

PARMÉNIDES Y LA UNIVOCIDAD DEL SER*

CICERO CUNHA BEZERRA

Sabemos que el nombre de Parménides divide la filosofía presocrática en dos mitades¹. Con eso queremos decir que el pensamiento parmenídeo redimensionó las especulaciones en torno al origen y constitución del universo. Con Parménides, por primera vez en la historia de la filosofía, tenemos expuesta de forma explícita la cuestión del Ser². Cornford, en su clásico libro *Plato's Parmenides*³, afirma que Parménides no sólo propició el surgimiento de la dialéctica, sino que también estableció, de forma más abstracta, la primera suposición común a todos sus predecesores milesios o pitagóricos: en el último lugar, existe el *Ser Uno*.

Además de esto, Parménides es el pensador que ha traído a la luz el significado de la ciencia en cuanto descubrimiento y presencia de la razón del Ser de las cosas. Al parecer, ni el pensamiento mítico ni tampoco los filósofos jonios habían adquirido esta luminosa intuición de que el *Ser es razón*, la realidad convertida en *ley* (qémi V), en *necesidad* (añágh) y en *justicia* (díkh). La postura de Parménides se distanciaba de sus predecesores en el sentido de que, para él, no bastaba presuponer la existencia de un principio o principios (aícaí) originarios y luego inferir la generación infinita de los seres. De hecho, lo que le importaba era entender cómo es posible que de un *Ser Uno* surjan el *dos*, el *tres*, la pluralidad.

De manera diferente de Heráclito, quien optó en pensar la realidad a partir de un *lógos* que tiene en la pluralidad o en la lucha constante de los

* Material de la cátedra de Filosofía Antigua de la Universidade Federal de Sergipe.

¹ GUTHRIE W.K.C. *Historia de la Filosofía griega*, vol. II. Trad. Alberto Medina, Madrid: Gredos.1986.

² Heidegger en su obra *Einführung in die Metaphysik* (traducción española Angela Ackermann, Barcelona: Gedisa, 1993, 93) al analizar la distinción Ser y Devenir dice acerca del Poema de Parménides: "Lo que poseemos todavía del "poema didáctico" de Parménides cabe en un cuaderno delgado que, por supuesto, es un testimonio en contra de la aparente necesidad de bibliotecas enteras de literatura filosófica. El que conoce la dimensión de semejante expresión de pensamiento, como persona del presente sólo puede perder todo interés por escribir libros".

³ CORNFORD, F.M. *Platón y Parménides*, Trad. F. Giménez, Madrid: La balsa de la Medusa. 1989, p. 72.

opuestos su fundamento -dado que Dios es día/noche, invierno/verano, guerra/paz, hartura/hambre⁴, Parménides aceptó el desafío de pensar el Ser como sustancia una e inmutable. Este hecho hizo que Aristóteles afirmara que la *fúσις* hasta Parménides era algo oscuro y que él supo expresar de manera superior y reveladora la naturaleza última de la realidad. Parménides manifiesta en sus palabras, dice el estagirita, “una visión más profunda”⁵.

Una de las grandes características del poema de Parménides es, sin duda, el rigor y la firmeza lógica de su argumentación. Parménides, a imitación de los grandes poetas épicos, escribe de una forma muy peculiar. Su lenguaje, extremadamente coherente, revela la fecundidad del pensar filosófico mediante un extraordinario encadenamiento de argumentos, manteniendo, sin embargo, imágenes míticas que revelan tanto una dimensión religiosa como poética.

Este hecho se puede constatar en los primeros versos del proemio, que empieza según la forma característica de las epopeyas, o sea, como una exaltación del hecho mismo de la narración: “*las yeguas que me transportaban me llevaron tan lejos cuanto mi ánimo podría desear*”⁶. El vocablo *ἵπποι*, puesto en el principio del poema, desempeña justamente el elemento de *pomposidad* y esplendor que Parménides busca transmitir por medio de su revelación.

