textos del Poema, se ha podido apreciar que determinadas traducciones ya en sí eran una interpretación.

Los textos sobre las apariencias, sobre la presencia y la ausencia a la mente, la metáfora de la esfera, son ejemplos.

El texto que ponemos en consideración es también uno de ellos: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι (B.3, 1).

La traducción que da pie a una interpretación idealista sería la siguiente: “Pues es lo mismo, pensar y ser”.

La traducción resulta correcta desde la literalidad. Pero eso no es lo que se pretende decir en el texto. Trataremos de mostrarlo.

Creemos más acertada la traducción que propone A. Gómez-Lobo. “Pues lo mismo es (para) pensar y (para) ser”.

Proponemos suprimir el segundo “para” pues la expresión “para ser” no encaja muy bien en Parménides.

Proponemos “Pues lo mismo es para pensar y el ser” con este significado, “Pues lo que es para pensar es lo mismo que ser”.

Esta traducción implica una interpretación muy diferente a la identificación de pensar y ser.

Lo que se entiende en nuestra propuesta es: lo que está para pensar es ser. Es decir, el objeto del pensamiento, su campo, su horizonte es el ser. Sobre la fidelidad de la traducción expuesta conviene resaltar que “ἔστιν” rigiendo un infinitivo, en griego no necesita preposición.

Traducir νοεῖν por “es para pensar” parece no solo más acertado, incluso más correcto.

Por otro lado, parece decisivo el contexto del Poema en el que claramente se establece el campo del pensar y del decir. El pensar se refiere al ser que se manifiesta en el decir. Lo que no es, ni es decible ni pensable.

En los versos inmediatamente anteriores se dice “No podrás conocer ni mostrar lo que no es” (B.2, 7 y 8) y en B.6.1. se reitera:

Es necesario que lo que es para decir y pensar sea.

Así mismo, en B8.34 se puede leer: “Lo mismo es pensar y el pensamiento de que es”. Queda muy claro que el sentido de los textos se refiere a la relación ser, pensamiento y lenguaje y de ningún modo a la identidad idealista de ser y pensar.

Aclarado esto volvemos a la pregunta:

¿El ser vislumbrado por el Vidente es νοῦς ο λογος?

En los versos del Poema no aparece ninguna referencia en este sentido. Pero con esto no está todo dicho.

Se puede seguir la dialéctica del “es y no es” y la dialéctica de lo ausente y lo presente al entendimiento.

La Diosa exhorta al Vidente a utilizar la mente, la razón, si se quiere llamar así. Recordemos el texto citado.

Dirige la atención a las cosas que aunque ausentes están firmemente presentes al entendimiento.

Anteriormente, se han expuesto las razones que llevan a negar que el ser proclamado por Parménides sea esfera de compacta masa.

La esfera es solo metáfora, recurso explicativo. El texto decía “semejante a”.

Por otra parte, el pensamiento de Parménides excluye totalmente que se pueda

decir que al ser le falta, o carece de pensamiento, puesto que siendo autosuficiencia y plenitud nada puede faltarle: “No es lícito que lo que es sea incompleto, pues es no indigente; si no fuese así, carecería de todo” (B.8, 32-33).

En cuanto el pensar es perfección, es determinación del ser.

Hay que considerar también que el ser inmutable, necesario y eterno, de suyo excluye la corporeidad material.

La corporeidad incluye en sí, la posibilidad de escisión, fractura. Implica posibilidad de moverse o ser movido y consecuentemente pluralidad.

Concluyendo: el ser necesario y autosuficiente que “yace (es) por sí mismo” rechaza la corporeidad.

καθ' ἑαυτό τε κεῖται.

Concluimos así la fase negativa de la dialéctica: el “no es” corporeidad.

Nuestra pregunta era si el ser hay que entenderlo como νοῦς o λογος. Consideramos imprescindible resaltar un hecho: El ser humano ha podido trascender y distinguir lo corpóreo y material por comprenderse como ser pensante y esto es clave en un Poema cuyo eje central es la apertura de la mente humana al ser que se da en el pensar.

Sobre el alto nivel del pensar del venerable traemos un párrafo sugestivo y revelador del historiador Nicolás Abagnano: “A partir de Zeller se ha afirmado que ni Parménides ni los demás filósofos presocráticos se han elevado a la distinción de lo corpóreo e incorpóreo como si fuese verosímil que hombres que lograron tan altura de abstracción especulativa pudiesen no haber concebido la primera y más elemental de todas las abstracciones. La distinción entre lo corpóreo y lo incorpóreo”.

Sobre la opinión de Zeller, no me convence en absoluto, respetando su amplia erudición. Hay situaciones en que la erudición se queda corta.

En cuanto a la frase de Aristóteles donde dice que Parménides y Meliso solo admitieron sustancias sensibles hay que precisar la cuestión.

En el Poema aparecen los objetos sensibles en las apariencias y con detalle en la cosmología final.

La vía de la Verdad y del Ser rechaza todo lo sensible y en ella no es tema la sustancia sino el ser y en la vía se trasciende todo lo sensible. La sustancia es tema aristotélico y esta conceptualización no sirve para entender el pensar de Parménides.

Jaeger ya ha puesto de relieve que Aristóteles no es muy certero cuando interpreta a los anteriores desde sus propias categorías.

La negación de la corporeidad es la condición previa y la vía negativa para poder afirmar que el ser es pensamiento.

Otra cuestión a considerar es si el pensar supone plenitud y perfección o lo contrario, pues se ha puesto de relieve que en el Poema el Ser es pleno completo y perfecto.

La cultura griega desde los jonios hasta los más próximos resplandores del primer impulso, está transida por el ansia del pensar y el saber.

Todo el platonismo es un auténtico entusiasmo por el saber. Sócrates estimula al conocimiento. La búsqueda del profundo logos a lo que invita Heráclito sitúa al hombre en el pensar. En esta línea, Aristóteles señala la cumbre con su célebre νοησις νοησεως. Es la plenitud del ser que se conoce y se sabe a sí mismo.

En la perspectiva de lo divino, Aristóteles llegará a afirmar que el saber es lo que más asemeja el hombre a la divinidad.

Aristóteles lo llama Dios, Parménides en el poema se centra en lo ontológico.

Se puede concluir que la cultura helénica entendió el saber y pensar como lo más excelso, como plenitud y perfección.

El ser necesario, autosuficiente y eterno que vislumbra Parménides no puede entenderse como carencia de lo más excelso y perfecto.

Nohay en el Poema ninguna referencia a que el pensar sea carencia o imperfección. En Parménides es indefendible.

Concluimos este apartado con un texto de Platón muy significativo y revelador.

En el *Sofista* habla el Forastero de Elea. Dejaremos entre paréntesis las referencias al movimiento y la vida, tema importante en D. Sofista. Quedan las referencias al pensar y al entendimiento, que es lo que nos ocupa.⁸

Pues qué, por ζευς ¿Nos dejaremos vencer nosotros tan fácilmente de que (el movimiento, la vida) el alma, el pensamiento, no tienen en realidad absolutamente ningún lugar en el seno del ser universal que no (vive) ni piensa, y que solemne y santo, vacío de entendimiento, permanece allí plantado sin poder moverse?

El Forastero claramente expresa que al ser no se le puede negar el pensar.

IX. TEOLOGÍA Y ONTOLOGÍA. Es necesario abordar el tema propuesto que ha sido objeto de discusión entre los estudiosos. Es obligación ineludible la atenta lectura del libro de Werner Jaeger *La teología de los primeros filósofos griegos*.

Cuando lo obligado resulta un deleite es mayor la satisfacción. Me encanta leer a Jaeger, el estilo, el moderado equilibrio, su brillantez y saber.

D. Werner⁹ alaba, valora y agradece el trabajo de Reinhart, sin renuncia a la disidencia, a veces necesaria, siempre elegante.

Se encontró un escrito anónimo que condiciona la interpretación de la relación Jenófanes-Parménides, entre determinados historiadores, particularmente entre Reinhart y Jaeger. Este escrito tiene gran interés para nuestra interpretación del Poema de Parménides.

La ontología como fundamento de una posible teología, los espacios de silencio. Jaeger nos permite vislumbrar la sugestiva personalidad del rapsoda y predicador Jenófanes, que, desde la Magna Grecia, recorre los principales centros culturales con su crítica convertida en burla y sátira hacia las divinidades míticas, a los dioses ensalzados en los grandes poemas épicos de Homero y la Teogonía de Hesíodo.

Los versos de los *Silloi* están repletos de impactantes textos que ridiculizan el antropocentrismo con el que se representan los dioses. Divinidades con injusticias, vicios indignos, engaños que en los seres humanos son juzgados como perversos. La crítica es contundente y efectista.

A Jaeger le resulta inconcebible la imagen que sobre Jenófanes ofrece Gomperz: un rapsoda callejero que de día se gana la vida recitando para el pueblo poemas homéricos y de noche se burla de las divinidades heroicas en los simposios con las élites.