Es necesario hacer notar que el eleata, aunque tenía una formación pitagórica, no aceptaba la cosmología de sus predecesores, puesto que se revelaba como irracional e inconsistente. La idea de la generación infinita de los seres a partir de un par de contrarios o de lo múltiple a partir del Uno le parecía absurda e incomprensible. Si para Heráclito “*la auténtica naturaleza de las cosas suele estar oculta* (Fúσις κρύπτεσθαι φιλέι)”⁷ puesto que el ser tiene en sí la tendencia a ocultarse,⁸ para Parménides sucede lo contrario, esto es, que cuando la ciencia se consagra a la pura visión del *Ser Uno* es

⁴ Fr. 64

⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 5, 986b 25

⁶ *ἵπποι ταί με φέρουσιν ὄσον τ' ἔπι κούμῳ ἰκάνοι πέμπον*, (KRS 288; DK28B1.1-2) Cito los pasajes de KRS por el número de orden de esa obra.

⁷ DK 22 B 123. KRS, p. 280.

⁸ Heidegger en uno de sus magníficos comentarios al pensamiento de Heráclito, precisamente en su obra: *Introducción a la Metafísica* (trad. Angela Ackermann, Barcelona: Gedisa. 1993, 108) dice que Ser significa el aparecer surgente, es decir, el surgir desde el estado de encubrimiento. En su aparecer el ser se mantiene replegado, bien por manera muy velada y silenciosa, bien por medio de un disimulo y ocultamiento muy superficiales. Y finaliza: “La inmediata proximidad de *fúσις κρύπτεσθαι* revela la intimidad entre el ser y la apariencia al mismo tiempo como una lucha entre ambos.”

capaz de ir a su encuentro y tornarlo presente con toda inmediatez y rigor. Dice Cornford:

Parménides es una curiosa mezcla de profeta y lógico. Heráclito era el profeta de un Lógos que sólo se podía expresar en contradicciones aparentes. Parménides es el profeta de una lógica que no tolerará ningún tipo de contradicción⁹.

Seguramente no podemos decir que la postura de Parménides sea la de un hombre de ciencia. Aristóteles lo clasificó de antinaturalista (ἀφυσικόν) y Cornford dice que Parménides es heredero de una tradición apocalíptica que tenía en una diosa la revelación de una verdad que está más allá de las puertas del día y de la noche. Sitúa a Parménides en una tradición de poetas como Hesíodo que afirmaba que le habían enseñado las Musas del Helicón. Pero, si por un lado atribuye a Parménides este aspecto mítico-religioso, también resalta que Parménides es el primer pensador que “argumenta, deduciendo unas conclusiones de unas premisas, en vez de realizar afirmaciones dogmáticas”¹⁰. De esto, la imagen que mejor define a Parménides, según Cornford, es la de una mezcla de profeta y lógico.

Guthrie, a su vez, observa que gran parte de la fraseología de su *Poema* Parménides la toma en préstamo de Homero y Hesíodo. Dice él:

Parménides está bajo el influjo de una vieja tradición, aunque la adaptó a nuevos fines, cuando refiere que la diosa le anunciaba que le enseñaría la verdad y lo que parece verdad pero no lo es. Existen también indicios de que estaba familiarizado con los poemas órficos.¹¹

Sin embargo, advierte el comentarista que todos estos ecos se quedan en el plano de lo verbal y no demuestran sino que Parménides estaba inmerso en la tradición de la poesía anterior y contemporánea; quizá, su poema tiene más relación con la vena chamanística del primitivo pensamiento religioso

⁹ CORNFORD, *op.cit.*, p. 72. En cuanto a este carácter de profeta, lógico o religioso, podemos constatar una divergencia por parte de los más renombrados estudiosos de la historia de la filosofía. Sería tarea difícil exponer aquí las opiniones de todos los comentaristas de Parménides, entretanto, elegimos tres como ejemplos: Cornford, Guthrie y Jaeger.

¹⁰ CORNFORD, *op.cit.*, p. 72.

¹¹ GUTHRIE, *op.cit.*, p. 25.

griego que con los órficos¹². Si duda el *Poema* de Parménides se revela como una experiencia genuina y es importante recordar que el eleata era natural del sur de Italia donde la religión mística estaba vigente y que igualmente tuvo una formación pitagórica, de modo que no puede ser caracterizado como un racionalista de corte jonio.

Un hecho importante de resaltar es que el *Poema* de Parménides representa una innovación audaz y extremadamente significativa. La opción de Parménides por la forma del poema épico lo aproxima mucho a la obra tenida por Jaeger¹³ como “la primera exposición racional y didáctica del mundo”: la *Teogonía* de Hesíodo¹⁴. Según Jaeger, el conocimiento en Parménides significa una presencia del “objeto” en su realidad absoluta y, de este modo, el lenguaje del poema está muy lejos de la pálida alegoría que el estético académico espera tradicionalmente.

En concordancia con Guthrie, Jaeger aproxima el filósofo de Elea a los ritos de iniciación del sur de Italia. En verdad, Parménides habría convertido la forma de expresión típica de la religión en lenguaje filosófico. Vale resaltar que este hecho no es algo aislado, sino una práctica común en su época, puesto que expresiones como *Kósmos* y *Bíos* son nociones sacadas

¹² Esta opinión no es compartida por Kirk-Raven-Schofield quienes ponen en duda la existencia de una tradición de los chamanes en la Grecia antigua. Cf. *Los filósofos Presocráticos*, cit. p., 352.

¹³ Jaeger analiza en su libro *La teología de los primeros filósofos griegos* la opinión de Reinhardt, uno de los más respetables estudiosos de Parménides quien defiende la tesis de que Parménides es un pensador que no tiene otro deseo sino el de conocer ni otra fuerza más que la lógica. Según Jaeger, si la caracterización de Reinhardt es exacta, Parménides, “el creador de la metafísica del Ser”, se convierte en el símbolo del intelectualismo, pero él cree que es imposible seguir a Reinhardt puesto que éste comete un error: el extremismo. Para Jaeger, la investigación filosófica en los griegos tuvo un papel decisivo para la transformación del tradicional concepto mítico de lo Divino. La búsqueda incesante del conocimiento de la realidad última culminó, según él, en una peculiar religión del intelecto. Cf. JAEGER, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: FCE, 1998, p. 93

¹⁴ Citando una vez más a Jaeger, el paralelismo entre Parménides y Hesíodo resulta evidente si observamos la segunda parte del *Poema*. De acuerdo con la opinión de Cicerón, Parménides no sólo introduce la imagen del *Eros* cosmogónico de Hesíodo, sino también utiliza diversas deidades como la Guerra, la Lucha y el Deseo. La pregunta planteada por Jaeger es: ¿por qué Parménides pone las deidades de Hesíodo justamente en la parte del *Poema* que se ocupa del mundo de la simple apariencia? Para el comentarista, Parménides seguía los pasos de Hesíodo para finalmente derrotarle con “su propio juego”. Si la *Teogonía* se presentaba como una revelación de los dioses, Parménides presenta su *Poema* como una directa y única revelación divina. Su Viaje expresado en el Proemio adquiere así una importancia fundamental, ya que es la revelación de la verdad y él el único mortal favorecido. Cf. Jaeger, *op.cit.*, p., 96

de la vida religiosa y política de la comunidad y convertidas en conceptos estrictamente filosóficos. En realidad, dice Jaeger, la llamada escuela filosófica, no fue nada más que la secularización de un conventículo religioso, puesto que los conocimientos de la existencia y de la religión estaban íntimamente ligados.