Manifiesto acuerdo con Jaeger. No cuadra con la vehemencia del personaje y su aire de convencimiento apostólico.

Jenófanes proclama el Dios Uno que “ve como un todo, piensa como un todo y oye como un todo”.

Según Jaeger, y en esto también le seguimos, el Dios de Jenófanes es un ser consciente, pensante, personal e inmóvil. “No es digno de moverse acá y allá”. “Sin esfuerzo pone todas las cosas en revuelo con el solo poder de su mente”.

⁸ PLATÓN, *Sofista*, 248 d.

⁹ Léase Don Werner como expresión de aprecio y admiración.

Jaeger señala que aquí se encuentra el precedente del motor inmóvil aristotélico. Por mi parte evoco el νοῦς de Anaxágoras que también afirma: παντα διακοσμεσε.

El autor de la Teología de los primeros filósofos griegos llega a decir: “Nadie puede dudar de que Jenófanes ora realmente a su Dios”. Encuentra referencias en su Elegía del Banquete. Jaeger dice “su Dios”, pero se refiere al Dios de una teología natural que es universal.¹⁰

Resulta muy significativo que atribuya a Jenófanes el inicio de un concepto sobre Dios que tendrá largo recorrido: Θεοπρεπες, es decir, aquello que es propio y digno del Ser Divino. Si bien, probablemente, la generalización del término es estoica, el concepto es claramente original de Jenófanes.

Toda la crítica de las divinidades míticas y del antropomorfismo están hechas desde este concepto Θεοπρεπες: la crítica y burla se dirige a lo que en absoluto es digno de Dios.

D. Werner explica que Jenófanes fue el primero en formular el universalismo religioso que se inicia ya en los filósofos griegos y recuerda que san Agustín en *De civitate Dei* presenta a la filosofía griega como precursora del universalismo cristiano.

Por mi parte me adhiero al historiador de la teología y añado que este universalismo está claramente proclamado en el Prólogo del Evangelio de Juan. El evangelista del logos “era la luz verdadera que viniendo a este mundo ilumina a TODO hombre”.

Para san Justino, próximo a Juan, es discípulo de Jesucristo, λογος divino, todo aquel que busca la verdad.

Esto es el cristianismo amplio que postula san Agustín como consecuencia de la filosofía natural y la creencia religiosa. Lo expresó en el célebre “Intellige ut credas et crede ut intelligas”.

Es el permanente diálogo entre el logos humano de la filosofía natural y el Logos divino que se manifiesta.

En el escrito de Jaeger se puede encontrar la denominación de apóstol referida a Jenófanes.

La lectura de la obra de Jaeger es muy instructiva, agradable y sugerente. Debo animar e invitar a la lectura.

Este perfil de la personalidad de Jenófanes era imprescindible para el tema que nos proponemos: la relación de este con Parménides o, dicho de otro modo, la relación entre teología natural y ontología.

En el Predicador se puede encontrar, entre los pensadores antiguos, la expresión más clara de una teología natural y universal: la teología religiosa del Dios Uno. En Parménides la racionalidad del Ser Uno, necesario, eterno e inmutable.

La manera de entender la relación entre ambos ha experimentado cambios tras debates muy significativos.

1) Interpretación tradicional. Se presentaba a Jenófanes como iniciador o, al menos, precursor de la Escuela Eléata. En ello influyó un poema de Jenófanes dedicado a la fundación de Elea por emigrantes jonios.

Desde mi modo de ver el problema, la razón de fondo es que el Dios Uno de Jenófanes, acompañado de profundo sentimiento religioso, presagia el Ser Uno de Parménides siguiendo la dinámica racional que lleva al Ser Uno radicalmente necesario y eterno.

¹⁰ W. JAEGER, *La Teología de los primeros filósofos griegos*, trad. J. Gaos, Fondo Cultura Económica, México, Madrid, 1952, pp. 49, 53, 57.

2) Interpretación de Reinhart, quien con lucidez vislumbra en el Poema del Eléata, un pensar radicalmente nuevo, original y rompedor: es la dialéctica del Ser Uno y sus determinaciones, camino puramente racional en el que se manifiesta la Verdad.

En la visión de un Parménides nuevo y original estoy plenamente de acuerdo. Además, hay que resaltar que el autor del Poema es plenamente consciente de ello, de avanzar por nuevos derroteros, por caminos no trillados. Esto queda claramente manifiesto. Los textos son claros y expresivos:

την δ' ὁδὸν ἡ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἔκτος πατοῦ ἐστίν (B.1, 27)
 este camino que está, por cierto, fuera del transitar de los hombres
 la inhabilidad de sus pechos dirige su mente errante (B.6, 5-6)
 que el hábito rutinario no te fuerce a dirigir por esta vía (B.7, 3).

Queda perfectamente expresado: “fuera del transitar de los hombres, más allá de la costumbre rutinaria”.

Parménides sabe que está vislumbrando algo nuevo, que se escapa al común de los humanos.

Podemos estar de acuerdo con Reinhart de modo irrefutable. Con mucha razón Platón no dudará en calificar a Parménides como el Venerable.

A partir de la proclamación de la novedad de Parménides, Reinhart plantea un giro radical frente a la interpretación clásica. Según él, Jenófanes, personaje de larga y ajetreada vida, hombre abierto, pero poco original, habría experimentado el impacto de la dialéctica del Ser Uno y terminó siendo no el iniciador de la escuela eléata, cuyo padre incuestionable es Parménides, sino un seguidor de la escuela. Digamos que, sobre la originalidad y novedad de Parménides, Reinhart ha conseguido plena aceptación.

Otra cosa es la relación entre los dos. En esto Werner Jaeger disiente. Convertir al entusiasta predicador del Dios Uno, al importante teólogo de la teología natural y universal en un acólito eléata, a Jaeger le chirría, no le encaja.

En esta cuestión me resulta más convincente la opinión de D. Werner.

X. UN ESCRITO ANÓNIMO. Reinhart encontró apoyo a su tesis en un escrito anónimo que completaría los textos clásicos conocidos de Jenófanes. El escrito se titulaba *Jenófanes, Meliso y Gorgias*.

En este escrito se combinaban las proclamaciones del Dios Uno con las determinaciones del Ser de Parménides dando así una fundamentación de racionalidad natural a las vivencias del profundo sentimiento religioso del predicador del Dios Uno.

Sin embargo, el escrito está muy cuestionado en cuanto información sobre Jenófanes. Zeller, Burnet y Diels, a quien tanto debemos, lo consideran muy posterior y rechazan su testimonio.

Werner Jaeger tampoco lo valora fiable para el conocimiento del personaje. Lo considera perteneciente al último periodo de la antigüedad. Lo considera “una extraña mezcla” de Teología del Dios Uno y un sistema racional eleático. Llega a escribir que en el anónimo el “Dios de Jenófanes no sería nada más que el ov de Parménides bajo una máscara teológica”. En el texto no se demuestra el Dios Uno solo el Ser Uno. Cerrando su estudio sobre Jenófanes, Jaeger reitera “su Jenófanes (del anónimo) solo es el ser disfrazado de Parménides y no tiene nada que ver con el Jenófanes histórico”.

Estoy de acuerdo con Jaeger en que el Jenófanes, eléata y teológico es una quimera. Por mi parte pienso que la metáfora de la máscara sobre el ov no es muy acertada, lo mismo cuando habla del Ser “disfrazado” refiriéndose a lo teológico.

No se trata de disfraz o máscara. La cuestión de fondo es si la dialéctica del Ser puede fundamentar una Teología.

Jaeger deja muy claro que es totalmente defendible su planteamiento de la originalidad y sugestiva personalidad de Jenófanes y su Dios Uno; y por otra parte, la novedosa, rompedora y racional dialéctica del Ser Uno de Parménides.

Se puede opinar que el anónimo poco sirve como dato y fidelidad histórica pero el escrito aporta un tema muy importante para mí: el autor anónimo tuvo la lucidez de ver que la Teología del Predicador necesitaba una fundamentación racional y la encontró en la dialéctica del Ser.

Dejando aparte cronologías y las influencias entre los personajes, las cuestiones de fondo son:

1) La teología de Jenófanes se reduce a “levantar los ojos al cielo” (Aristóteles) o ¿puede encontrar algún fundamento racional?

2) Por otra parte, la dialéctica del Ser Uno y sus determinaciones ¿puede fundamentar una teología racional dado el caso de que en el poema no aparece la palabra Dios referida al ser?

Dejemos, con respeto, al que levanta los ojos al cielo y dice: Dios es Uno, y volvamos la atención al que dice, el Ser es y es necesario que sea.

De nuevo vamos a contar con los dos historiadores. Jaeger se manifiesta intensamente afectado por las conclusiones de Reinhart sobre el pensar filosófico (racionalidad) y el sentimiento religioso en Parménides, a efecto de lo cual refiere dos textos muy claros, duros y contundentes sobre Parménides.

No conoce otro deseo que el conocer, ni siente otra fuerza que la de la lógica, al que deja indiferente Dios y el sentimiento”, “Libre de todo escrúpulo religioso o moral... sigue el camino que le está trazado, con un espíritu del más implacable, análisis.¹¹

Jaeger toma nota y es consciente que, de ser cierta esta visión, no tendría sentido incluir a Parménides en una Teología de los primeros filósofos griegos. Su misterio del Ser quedaría fuera de juego.

Jaeger tratará de poner en valor todo lo que hay de religioso en el Poema, descifrar el “Misterio”, profundiza todo lo que dice y señala el espectacular Proemio que se expresa en aura intensamente religiosa.

El Proemio ya dejó de considerarse un mero recurso de escenografía poética. Parece que en sus expresiones Reinhard relaciona excesivamente a Dios y el sentimiento. Cierto que el ser humano puede encontrar vías de acercamiento desde el sentimiento, pero quienes defienden una teología natural, buscarán siempre una fundamentación racional.

De ello es consciente cuando escribe “el creador de la metafísica del Ser (Parménides) que posteriormente se vuelve, en Platón y Aristóteles, en instrumento para dar satisfacción al anhelo de inmortalidad y a la presencia de lo divino”.

De todas formas, nos parece insuficiente que llame “instrumento” a lo que es una buena fundamentación filosófica, especialmente cuando se hace desde el Ser y se piensa a Dios cómo Ser, como se da en el anónimo.

En el texto anónimo Reinhard pudo apreciar que “alguien pensante” vislumbró que lo religioso de Jenófanes necesitaba una fundamentación ontológica. Llamemos al desconocido: “Anonimus Cogitans”.

Jaeger subraya que los griegos, en absoluto, pensaron lo racional y científico como opuesto a lo religioso. La investigación racional influyó decisivamente en la superación de lo mítico y la indagación religiosa estimuló el ansia de saber. Jaeger encuentra un profundo sentimiento religioso en el Proemio y subraya que la vivencia

¹¹ *Ibidem*, pp. 92, 95, 97, 99.

del Vidente “vuelve a ser como una directa y única revelación divina sobre lo que existe eternamente”.

Es de resaltar que “aunque él mismo (Parménides) no llame a este ser Dios”, en el párrafo anterior habla de revelación sobre lo que “existe eternamente”.

En esta atmósfera de manifestación religiosa propone una sugestiva y brillante comparación. En la escena de la revelación a Hesíodo se aparecen las diosas que sugieren la proclamación de los dioses de la Teogonía. En el Poema del eléata la diosa es exactamente la contrafigura de las musas. En ambos hay vivencia de revelación desde lo divino.

En el Poema el mandato es la proclamación de la Verdad (αλεθεια) del Ser que es eterna y opuesta a las opiniones (δοξαι) de los mortales. Esta oposición αλεθεια-δοξαι tan extrema “mostrará que la verdad de Parménides es de origen divino”.

La presencia de lo divino aparece también en la conducción del carruaje guiado por las Heliádes que desveladas, vienen a la luz y “cuya senda está alejada de los senderos de los hombres” (B.1, 27). En línea con lo que pretende Jaeger dice el verso: “Haberme guiado y puesto sobre el camino abundante en palabras de la divinidad” (B.1, 2-3).

Para Jaeger la misteriosa visión del reino de la luz que alcanza el poeta es una auténtica experiencia religiosa.

Por mi parte, no encuentro razón para dudar de que el autor del Poema experimentara tal vivencia religiosa.

Como muestra de hasta donde alcanza lo que encuentra Jaeger en el poema referimos unos textos ciertamente impactantes: “el fervor de un hombre piadoso que se siente encargado de proclamar las verdades de su propia revelación personal”.

Tenemos un Parménides entendido como apóstol fundador de una comunidad de fe entre los convertidos. Reiteramos citas: “la escuela filosófica es como forma secularizada de un convertículo religioso”.

Ahora se comprende el por qué el título que elige Jaeger para su estudio sobre Parménides dentro de la historia de los primeros filósofos: El misterio del Ser en Parménides.

Para el autor es como las vías en el proceso iniciático en la religión de los Misterios. Nos parece oportuno resaltar la acogida de la Diosa. El detalle nos lo comenta

Jaeger: “Coge la mano del Vidente entre las suyas”. Me sugiere algo más que una manifestación de afecto o ánimo. El gesto plasma comunicación de lo divino con el ser humano que es el Vidente.

No puedo evitar evocar la representación de Dios y el hombre de la pintura de Miguel Ángel de la Capilla Sixtina. Los dedos se aproximan, no llegan al contacto.

Si el poeta quiere expresar comunicación, el gran maestro de la pintura parece expresar la acción divina desde la radical trascendencia.

La Diosa inicia la proclamación de la Verdad del Ser. Empieza el momento de la inteligencia del ser humano, del nus o logos. Es la misma Diosa la que ordena el uso de la razón: “Dirige la atención a lo que está firmemente presente al entendimiento (νοω)” (B.4, 12).

La clave central del Poema es el Ser y Verdad, pensar y decir. Sobre Dios, el silencio o quizás el no decir.

XI. LO QUE SUGIERE EL SILENCIO. El Proemio se cierra con la significativa advertencia de comprender las apariencias. A partir de ahí empieza la gran revelación sobre la verdad y el ser. En ella no aparece ninguna explícita referencia a Dios. Queda el impactante silencio del no decir.

Jaeger se manifiesta muy consciente de ello. Cuando plantea la cuestión de la religiosidad en el Poema, toma nota de este “no decir” y precisa:

Aun cuando él mismo (Parménides) no llama a este Ser, Dios.

Jaeger disiente de Reinhart ante su radical interpretación de que la fría racionalidad que se manifiesta en el discurso de la Diosa, sea consecuencia de un total desinterés del éléata hacia el tema de Dios y la religiosidad.

Reiteramos acuerdo con Jaeger. El simple “no decir” de por sí, en absoluto significa total desinterés por Dios y lo religioso. Creemos que puede haber otras razones muy significativas que convendrá poner de relieve.

Jaeger, nuestro admirado historiador, captó el problema de situar a Parménides como objeto de estudio en una Teología de los Primeros Filósofos Griegos, en el caso de que considerase solo el discurso de la Diosa en el que impera un llamativo silencio.

El historiador encontró tema teológico. Un aura de presencia de lo Divino se manifiesta en el contexto de todo el Proemio. Este no es un mero espectacular escenario. Es la poética expresión de un proceso de iniciación, de una vía de salvación: desde la oscuridad hacia la luz.

Por otra parte, cabe reparar en la frase que utiliza Jaeger: “no llama a este Ser Dios”. La expresión es muy sutil, pues parece situar la cuestión, no en lo que realmente es, sino en el hecho de nombrar: en no “llamar”. El problema se desplaza hacia el lenguaje.

Ciertamente no es lo mismo responder a la pregunta ¿qué es el Ser en sí mismo?, que dar contestación a la pregunta: ¿al Ser uno y necesario se le puede o debe llamar Dios?

En nuestro esfuerzo por comprender el pensar de Parménides, el problema que se vislumbra es este: realmente en el núcleo central del Poema no aparece ninguna referencia a Dios. ¿Por qué el silencio? ¿Cabe encontrar algún significado a esto?

Es un hecho que las determinaciones del Ser que vislumbra el Venerable coinciden básicamente con los atributos del Dios de Jenófanes, sin embargo, el nombre no está.

Por otra parte, hay que reconocer, guste o no, que las determinaciones del Ser de Parménides coinciden con los más significativos atributos que la teología natural, puramente racional, atribuye a Dios. Esto se ha puesto de relieve y tratado con detenimiento en el apartado que titulamos “Teología y Ontología”.

Recordamos las determinaciones que aparecen en la dialéctica del Ser: uno y necesario, eterno e inmutable, perfecto, plenitud en el ser, existe por sí mismo. La determinación de no infinito aparece entendida desde la perfección, pues en el pensar de Parménides lo infinito es algo en proceso, inacabado que nunca llega a la plenitud: infinitud implica imperfección.

Todas estas determinaciones en la teología clásica racional se consideran atributos divinos. Lo más significativo es lo que en dicha teología se denomina “el constitutivo formal de la esencia divina”. Con esta denominación se quiere significar aquel atributo que desde la razón humana aparece como radicalmente fundante de los demás atributos (quoad nos) aunque en el orden real todos los atributos constituyen una misma identidad (quoad se).

Este constitutivo formal en la teología racional aparece enunciado como “Deus est ens a se”, “Dios es ser por sí mismo”. También se ha expresado como “Deus est ipsum esse subsistens”, “Dios es el mismo ser subsistente”. Es decir, esta teología construida desde el logos humano, piensa y define a Dios en cuanto ser que existe por sí mismo.

En el Poema de Parménides, al Ser único, necesario, real en toda su plenitud y autosuficiencia no se le da ninguna nominación más allá del Ser. A este Ser en la teología clásica se le llama Dios.

Evidentemente, lo que realmente sea Dios, no es lo mismo que el nombre que pone el ser humano.