La ontología en Parménides, aunque careciendo de un Dios, significa *revelación y auténtico misterio*. El elemento religioso está más en la forma en que al hombre le ha afectado su descubrimiento, en su firme y resuelta manera de tratar la alternativa de la verdad y la apariencia, que en ninguna clasificación del objeto de su indagación como divino¹⁵.

En suma, constatamos, a partir de las posiciones de los más renombrados historiadores, que el *Poema* de Parménides se revela como una mezcla de metáforas e imágenes que tienen su origen o bien en la tradición épica, o bien en la religión y los misterios, pero que su verdad no está animada por una creencia religiosa; su raíz es la reflexión racional y lógica de la realidad. La reflexión parmenídea no sólo sigue la línea del pensamiento que busca fundamentar lo real a partir de un principio racional, sino que busca demostrar las implicaciones lógicas que derivan de la afirmación: *todo es Uno*.

Su *Poema*, compuesto por 161 versos, dividido en dos partes, es la primera revelación concreta de la naturaleza de las cosas a partir de premisas “postuladas como totalmente verdaderas”¹⁶. En la primera parte, además del proemio donde Parménides narra su viaje hasta la morada de la diosa más allá de toda apariencia, tenemos la *Vía de la Verdad*, en contraposición a la *vía del No-ser*, que culmina en la conclusión de que el mundo, como nosotros lo percibimos por los sentidos, es una ilusión. La realidad es una unidad plena donde la multiplicidad y el cambio son imposibles. En la segunda parte, tenemos un esbozo de una cosmología en términos tradicionales donde Parménides analiza una tercera *Vía*: la *Vía de la Apariencia*. Por ésta *Vía* caminan los *mortales bicéfalos* que, guiados por los sentidos, aceptan la lucha entre dos fuerzas opuestas.

Para una mejor comprensión del argumento parmenídeo pasaremos a partir de ahora al análisis pormenorizado de las tres *Vías* expuestas en el poema. Para tal fin, dividiremos este apartado en cuatro puntos: a) El

¹⁵ JAEGER, *op. cit.*, p. 110

¹⁶ *Ibidem.* p. 18

proemio: contemplación y verdad; b) Las dos Vías: Ser y No-ser; c) La Vía de la Apariencia¹⁷; d) La Vía de la Verdad.

a) El proemio: contemplación y verdad

Parménides inicia su proemio reclamando la posesión de una verdad no compartida por la mayoría de los mortales. Al contrario del hombre común, él es un ser privilegiado entre los demás, puesto que ha viajado más allá de las puertas de la apariencia. Ha salido de la “Noche” hasta el “Día”. Dice: “(...) las hijas del Sol, después de abandonar la morada de la Noche y quitados los velos de sus cabezas con sus manos, se apresuraron a llevarme a la luz”¹⁸.

Podemos percibir que el camino (ὁδός) de la diosa, no es cualquier camino, sino, uno “famosísimo”, y más aún, es el camino “que guía el hombre que sabe a través de todas las ciudades”¹⁹. Vale resaltar que Parménides fue el primero en hablar de un “camino de investigación”; esta idea, tan difundida por los griegos anteriores, asume una función nueva y distinta: ὁδός no sólo significa *vía*, sino el *camino acertado* (κέλευθος) en contraposición al camino del error, del impracticable (ἀταρπός). El pensamiento parmenídeo es efectivamente un proceso, un avanzar progresivo de una cuestión a otra. Esto prueba la presencia de un método formal y determinado de demostración en su *Poema*²⁰.

Para el filósofo de Elea, el saber del hombre común es un saber *cuantitativo* donde la *noche* y el *día* se alternan. Y siendo así, podemos percibir la existencia de una contraposición entre sensible e inteligible a partir de la imagen del sabio (εἰδὼν φῶς) que es conducido “por todas las ciudades” y que sale, por tanto, de la multiplicidad extensa del saber *cuantitativo*

¹⁷ En nuestro análisis, al contrario del texto original del poema, haremos un breve cambio, o sea, juntaremos, por tratarse de la misma idea, la *vía de la apariencia* con las *opiniones de los mortales* que se encuentran en la última parte del poema, de modo que finalizaremos nuestro trabajo sobre las tres vías exponiendo la Vía de la Verdad y no *las opiniones humanas* como hacen los historiadores.

¹⁸ Fr. 1.5, KRS p. 350

¹⁹ Fr. 1.3 ἠκατὰ πάντας πόλεις.

²⁰ A pesar de aceptar la visión de que Parménides hace uso consciente de las alegorías, Guthrie llama la atención sobre el hecho de que no podemos olvidar que la odisea espiritual del chamán ya había tratado del conocimiento como una búsqueda, un viaje hasta el saber, de modo que es posible pensar que la base del *Poema* ya había sido preparada en el pasado filosófico. Cf. p. 27

característico del entendimiento común de los hombres, de la opinión ($\beta\rho\tau\omega\mu\grave{\alpha}\ \delta\acute{o}\chi\alpha\lambda\upsilon$)²¹, hacia un saber *cuantitativo*, intensivo y profundo.

En verdad, como resaltamos anteriormente, Parménides busca, mediante el uso de alegorías sacadas en gran parte de Homero y Hesíodo, representar, por medio de una implacable lógica, la ascensión desde la ignorancia hasta el conocimiento del Ser o de la verdad guardada por la diosa más allá de las puertas del Día y de la Noche.²²

Otro elemento alegórico y que demuestra el carácter épico del *Poema*, es la frase: “y el eje rechinaba en los cubos de las ruedas ardiente(...)”²³; creemos que Parménides quiere con eso, a lo que parece, poner en claro la velocidad de su viaje. Él era impelido en cuanto “las hijas del sol”²⁴ quitaban los velos de sus cabezas y abandonaban *la morada de la noche*. Es importante observar que con la misma velocidad que Parménides es impelido por las ruedas que giraban en cada extremo, las hijas del sol ($\text{H}\iota\ \iota\acute{\alpha}\delta\epsilon\upsilon$) también tenían prisa en ponerlo delante de la luz.

¿De qué manera podemos comprender este retirar los velos? Una imagen que sirve muy bien para una posible respuesta a esta cuestión podemos tenerla a partir de la palabra griega verdad ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$). El acto de quitar los velos se puede entender en el sentido de *des-velar*, *des-ocultación* de las caras que permanecían veladas. El momento en que la hijas del sol quitan sus velos, si es correcta nuestra interpretación, es el momento en que la luz de la verdad rompe la oscuridad o como el propio Parménides dice: “abandona la morada de la noche” ($\delta\omega\mu\alpha\tau\alpha\ \text{N}\kappa\tau\acute{o}\upsilon$).

Es importante observar que el viaje de Parménides tiene el permiso de $\text{Q}\acute{\epsilon}\mu\iota\upsilon$ y que él mismo permanece en silencio contemplando el desarrollo de la revelación de la diosa. Dice el texto: “(..) cuando, en su conducción, me pusieron en el famosísimo camino de la diosa(...)”²⁵, de modo que, el sabio *es puesta*, conducido ($\text{F}\acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon\sigma\iota$) por un *esfuerzo del pensamiento* a desligarse del mundo sensible.

Llamamos la atención sobre los términos $\iota\acute{\kappa}\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\ \text{p}\acute{\epsilon}\mu\pi\omicron\upsilon$. Dice el filósofo que las hijas del sol lo pusieron en el camino de la diosa. Es

²¹ Fr. 1.18

²² Según Guthrie, podemos encontrar la misma imagen en la *Teogonía* de Hesíodo, donde él mismo dice que el Día y la Noche se saludan mutuamente, cuando traspasan alternativamente el gran umbral de bronce, al entrar uno y salir la otra, o viceversa. *Op.cit.* p. 26.