En el Poema, además del pensar, el nombrar es un modo de ser propio de la existencia del hombre. En la dialéctica del ser y la verdad quedan establecidos con claridad estos tres niveles: ser, pensar y decir.

Resulta marcadamente significativo, y nos atrae la atención, que el Poema se cierre con un verso referente a este modo de existir del ser humano: el nombrar.

A ellas (las cosas) los hombres les han puesto nombre, uno distinto a cada una (B.19, 3).

El final del Poema parece reclamar el texto griego:

τοῖς δ' ὀνομ' ἀνθρώπος κατεθεντ' ἐπισμον ἑκάστω.

En el núcleo duro de la dialéctica aparece reiteradamente la relación: ser, pensar, decir. “No te permitiré decir ni pensar de lo que no es, pues no es decible ni pensable” (B.8, 7-8)

Porque sin lo que es, cuando ha sido expresado, no hallarás el pensar (B.8, 35-36).

Estas reflexiones sobre el lenguaje en el Poema y sobre la teología racional nos facilitan plantear con precisión el problema que se está mostrando: si el Ser está pensado, en el Poema, con las determinaciones que la teología racional, filosófica, considera propias de Dios, ¿por qué el Poema queda en el no decir, sin nombrar?

Sorprende la tensión que se manifiesta entre el aura de lo divino en el Proemio y el silencio en el discurso central del Poema. Lo resumimos recurriendo al expresivo latín, en una frase: “Nihil de Deo Dea dixit”.

Se puede asegurar que Parménides habría escrito algo más, pero se impone el hecho muy lamentable de que solo quedan los célebres versos del Poema. A partir de ahí se puede especular con hipótesis más o menos fundadas.

Quizás pensó que la palabra Dios no era adecuada por su uso rutinario, refiriéndola a realidades tan distintas del Ser único, eterno e inmutable. El Ser del Venerable rechaza los dioses de la física de los Jonios, los de la *Teogonía* de Hesíodo, los dioses de las epopeyas homéricas ni acepta el Olimpo, ni entrar en colección. Incluso el Dios de Jenófanes queda sin fundamento racional.

Quizás creyó que sin el nombrar evitaba confusiones. Me inclino a pensar lo sencillo y fácil: no trata el tema de Dios porque su objetivo es otro: lo fundante, que es el Ser, el pensar, el lenguaje, la verdad y el existir del ser humano en las apariencias de las que puede emerger.

Lo que se puede concluir es que hay una ontología que puede constituir fundamento de la teología natural, hecha desde la razón.

Es lo que vislumbró el autor anónimo al que hemos llamado “Anonimus cogitans” cuyo escrito impactó en Reinhart.

Así mismo se puede establecer que una teología fundamentada en la ontología de Parménides solo puede hacerse desde el Ser. Una conclusión del Poema es que de Dios solo se puede decir desde el Ser, de lo contrario queda sin fundamento: palabras vacías, nuda verba. Quienes pensaron a Dios como “ipsum esse subsistens” o como “ens a se” pensaron desde el Ser.

XII. EL TRANSITAR DE LOS HOMBRES. El título propuesto de este apartado es una evocación de un texto particularmente significativo que aparece en el proemio del Poema: el camino seguido por el Vidente “está fuera del transitar de los hombres” (B.1, 27).

Al transitar por allá cedo a la tentación de unas gotas de humor. El paisano gallego dice: “Yo no creo en las meigas, pero haberlas hailas”. Algo así como las apariencias en las cuales no hay creencia verdadera (B.1, 30). Pero “haberlas hailas”.

Dejemos al buen paisano en su aporía existencial y pensemos el decir de la Diosa sobre las apariencias. Es un texto que junto con el que habla de la presencia y la ausencia en la mente considero los más difíciles de traducir e interpretar.

Recordemos la traducción: “No obstante, aprenderás también esto: cómo las apariencias habrían tenido que existir genuinamente (auténticamente) siendo en todo momento la totalidad de las cosas”.

A destacar: la Diosa advierte que se debe conocer las apariencias, que era necesario (χρην) que hubiera apariencias y que estas se presentan pretendiendo constituir la realidad total:

διὰ παντὸς πάντα περῶντα (B.1, 32).

El arrollador impacto sonoro de la poética aliteración (día pantos panta peronta) resuena en el oído y la mente, como reflejo de la impactante fuerza con la que las apariencias se presentan a los mortales y les impulsan “a transitar por este camino”, (B.1, 27) el de las opiniones de los mortales “en las cuales no hay creencia verdadera” (B.1, 30).

Ahora bien, las apariencias cuando se presentan con la arrolladora exigencia de constituir toda la realidad se niegan a sí mismas en cuanto apariencias: pretenden abarcar la realidad total.

Las apariencias solo tienen sentido en cuanto apariencia si queda el campo abierto a otra realidad más allá que las trasciende. Entonces las apariencias toman sentido.

En el Poema lo que trasciende las apariencias es el Ser permanentemente presente a la mente pensante. Asimismo, la dialéctica de sus determinaciones es un trascender. La vía que ordena la Diosa “está fuera del transitar de los hombres”. En el Poema advierte “nada saben, yerran bicéfalos...una horda sin discernimiento. La senda de ellos es revertiente” (B.6, 5-7). Esa senda es la de las apariencias. Contra ellas advierte: “que el hábito inveterado no te fuerce a dirigir por esta vía” (B.7, 3).

Al Vidente se le prohíbe la rutinaria costumbre de seguir por la vía de las apariencias, las que siguen quienes piensan como bicéfalos, incapaces de pensar solo con el entendimiento, el *vuç* del ser humano que es capaz de vislumbrar el Ser Uno e inmutable.

En estos textos del poema, en el pensamiento de Parménides se pone de manifiesto un modo de entender la existencia del ser humano: instalado en las apariencias, su existir es transitar por ellas. Ahora bien, su ceguera no está tanto en estar en un mundo de apariencias sino en el hecho de verse arrastrado y cegado por ellas al considerar que constituyen el ser total.

Cuando se piensan las apariencias como realidad total queda cerrada la vía del Ser Uno e inmutable.

Para Parménides la física jónica de la αρχη argé incluido το απειρον de Anaximandro, la dualidad pitagórica de luz y oscuridad pertenecen al “transitar” de los hombres por las apariencias.

La proclamación del Ser Único, autosuficiente, inmutable y eterno que “yace por sí mismo”, (B8.29) es una radical novedad, original y rompedora.

En esto seguimos totalmente lo que mostró Reinhart con lúcida fundamentación.

Por otra parte, la cosmología del final del Poema, esbozo de simples rasgos, no se puede entender como una burla o ironía y menos como una contradicción. Toma pleno sentido (como apariencias) dentro de lo que quiere significar el Poema:

Trascender “el transitar” por las apariencias siguiendo la vía del Ser y la Verdad.

Este trascender Jaeger lo considera semejante a las vías iniciáticas en las religiones de los misterios. El Vidente las experimenta como una revelación de la divinidad, aunque, en este caso, la revelación se manifiesta como radicalmente racional: el pensar del logos humano sobre el Ser.

De lo dicho se aclara el sentido del título que en el estudio del Poema nos ofrece: El Misterio del Ser en Parménides.

Llama la atención el uso de la preposición y no otro posible: dice “según Parménides”, evoca aquello de “secundum Mateum”.

De pronto, me encuentro a mí mismo en la sonrisa. Me pregunto si D. Werner acaso nos propone una subliminal sugerencia: “el evangelio del Ser”.

“Predica su evangelio como una revelación de la Diosa de la luz”. Si el “misterio del Ser” es una vía de trascender las apariencias Werner Jaeger considera que estas se tienen que tener en cuenta aunque sea para someterlas a una crítica racional. Esto es lo que en el poema se pone de manifiesto de modo contundente en el célebre fragmento B.8.

Así mismo, pone de relieve que últimamente se ha buscado establecer relación entre la vía de la Verdad y las apariencias. Se ha llegado a pretender que el Ser de Parménides hiciera la función del principio eterno y fundante de los milesios de forma que tuviera más consistencia que el ser platónico de *Sofista* demasiado formal en cuanto género supremo.

Estamos totalmente de acuerdo con Jaeger en que esto es incompatible con el pensar original y central de Parménides. El Ser rechaza totalmente la génesis y la destrucción.

Porque si se generó no es... La génesis y el perecer se extinguen (B.8, 20-21).

En la exposición de la cosmología de las apariencias Jaeger cree encontrar la explicación de Parménides a la existencia de ellas. Así, considera que el error básico estaría en poner en el principio la dualidad en lugar de lo Uno y el movimiento en lugar de lo que es sin cambio. A partir de ahí, se impone a la mente humana la pluralidad, la génesis y la destrucción. Desde mi modo de ver el problema, esto queda algo impreciso pues toda la cosmología de los milesios, aunque parte de un solo principio eterno en el pensar del Poema cae dentro de las apariencias.