²³ Fr.1.6-7 KRS p. 350

²⁴ Fr.1.9.

²⁵ Fr.1.2-3.

importante percibir que Parménides permanece todo el tiempo como si estuviera contemplando los hechos; no hay en todo el *Poema* un sólo acto que no apunte hacia una especie de “arrebato” o éxtasis, en el sentido más profundo del término, como una experiencia de unidad con lo inteligible. Parménides es llevado y recibido por una diosa que lo saluda como merecedor de estar allí, puesto que el *derecho* y la *justicia* le impulsaron a seguir un camino distinto del frecuentado por los hombres.

Aunque, como dice Guthrie, no podamos afirmar la creencia de Parménides en una revelación divina, tenemos elementos suficientes para creer que él mismo hace de su poema, también llamado poema “didáctico”, una demostración: por un lado, del poder de la razón para alcanzar la verdad última de las cosas trascendiendo la multiplicidad de la opinión, hecho este indispensable para el surgimiento posterior de la dialéctica platónica; por otro, de la posibilidad de una comprensión genuina del Ser, que supera las convenciones de un discurso formal y se aproxima a una experiencia típica de los místicos.

Al encontrarse con la diosa, Parménides recibe una invitación a penetrar en el corazón de la “verdad bien redonda”, verdad ésta que implica necesariamente el conocimiento de las opiniones de los mortales en las que no hay creencia verdadera. Pero ¿cuáles son las implicaciones de esta revelación y de qué manera Parménides rechaza toda cosmogonía anterior al establecer la unidad entre Ser y pensar?

b) Las dos vías : Ser y No-ser

Parménides está finalmente delante de la diosa que lo recibe con honor y anuncia las vías que se pueden seguir. Es el encuentro del filósofo con la justicia (Díkh) pródiga en castigos y que guarda las llaves “alternativas”:

«Pues bien, yo te diré (y tú, tras oír mi relato contigo) las únicas vías de investigación pensables. La una, que es y que le es imposible no ser, es el camino de la persuasión (porque acompaña a la Verdad); la otra, que no es y que es necesario no ser, ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente indiscernible; pues no podrias conocer lo no ente(es imposible) ni expresarlo»²⁶.

²⁶ Fr. 2, Proclo, *in Tim.* I, 345,18; Simplicio, *in Phys.* 116,28 (versos 3-8), KRS p. 353.

Tenemos de este modo, dos vías que son lógicamente excluyentes puesto que son contradictorias: (1ª) Una *que es y que le es imposible no ser* y (2ª) otra *que no es y es necesario no ser*. De inicio es inquietante ese simple “es” (*estín*) ¿qué se dice que es? El mismo problema se puede plantear en la formulación de la segunda Vía : “que no es y es necesario no ser” (*hôs ouk estín te kai h ôs chreón esti mç e nai*) Schofield²⁷, al comentar este pasaje, observa que en cualquier investigación se debe suponer que el objeto que se investiga *es o no es*, siendo así, este “es” puede ser comprendido de dos modos: existencial (existe) y predicativamente (es(algo u otro)). Para él, las dos interpretaciones son plausibles puesto que así como es imposible mostrar lo que no existe, también es imposible mostrar lo que no es *algo*, esto es, lo que no posee atributos y no tiene predicados verdaderos.

Siendo así, a partir de esta interrelación existencial y predicativa, Parménides afirma la incognoscibilidad de lo que no existe. Dice él: “Lo que puede decirse y pensarse debe ser, pues es ser, pero la nada no es”²⁸. Guthrie observa que había entre los griegos una creencia en la existencia de una facultad de *aprehensión inmediata* de la naturaleza verdadera de un objeto o situación. El *noûs* no tenía, en la filosofía griega, el sentido común de *siccum lumen* que nosotros atribuimos a nuestra idea de razón, sino que significaba que al aprehender un objeto o cualquier cosa, éste tendría que existir. Dicho de otro modo, el lenguaje y el pensamiento son inseparables puesto que pensar (*noeîn*) y ser (*einai*) son uno y lo mismo²⁹.