Pensamos que la explicación radical de las apariencias hay que encontrarla en el movimiento. Podemos decir que movimiento y pluralidad están siempre presentes en cualquier forma de apariencia. Ahora bien, el movimiento es más radical como fundante pues la pluralidad por sí no implica movimiento, en cambio el movimiento implica pluralidad por la sucesión de momentos del movimiento que se manifiesta en la correspondiente y continua sucesión de los instantes.

Recordamos que en la interpretación del poema que proponemos la vía de la Verdad y del Ser es el trascender “la insoportable levedad del fluido devenir”. Recordamos estar de acuerdo con Gomperz en que hay que entender el poema como

la superación por Parménides del impacto que le produce el inconsistente devenir.¹²

Jaeger manifiesta también entender el pensamiento de Parménides como un trascender: “Este tiende a alejarse del mundo del devenir hacia un ser absoluto que es algo enteramente distinto y considera como su propio y especial logro el haber sacado el ser del reino de la experiencia inmediata de los sentidos”.

Ahora bien, las determinaciones del ser no surgen solo de un rechazo de las propiedades empíricas que hay en las apariencias: la proclamación del ser no surge de una negación sino de un rotundo reconocimiento del ser, necesidad, perfección, plenitud, existir por sí mismo, son determinaciones positivas que se manifiestan en sí mismo. El rechazo de todo lo empírico es posterior a la afirmación (vía afirmativa).

La vía de las apariencias está transida por el devenir y la pluralidad, que aparecen siempre. Ha llegado a convertirse en “el hábito inveterado”, rutinario (B.7, 3).

Jaeger considera que Parménides se plantea la cuestión de “cómo pudo surgir la apariencia que ha hecho víctimas suyas a todos los hombres y cómo esta apariencia pudo haber logrado tan universal respeto”.¹³

La lectura del Poema pone de manifiesto que Parménides lo tiene muy claro, exponemos nuestro modo de entenderlo.

No es solo el hecho de que el ser humano transite por las apariencias, sino que las considera como la realidad total, se queda instalado en ellas, sin percibir que únicamente son apariencias, creyendo que son la verdad de las cosas.

Solamente quien ha vislumbrado la verdad del ser es capaz de comprender que se quedan en apariencias “en las cuales no hay creencia verdadera” (B1.30).

Solo “el hombre que sabe” (B.1, 3) las desvela como apariencia desde el luminoso descubrimiento del ser.

En la física de los jonios, en Anaximandro, en los pitagóricos, no están las apariencias. Tampoco en las cosmogonías y teogonías de los Poemas.

Se puede afirmar que es algo que aparece en el Poema de Parménides y que también forma parte de la extraordinaria y rompedora originalidad del Eléata.

Creemos que hay razones para pensar que en el Poema aparece la primera crítica del conocimiento, especialmente dirigida a la experiencia del mundo sensible.

Como una constante en este escrito se ha interpretado que el ser que vislumbra Parménides no es una abstracción sino una presencia que se manifiesta a la mente.

Platón, con su enorme capacidad para captar la complejidad de los problemas trató de resolverlo con la figura del Forastero de Elea, quien afirma la existencia del No-ser. Además, propone la doctrina de los géneros cuya cumbre es el ser, compatible con quietud y movimiento, con lo idéntico o lo diverso, como aparece en *Sofista*.

Aristóteles creyó encontrar solución en la analogía del ser que se dice de varias maneras: por ejemplo, no es lo mismo el ser de la sustancia que el del accidente.

La escolástica de raíz aristotélica, lo aplicará al ser que existe por sí mismo, y el ser que depende para existir.

A tener en cuenta que en el momento que escribe Parménides no existe una elaboración conceptual, en la que él mismo tendrá gran impacto.

Quienes niegan cualquier realidad a las apariencias convierten/pervierten el ser único y autosuficiente de Parménides, en una pétrea esfinge solitaria en el desierto de la nada (metáfora valeat).

Presentamos un venerable Parménides humano, más allá del voluntarismo interpretativo, con total fidelidad al texto y al contexto, tratando siempre de superar

¹² Véase nota 7.

¹³ W. JAEGER, W. JAEGER, *La Teología de los primeros filósofos griegos*, trad. J. Gaos, Fondo Cultura Económica, México, Madrid, 1952, p. 106.

contradicciones, a veces, demasiado fáciles; otras veces, difíciles de superar como la tensión entre la vía del ser y la de las apariencias. Ellas están.

Jaeger considera que la dura diatriba contra el pensar de las apariencias no va dirigida contra un filósofo en particular sino hacia el ser humano en general. En ello manifestamos total acuerdo. Es lo que hemos llamado “el transitar de los hombres” y lo entendemos como una determinación del modo de existir del hombre. La vía a la trascendencia del ser queda abierta.

XIII. APARIENCIAS O NADA. Hemos titulado este escrito como el Poema del Ser y las apariencias. Intencionadamente. Desde la convicción de que es imposible comprender el significado amplio y profundo del Poema si no se alcanza a entender y valorar las apariencias.

De forma muy simple cabe decir que en los célebres versos aparece un trascender las apariencias hacia la Verdad.

El “desde” del viaje son las apariencias entre las que transita el existir del ser humano. Solo desde el existir del hombre cabe entender el viaje.

Dos textos ponen de relieve una tensión que es necesario armonizar. Aparece una advertencia de la Diosa claramente negativa sobre las apariencias: “como las opiniones de los mortales, en las que no hay creencia verdadera” (B.1, 30):

ἡδε βροτῶν δοξαί ταισ οὐκ ἐνὶ πιστῖς ἀλεθῆσ.

Por otra parte, anteriormente, hemos comentado con detenimiento el texto en que se exige el conocimiento de las apariencias. En él se dice que era necesario que existieran las apariencias: *δοκουντα χρην ειναι*.

Es decir, en ellas no se encontrará la auténtica verdad. Pero ESTÁN.

En absoluto se puede entender el Poema en el sentido de que, no siendo la auténtica verdad, realmente son nada.

La contundente dialéctica de “es o no es” (B8.16) se refiere exclusivamente al Ser, único, eterno y autosuficiente con sus determinaciones.

No funciona ni tiene por qué funcionar respecto a las apariencias, y la razón de ello es que el Ser que vislumbra Parménides no es el concepto general, abstracto de Ser sino la presencia del Ser único, necesario y eterno en su absoluta atemporalidad.

Distorsiona radicalmente el Poema interpretarlo así: como las apariencias no son verdadero Ser, por múltiples y cambiantes, no siendo el Ser, quedan en pura y nuda nada.

Reiteramos, en el Poema la dialéctica aparece referida, solo, solo, al Ser único y necesario. No hemos encontrado texto que se salga de lo dicho.

Razonar desde un concepto “generalísimo” y “abstractísimo” que vale igual para el Ser uno como para cualquiera es argumentar con conceptos totalmente ajenos al pensar de Parménides.

Lo último dicho permite explicar por qué en el texto no aparece una expresa y total negación de la realidad del movimiento. Esto mismo se manifiesta en el modo de existir del ser humano. Existe contando con el movimiento y el tiempo.

En este horizonte se perfila el pensar sobre el Ser.

En el Poema, el trascender las apariencias, es un proceso, un cambio de la mente. En el proemio está representado por el viaje del hombre vidente hacia “las puertas de la noche y el día” (B.1, 11).

En la interpretación de Jaeger, es “la vía de salvación de la que había oído hablar en la religión de los misterios”. Parece necesario y clarificador precisar que este proceso se realiza desde el logos humano. La salvación es entendida como un

trascender las apariencias que siempre son inconsistente devenir. El trascender se realiza en el vislumbrar el Ser uno, necesario y eterno.

En un Poema en el que se relata un proceso de cambio en la mente humana, sería absurdo negar la realidad del cambio. Hay que tener en cuenta que en las apariencias se constata una realidad en el “percatarse” de ellas en el acto de la percepción. Esta realidad en la vía de las apariencias queda conceptualizada como ser en movimiento y múltiple. Las apariencias se manifiestan transidas de inconsistente devenir.

Ahora bien, la vía de la verdad rechaza esto de modo contundente. Este rechazo se da exclusivamente respecto al Ser uno, necesario y eterno. Por tanto, no implica la negación de lo que se manifiesta en el “darse cuenta” propio de la percepción. ¿Cómo entender esa realidad si solo se puede pensar desde el Ser?

En páginas anteriores se ha expuesto como Platón abordó el problema en el *Sofista*. Es la doctrina de los géneros supremos. Aristóteles pretendió resolver con la teoría de la analogía del ser.

En Parménides el problema queda abierto, pero se puede afirmar que en el Poema no se encontrará contradicción. Solo el Ser único rechaza el movimiento.

La dificultad de conceptualizar aquello de lo que la mente “se percata” al hacerse presente, en absoluto exige la negación de realidad.

Anteriormente hemos dedicado un capítulo a los cambios que la mente percibe en sí misma y así se hace inmediatamente presente el movimiento, que desde la racionalidad resulta imposible su negación. Esta inmediata presencia no es empírica, aunque la causalidad pueda tener un origen empírico.

Es el enunciado de la física aristotélica ya comentado: μεταβαλομεν την διανοιαν, “cambiamos la mente”.

Precisamente Aristóteles, en su *Metafísica*¹⁴ nos ofrece una referencia a Parménides especialmente significativa y que viene muy a punto con lo que se está exponiendo. Dice Aristóteles que Parménides “se vio forzado a admitir las apariencias de las cosas”. Esto supone que no fueron entendidas en el Poema como pura nada.

Resulta reconfortante encontrar coincidencias con el estagirita en un tema tan crucial y rutinariamente mal interpretado.

Es cierto que el testimonio de Aristóteles sobre sus antepasados está ya muy cuestionado. Anteriormente hemos hecho referencia a W. Jaeger, gran estudioso de Aristóteles, que pone de relieve cierta incapacidad para comprender a otros pensadores, más allá de las categorías y conceptos de su propio sistema. Falta empatía comprensiva para la inmersión en el pensar de otros.

Aristóteles no es un historiador de la filosofía. Va directo a la investigación de los problemas que se le plantean. La abrumadora amplitud de su obra es admirable. En todo caso, la información que expone debe ser tenida en cuenta.

El texto de la *Metafísica*: “Parménides parece haber hablado con una mayor clarividencia de las cosas... juzgando que fuera del Ser, el no ser es nada... Pero forzado a admitir las apariencias de las cosas y constreñido a admitir la unidad por la razón y la pluralidad por las impresiones de los sentidos...”.

Queremos poner de relieve la valoración de la clarividencia de Parménides. En otros escritos no parece suficientemente valorado y comprendido. Ya hemos dejado escrito que, desde su sereno y preciso análisis del movimiento, nunca se sintió afectado por la “insostenible levedad” del fluido devenir. Tampoco experimentó la necesidad de trascenderlo. Aristóteles en su esquemática y simplificada relación de los

¹⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Libro I, cap. 6.

pensadores que trataron el tema de las causas, no se entretuvo en cuestionar qué es lo que motiva que Parménides esté “forzado a admitir las apariencias y constreñido a sí mismo a admitir la pluralidad de las impresiones de los sentidos”.

Para quien trata de comprender a fondo el Poema, la cuestión es ineludible y necesaria la exigencia de respuesta.

Los temas clave del Poema son el Ser único y la posibilidad de trascender las apariencias. Sobre lo primero hay unanimidad, queda como marca de lo eleático.

Sobre lo segundo, se ha instalado un rutinario tópico de convertir las apariencias en pura nada. Aparece en libros de texto, enciclopedias, redes cultas, incluso en interpretaciones más estudiosas: solo queda el Ser solitario.

Frente a este planteamiento lo que se impone a partir de una interpretación profunda e integral del texto es que sin apariencias ni hay Poema, ni hay viaje del Venerable vidente.

Las apariencias están:

δοκουντα χρην ειναι (B.1, 31)

Es necesario que existan apariencias.

Ahora bien, las apariencias se manifiestan transidas de movimiento y pluralidad, siendo más fundante el movimiento porque ya en sí implica la pluralidad, por el continuo fluir del instante. En cambio, sin movimiento o devenir no hay apariencias.

La causa profunda de que las apariencias se imponen y de que Parménides se viera “forzado” a admitirlas es la permanente presencia del cambio en la mente, que se capta a sí misma en proceso, en movimiento, no estática. Esta presencia es inmediata evidencia más allá de la causalidad empírica. Pertenece al logos humano.

La tremenda diatriba contra quienes siguen las apariencias, que aparece en el espectacular fragmento (B.8) hay que leerla en concordancia con el final del Proemio.

Hay quienes ceden al tremendo impacto de lo empírico de las apariencias. Las convierten en la única y total realidad. Es lo que expresa el Poema en el sonoro *δια παντος παντα περωντα*, “siendo en todo momento la totalidad de las cosas”. Se constituyen así “en un hábito inveterado” (B.7, 3). Pero son solo base de las “opiniones en las que no hay creencia verdadera” (B.1, 30).

La diatriba de la Diosa no se dirige al ser humano en general, sino a quienes no aceptan más realidad que las apariencias. Para ellos se han convertido en la única realidad. Se les llama “bicéfalos” por su incapacidad para pensar solo con el logos, la inteligencia humana que puede trascender lo empírico con sus apariencias, y vislumbrar el Ser.

En el Poema se puede detectar un Parménides muy “existencial” que se ve transitando en un mundo de apariencias. Sacudido por la inconsistente levedad del devenir, necesita trascender. Es la vía del Ser y la Verdad.

Se ve “constreñido” a admitir las apariencias porque existe en ellas y contando con ellas. Esto es esencial en el Poema y sin ellas, las apariencias, queda sin coherencia y sin sentido.

Esta interpretación aparece refrendada en la proclamación de la Diosa. En ella aparece una clara exhortación al cambio, al giro de la mente. Un claro imperativo se pone de manifiesto: es el *λευσε*, “dirige la mente hacia lo que está presente, firmemente, *βεβαιως*, al entendimiento *νοω* (B.4, 1).

Se impone concluir afirmando que el trascender del existir humano desde las apariencias hacia la verdad y el Ser, resulta radicalmente imposible, si no hay giro, si no hay cambio. Sin el movimiento de la mente es imposible.

XIV. EVOCACIÓN DE ÉFESO. EL IMPACTO DE LOS AFORISMOS EFESIOS. En absoluto nos detendríamos en el arriesgado ejercicio de hablar del “catarro cósmico” si no contáramos con el protector paraguas del siempre perspicaz Platón.

En el *Cratilo*,¹⁵ el maestro ateniense refiriéndose al célebre aforismo del efesio escribe: “que nada absolutamente es sano, todo fluye y se va, como limas de arcilla, representando las cosas en el mismo estado que las personas afectadas por un catarro, juzgando que todo está impregnado de flujo y devenir”.

El fluyente, inconsistente devenir es el gran “catarro” cósmico y universal. Lo que Platón constata en reiterados aforismos de Heráclito pone de manifiesto que el pensar filosófico está en época de crisis. La frase que atribuye a su maestro de juventud, Cratilo, es desgarradora: “para examinar este problema que me tortura, prefiero con mucho la opinión de Heráclito”. Lo que parece torturar a Cratilo es: “¿cómo conocer las cosas en su continuo fluir?”

Vamos a atender inicialmente a la forma de escribir que utilizó Heráclito. W. Jaeger precisa que, si la forma de aforismo no está en toda su obra, esta es muy rica en ellos. Lo confirman lo conservado. Los aforismos suenan contundentes, pro-vocativos y exigentes de pétrea inscripción. Sin embargo, poseen etérea facilidad para volar, incluso navegan sobre trirremes que surcan los mares desde la Grecia Itálica hasta las costas jónicas.

Los aforismos tienden a la hipérbole y la metáfora. A veces ofrecen sugestiva belleza que puede provocar engañoso entusiasmo y desarme de crítica.

Lo que resalta sobre todo y suena con mayor intensidad en el pensar de Heráclito es el *Panta rei*. Este pensamiento es nuevo y rompedor. Todo fluye. La célebre expresión se convierte en dicho corriente, andando en el tiempo, como si se desdijera a sí mismo.

En la frase se declara la inconsistente fluidez del continuo devenir. Llegar a la existencia es instantánea despedida. Los textos por sí solos hablan:

“Imposible bañarse dos veces en el mismo río”, “cada día un sol nuevo”, “existe cambiando”, “somos y no somos”, “este cosmos es fuego eternamente viviente, se enciende y se apaga, según medida”.

Nada sugiere una interpretación suave en la que quepa el reposo, la quietud, la permanencia, serenidad en la contemplación de añosos olivos de la Hélade. Todo apunta y sugiere hacia la concluyente interpretación de Platón: el universo está permanentemente afectado por el flujo, lo que llamo el “catarro cósmico”, con exactitud y perspicacia, pues el verbo “rei”, significa: corre y “kata” funciona como prefijo. Como consecuencia de ello, Platón a los seguidores de Heráclito, los denomina “reontes”, es decir, “fluyentes”. En nuestro tiempo escuchamos la expresión “líquidos”.

Para el efesio el plateado esplendor del olivo esconde siempre profundos cambios que escapan a los ojos humanos: “a la naturaleza le gusta esconderse”.

Solo el logos puede captar el eterno dinamismo que constituye el cosmos. Más allá del logos humano, Heráclito proclama un logos que “todo lo gobierna” y “sabiduría es comprender su pensamiento”.

Por primera vez en el pensamiento griego se hace presente un Logos decididamente ontológico, más allá del concepto y el conceptuar.

Sobre la referencia a lo Divino del Logos eterno se puede leer: “Queriendo o sin querer se le debe llamar Dios”. También se puede encontrar: “lo único sabio (logos) acepta y rechaza el nombre de Dios”. Probablemente la razón del rechazo está en el uso de la palabra para seres y cosas que están muy lejos del logos que todo lo gobierna.