Para Parménides es imposible encontrar el pensamiento fuera de lo que es. Los pensamientos se formulan siempre en relación a algo que existe. Siendo así, lo real asume el sentido de lo lógicamente concebible y coherente. Por ello, afirmamos que Parménides es el primero en confrontar la razón a los sentidos, y aún más, en hacer una distinción entre lo

²⁷ KRS p. 354.

²⁸ *Ibidem*. *crh>tó légein te noeîn t êon emenai* eStín gàr eiaai mhdeã d ouk eStín*, Fr. 6.1–2, Simplicio *in Phys.* 86,27-8;117,4-13, KRS p. 356.

²⁹ Heidegger al analizar la noción de *Moirá* en Parménides dice: “Pensar y el pensamiento de que Es son lo mismo; porque sin el ente en el que está como expresado no puedes encontrar el pensar. Ciertamente no hay nada o no habrá nada distinto fuera del ente, porque la *Moirá* lo ha atado a ser un todo y a ser inmóvil.” HEIDEGGER, M. *Conferencias y Artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Odos.1994, p. 201.

perceptible corpóreo (*aisthetón*) y lo inteligible incorpóreo (*noetón*). Posibilita, de este modo, los fundamentos del platonismo³⁰.

Podemos decir que Parménides al establecer la identidad entre el ser y el pensar, limita el campo de la investigación y pone el Ser en los estrictos límites del discurso verdadero. Por tanto, el punto de partida consiste en que una cosa: *es o no-es*. De modo que la diosa condena la *segunda vía* como una vía que se caracteriza como una no-identidad, una vía totalmente indiscernible ya que no se puede ni conocer ni tampoco expresarla³¹.

c) La Vía de la Apariencia

Después de haber rechazado la segunda Vía o la *Vía del No-ser*, la diosa advierte a Parménides que se aleje del camino por donde vagan los mortales de “*dos cabezas*”; los hombres que se guían por las falsas opiniones ($\beta\rho\tau\omega\tau\eta\delta\acute{o}\chi\alpha\upsilon$) y que por no hacer uso de su capacidad crítica confunden el real sentido de las cosas con las apariencias:

«Lo que puede decirse y pensarse debe ser, pero la nada no es. Esto es lo que te ordeno que consideres, pues ésta es la primera vía de investigación de la que intento apartarte y después de aquella por la que los hombres ignorantes vagan, bicéfalos;»³²

Es casi un consenso entre los más grandes estudiosos de la filosofía antigua que la tercera Vía se alinea con la segunda, o quizá, es una unión de las dos vías iniciales, como dice Schofield, un “camino en el que uno se encontrará incurso, si, al igual que la generalidad de los mortales, no toma esta decisión [...] por causa del fracaso en el uso de las facultades críticas”³³. Podemos entender la crítica parmenídea a la tercera vía a partir del término

³⁰ Dice Guthrie: “en su concepción, la realidad no puede verse ni oírse, sentirse ni gustarse, sino sólo inferirse por un proceso de razonamiento dialéctico con el que él fue el primero en usar”. *Op.cit.* p. 40.

³¹ Es de fundamental importancia la observación que hace Guthrie acerca del sentido que tenía para los griegos el verbo *phrédsein*, i.e., aunque se traduce por “decir” esta palabra tenía el sentido dentro del lenguaje de la épica que está usando Parménides, el sentido de “mostrar” o “indicar”, por tanto, el “no decir nada”, señala Guthrie, no significaba para un griego “estar callado”, sino más bien “no hablar con sentido” o lo mismo que no decir tonterías. GUTRHIE, *op.cit.* p. 34.

³² Fr. 6, Simplicio *in Phys.* 86, 27-8;117,4-13. KRS p. 356.