Retomamos el tema que ha provocado más impacto en el pensamiento filosófico

¹⁵ PLATÓN, *Cratilo*, 439 -440 e.

y ha dejado huella en Parménides y Platón: la inconsistente levedad del continuo fluir, el solo existir en el imparable cambio. “Existe cambiando”.

En los párrafos finales de *Cratilo* en los que Platón detecta el catarro cósmico se pone de manifiesto cómo interpreta el devenir como total y completo:

Mientras nosotros hablamos: ¿él no debe devenir otra cosa al momento, sustraerse a sí mismo y no hallarse más en este estado?” [...] “Si todo se transforma y nada permanece... cambiará en otra cosa distinta del conocimiento” [...] “y si cambia siempre, dejará de haber conocimiento.

La falta de estabilidad en el existir hace imposible el conocimiento al que se le escapa siempre el objeto en su fracasado intento de retenerlo. Así mismo se pierde la fidelidad y exactitud del lenguaje.

Del *Cratilo* se puede concluir que el joven Platón vivió el impacto de “la insoportable levedad” del fluyente devenir. El problema del cambio continuo que “tortura” a Cratilo, según refiere Platón, ¿no se proyecta a su vez en él mismo?

Lo que se puede afirmar con fundamento es que en el pensar de Platón, es momento clave el superar la inconsistencia del fluyente devenir. Encontró salvación en la realidad de las Formas, su teoría de las Ideas eternas, en cuya cumbre, en República, sitúa el Bien como lo más excelso en el orden del Ser.

Este estudio no pretende un estudio integral de Heráclito. Se ciñe al tema del devenir y a resaltar lo significativo de un logos ontológico.

El modo de entender Heráclito el cosmos, se manifiesta como una exigencia de la racionalidad. No es una consecuencia de lo empírico. Los datos de los sentidos, estos ponen de manifiesto espacios de quietud, de pausa y permanencia: los niños con los que un maduro Heráclito juega a las tabas junto al templo de Artemisa saben que se bañan en la misma balsa, cuya agua solo cambia cuando se rellena por el riego; saben que, al pasar bajo la columnata del templo, esta es firme. El atleta en la carrera ha experimentado que la línea de meta no se retrotrae y dosifica su velocidad.

Se puede afirmar con seguridad que la fluidez total no es una vivencia empírica.

El fluido devenir es más bien una exigencia de la racionalidad de un nuevo modo de pensar, de ruptura que es propiamente metafísico, que en todo caso está más allá de lo empírico, está “ta meta ta física”.

El pensar del efesio es claramente revelador de momento de crisis. De ello es también manifestación la dura diatriba contra Homero. “Homero merece ser azotado y expulsado de los juegos” (Diels, 22.B42).

En nuestro estudio sobre el Poema de Parménides se ha expuesto la interpretación del Eléata como un trascender hacia el Ser único, eterno e inmutable desde la insoportable levedad del fluir cósmico que proclama el Efesio en sus aforismos.

Se ha tratado este tema en los apartados 6 y 12 de nuestro estudio sobre el Poema, sobre el impacto del pensar de Heráclito en Parménides. Manifestamos el acuerdo con Gomperz. Según cronología muy fundada, ambos están en plenitud con una diferencia de 25 años: Heráclito (Fl. 500) Parménides (Fl. 475).

Es de resaltar que son suficientes unos pocos aforismos del Efesio para desencadenar una fuerte estampida en el pensar y, como hemos dicho, los aforismos vuelan.

Como ejemplo:

Pantarei.

Todo es uno (Diels, 22. B50).

La guerra es el padre de todas las cosas (Diels, 22. B53).

La importancia de un pensador en la historia de la filosofía no hay que medirla solo por sus seguidores, también y con mayor motivo, por las contestaciones y esfuerzos de superación por quienes fueron afectados por su modo de pensar.

Tengo en el escritorio una reproducción del cuadro de Rafael *La escuela de Atenas*. Al fondo la solemne entrada de Maestro y Discípulo, Platón y Aristóteles.

En primera línea, a izquierda, destacan las representaciones de Parménides y Heráclito. Este, con rasgos, atuendo y botas que evocan a Miguel Ángel, homenaje al artista inmenso.

El de Éfeso sentado en la escalinata, brazo apoyado, puño en mejilla, en actitud de pensador, mirada perdida y encontrado el profundo logos.

El eléata apoya su pie derecho sobre pétreo ladrillo como queriendo elevarse en extraña y dinámica actitud, el rostro girado, con la mano señalando un escrito, sin duda el Poema. Parece dirigirse hacia alguien apuntando a su proclamación de la vía de la Verdad. En su rostro se puede detectar cierto entusiasmo apostólico.

¡Sorprendentemente la caída de la casaca de Heráclito llega a juntarse con los pliegues de la túnica de Parménides! ¿Simple casualidad? ¿Sutil insinuación de influencia?

En la imagen se puede apreciar:

El que anuncia el fluido devenir aparece en reposada quietud. El que proclama el Ser eterno, inmutable y perfecto, se muestra en animoso dinamismo. ¿Ironías de un artista?

De todos modos, y para siempre, al pensar en Parménides no dejaremos de pensar en Heráclito.

XV. ANOTACIONES DE VIAJE. Tras la lectura e interpretación del Poema, queda la vivencia de unos meses de intensa inmersión en él, pensar de Parménides, a veces hasta agotamiento, acompañado de satisfacción.

Hacia la conclusión de este escrito, quisiera poner de relieve lo que queda como más significativo del Poema. Es como recuerdo del viaje, persiguiendo el carruaje que lleva al encuentro de la Diosa.

1) Inicio de la ontología.

2) Fundamento a una Teología racional.

3) Horizonte del pensar: crítica y límites.

4) El existir del ser humano: transitar y trascender.

1. Inicio de la ontología. La filosofía anterior al poema del Eléata puede considerarse que se ocupó del ser de las cosas naturales, pero situar el centro y clave del pensar del logos humano en el Ser mismo es algo nuevo, original y rompedor. En ello, total acuerdo y adhesión a Reinhart.

Se puede establecer que Parménides ha encontrado las bases de una auténtica Ontología.

La proclamación del Ser, la dialéctica de sus determinaciones, tendrá un enorme impacto: necesidad, eternidad, autosuficiencia, plenitud en el ser, inmutabilidad sin génesis, rechazo de la nada.

La verdad, entendida como presencia y manifestación del Ser, es también clave.

La estruendosa estampida del relámpago del Ser resuena en Platón, que entre los antiguos es quien mejor lo entiende. De ahí lo de “Venerable”.

Los diálogos Parménides y Sofista son muestra.

Aristóteles, el filósofo de la abstracción, no lo valoró suficientemente. Jaeger, gran estudioso de Aristóteles comenta que sus valoraciones ya han sido cuestionadas por “la falta de habilidad para apresar las ideas de los antecesores fuera de las

categorías fijadas en su propio sistema”. Esto también se puede decir de algunos de sus seguidores.

La Filosofía Primera y la *μετα ταφισικα* no tienen por qué restar al pensamiento del “Venerable”.

2. Fundamento a una Teología filosófica. Es un hecho real, un “factum” en la Historia de la Filosofía. Un autor anónimo presentó escrito sobre Jenófanes, en el que fundamentaba su teología. Tuvo la lucidez de encontrar una base racional en el pensar de Parménides, en su vislumbrar el ser y en la dialéctica de sus determinaciones. Hemos querido llamarle “Anónimus Cogitans”.

El escrito contribuyó significativamente en la interpretación de Reinhart sobre el Poema del eléata. El escrito de este tuvo un gran impacto y merecido éxito. Presenta un Parménides de radical novedad y originalidad. En ello manifestamos total adhesión. Sobre la relación que pudiera haber entre los dos pensadores (Parménides y Jenófanes) su interpretación está bastante cuestionada.

Hay otro hecho real, otro “factum” especialmente decisivo, significativo y sugerente: las determinaciones del Ser que aparecen en el Poema coinciden en gran medida con los atributos que se afirman de Dios en la teología filosófica clásica.

Lo más impactante es el llamado “constitutivo formal de la esencia Divina”. Es entendido y definido desde el ser. “Deus est ens a se”, “Deus est ipsum esse subsistens”. Se define a Dios como el ser que existe necesariamente por sí mismo.

“Yace por sí mismo” (B.8, 29): es lo afirmado en el Poema. Una teología racional pensada desde la permanente presencia del ser a la mente puede ser más radicalmente fundante que otros modos de hacer teología. Hacerlo así es lo más profundo y diáfano.

En la teología filosófica de S. Buenaventura aparece un modo de entender a Dios desde la permanente presencia del ser a la mente humana.

“Anima novit Deum sine adminiculo sensuum externum”.¹⁶ Allí aparecen textos sobre el oscurecimiento del ser, que evoca la dialéctica de la ausencia y la presencia en el Poema. No se trata aquí de buscar influencias, se constatan solamente coincidencias.

La teología fundamentada en la abstracción, la teoría del acto y la potencia y la causalidad empírica no tiene por qué ser excluyente. Otras formas de teología pueden incluso parecer más sugestivas.

Conviene subrayar y recordar que no estamos diciendo que en el Poema haya Teología. Únicamente que la ontología que se manifiesta puede fundamentarla.

Estamos plenamente de acuerdo con Jaeger en que en el Proemio se pone de manifiesto un aura de religiosidad, pero en el momento que habla la Diosa se entra en la pura racionalidad. El admirado historiador es muy consciente de ello. Todo se centra en el Ser Uno. No hay referencia a lo que “se llama Dios”. Anteriormente se ha tratado de entender este “no decir”.

La expresión “se llama Dios” aparece entrecomillada, porque en el Poema de Parménides el nombrar es una determinación del modo de existir de los hombres. El poema se cierra con un expresivo: “Los hombres le han puesto nombre”. Podríamos decir “Humanum est nominare”. En este contexto se puede afirmar que los nombres, que inventan los seres humanos, nada añaden a lo que realmente es.

La “mochila” de la palabra se puede cargar y descargar en el constante decir.

Hay que aceptar que la palabra Dios a veces está cargada de duros pedruscos y afiladas piedras.

El Ser del eléata rechaza la mochila.

Me pregunto si Parménides trata de evitar que se le confunda con lo que dicen

¹⁶ S. BUENAVENTURA, *De Mist. Trinit.* IV a. 1.1. y I a.1.

sobre Dios, los físicos, las teogonías, los poemas heroicos o algún místico inspirado. De ahí el no decir.

Quizás lo que correspondería era sencillamente decir sobre el Ser, que es lo diáfano y fundante.

Una conclusión definitiva se puede deducir del pleno sentido del Poema: si se habla de Dios en una teología racional, solo se debe hacer desde el Ser y su manifestarse en la Verdad.

3. Horizonte del pensar: crítica y límites. ¿Se puede afirmar que en el Poema aparece la primera crítica del conocimiento en la historia del pensar helénico? Dicho queda.

Esta crítica primera se hace desde la razón hacia los sentidos. Se manifiesta ya desconfianza hacia lo empírico.

Lo que presentan los sentidos en las apariencias, *δοκουντα*, configura las opiniones, *δοξαι*, de los mortales en los cuales no hay creencia verdadera”. (B.1, 3)

Las apariencias transidas de lo múltiple y el inconsistente devenir no pueden expresar verdad firme y segura. Quedan reducidas a simples opiniones de los mortales, sometidas a continuo cambio en el pensar, las reiteradas contradicciones y al no poder captar lo que siempre se va.

Sobre todo, lo que lleva a la mente a la falsedad es la pretensión de que las apariencias constituyen la realidad única y total. Se cierra la vía hacia el Ser Uno.

Platón también comprendió que sobre la base de lo sensible es imposible fundamentar verdadero saber. En esto manifiesta clara herencia eléata.

La clave sobre pensar y conocer es la permanente presencia del Ser a la mente, se hace presente en todo acto de pensar. Es imposible decir y pensar más allá del ser. El texto es claro:

Note permitiré decir ni pensar de lo que no es, pues no es decible ni pensable (B.8, 7-8).

En este escrito se ha reiterado que el Ser que vislumbra Parménides no es abstracción, sino Presencia. No puede resultar de abstracción lo que está permanentemente presente.

Desde este modo de entender el pensar, resulta inaceptable la tesis de que el objeto adecuado al entendimiento humano es “*quiditas rei sensibilis*”.

En el Poema el objeto del pensar lo establece el horizonte del Ser. Lo que hace posible el conocer es ser entendido desde el Ser.

Tampoco son las Formas universales platónicas las que permiten el conocimiento, sino la unidad del Ser que se hace presente y da inteligibilidad a la mente.

En el proceso histórico del pensamiento filosófico se pueden detectar fases de oscurecimiento del Ser lo que en la modernidad se ha llamado “el olvido del Ser”.

Cuando lo que es en sí mismo inteligible (*νοημενο*) es considerado como inasequible a la mente, el pensar está ya instalado en el olvido del Ser.

Cuando se propone el giro en que la mente impone nudas formalidades, se está en el olvido. El pensar ya no será un estar abierto a la manifestación de la verdad del Ser.

La gran construcción kantiana, la dignidad y honradez intelectual, la elevación de lo ético no alcanzan a evitar la insuficiencia fundante. Lo que haya podido o pueda afectar el oscurecimiento y olvido del Ser en lo ético y lo político es tema que queda abierto e invita a reflexión.

4. El existir del ser humano: transitar y trascender. El tema central del Poema es la

manifestación del Ser y la dialéctica de sus determinaciones. Por otra parte, es de resaltar la presencia del hombre pensante a quien se manifiesta el Ser y la Verdad.

Esto implica un modo de entender el ser humano. A este corresponde el estar abierto a la comprensión del Ser y esta es una de sus determinaciones constituyentes.

Si como dice Reinhart, el pensar de Parménides es algo nuevo, original y rompedor por su vislumbrar el Ser, lo mismo hay que decir de su modo de entender al ser humano como abierto a la presencia del Ser. Esto también es nuevo y totalmente original.

El logos del hombre está presente en el Poema. Es el testigo del Ser.

En la Modernidad, en el siglo XX se ha planteado una reflexión sobre el existir del ser humano: vivir en la circunstancia, existir en el mundo, estar arrojado a la existencia, el ser ahí.

Es la toma de conciencia del “en” del existir. Resulta enormemente sugerente que esto se produjera en la deslumbrante cultura helénica a tantos siglos y tan impactantes inicios.

En el Poema de Parménides aparece también el “en” del ser humano, un modo de entenderlo instalado en las apariencias. Su existir es transitar (*πατου εστιν* B.1, 27) por ellas, transidas por el fluyente, inconsistente devenir.

Pero el hombre, por su logos, o llámese *νοος* que traducimos como inteligencia, entendimiento, puede trascender las apariencias. En las apariencias no hay creencia verdadera, solo opiniones, *δοξαι* (B.1, 30).

El trascender las apariencias es seguir la vía del Ser. Todos estos temas los hemos tratado en apartados anteriores, especialmente en el 2, 6 y 12.

Queremos resaltar y evocar que para Jaeger el trascender es vía de salvación, de ahí el título suyo *El misterio del Ser*. Ahora bien, es muy consciente de que la vía es totalmente racional y en ambas interpretaciones le seguimos.

Subrayar que en el Poema del Venerable no solamente hay un entender al hombre como “existir en”. La radical apertura al Ser es más esencial y fundante.

BIBLIOGRAFÍA

- N. ABAGNANO, *Historia de la filosofía*, trad. J. Esterlich, Montaner y Simón, Barcelona, 1937, vol. I, pp. 27-36.
- ARISTÓTELES, *Metafísica* 1.6.
—, *Física* 4.
- San BUENAVENTURA, *De Myst. Trinitatis* IV a. 1.1 y Ia.1.
- F. CUBELLS, ‘Método y Ciencia en el Poema de Parménides’, *Separata de Anales del Seminario de Valencia* 1 (1961), pp. 263-321.
- G. DI NAPOLI, *La concezione del ’essere nella filosofia greca*, Marzorati, Milán, 1953.
- Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels, herausgegeben von Walther Kranz, Weidmann, Hildesheim, 1952⁶.
- P. FRAILE, *Historia de la filosofía*, BAC, Madrid, 1965, vol. I, pp. 181-197.
- J. D. GARCÍA BACCA, *El poema de Parménides. Atentado de hermenéutica histórico-vital*, Colegio de Estudios Filosóficos, México, 1942.
- T. GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique*, trad. de A. Reymond, Payot, París, 1908.
- M. HEIDEGGER, *Parménides*, ed. de M. S. Frings, trad. de C. Másmela, Akal, Tres Cantos, 2005.
—, *El Ser y el Tiempo*, trad. de J. Gaos, FCE, México, 1951.
—, *Carta sobre el Humanismo*, trad. de R. Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1959.
- B. VAN HAGENS. *Parmenide*, La Scuola, Brescia, 1947.
- W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. de J. Gaos, FCE, México, 1952.
—, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. de W. Roces, FCE, México, 1957.
, 1985.
- F. MONTERO MOLINER, *Parménides*, Gredos, Madrid, 1960.

- , “Lo ente” en la doctrina de Parménides’, *Revista de Filosofía* 18 (1959), pp. 445-463.
- E. Pazi, *Il significato de Parmenide nella filosofia di Platone*, Milán, 1938.
- PARMÉNIDES, Texto griego, traducción y comentario de A. Gómez Lobo, Charcas, Buenos Aires, 1985.
- PLATÓN, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1960.
- A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull’origine delle idee*, Salviuci, Roma, 1830.
- K. REINHART, *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie* (1916), Klostermann, Frankfurt, 2012.
- X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1994.
- M. ZUBIRIA, *El poema doctrinal de Parménides*, Universidad Nacional de Cuyo Mendoza, 2016.
https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/7654/elpoemadoctrinalparmenides.pdf