³³ KRS p. 357.

“bicéfalos” (díkranoi), o sea, la confusión entre *ser* y *no-ser* es la característica de los hombres que se comportan como ciegos, sordos y que son arrastrados por los sentidos³⁴ :

«Pues nunca se probará que los no entes sean; mas tú aparta tu pensamiento de esta vía de investigación y no permitas que el hábito, hijo de la mucha experiencia, te obligue a dirigirte por este camino, forzándote a usar una mirada vacilante o un oído y una lengua plenos de sonido sin sentido, sino que juzga racionalmente la muy discutida refutación dicha por mí»³⁵

Aquí tenemos la clara oposición entre el uso de los sentidos y la razón. La diosa advierte que el hábito, hijo de la mucha experiencia (εἶϋολ πολ ὕπειρον), es una pésima guía. La razón figura así, por primera vez en la historia del pensamiento occidental, como único criterio decisivo para el conocimiento. Parménides llama la atención sobre la necesidad de juzgar racionalmente (κρίναι λόγῳ) en detrimento de los sentidos, que se caracterizan como un engañoso orden de palabras (κόσμον ἐβῆων ἀπάθῃ ὄν)³⁶.

La crítica parmenídea a los sentidos la podemos encontrar en la última parte del *Poema* donde, después de defender la Vía de la Verdad como la única vía posible, dice:

«aquí termino mi fidedigno discurso y pensamiento sobre la verdad; aprende, de ahora en adelante, las opiniones de los mortales escuchando el orden engañoso de mis palabras»³⁷.

La segunda parte del *Poema* se caracteriza como una crítica a las opiniones corrientes sobre el cosmos, así como una cosmología donde Parménides intenta repensar el mundo sensible a partir de sus principios. El filósofo hace, de este modo, su viaje de vuelta, saliendo del *Día* hasta la *Noche*, penetrando en el mundo de las cosas que “parecen” y que también

³⁴ Acerca de esta crítica, hay una histórica discusión entre renombrados pensadores. De un lado Mansfeld, Bernays y Kranz defienden vigorosamente que Heráclito es el blanco de la crítica parmenídea, de otro, Reinhardt, von Fritz y más recientemente Guthrie disienten, puesto que “no existen pruebas externas que puedan ayudarnos: sólo podemos decir que es posible, pero no seguro, que Parménides haya leído la obra de su oponente”. GUTHRIE, *op. cit.* p. 36.

³⁵ Fr. 7.

³⁶ Fr. 8.52

³⁷ Fr. 8.50–52.

debe ser recorrido en su viaje a través de todas las cosas (διὰ παντὸν πάντα περιwῆτα)”³⁸.

Un hecho importante de observar es que Parménides tiene conciencia del rasgo que separa su conocimiento del Ser y de la realidad múltiple y aparente³⁹. Dice la diosa:

«Yo te revelo el orden completo verosímil para que nunca te aventaje ninguna opinión de los mortales»⁴⁰

El eléata estaba seguro del abismo que separa su realidad racional del mundo de la multiplicidad irracional de los fenómenos, y por ello criticó radicalmente la visión pitagórica de que de la unidad matemática-inteligible nacerían todos los cuerpos físicos. La idea de una pluralidad a partir de un par de opuestos era, para Parménides, un error que revelaba la arbitrariedad de los hombres que desconocen la única realidad posible: que el *Ser es*.

Los hombres nombran cosas mediante el uso de los sentidos y creen que tales cosas son reales. Parménides criticó la cosmología que se basaba en la Luz y la Noche como principios originarios de la realidad: “Pues decidieron dar nombre a dos formas, de las que necesariamente no deben nombrar más que una”⁴¹. Cornford interpreta este importante pasaje del *Poema* del siguiente modo: “los mortales, aunque han nombrado correctamente al Ser, se han equivocado al ir más allá y nombrar dos Formas, cuando ninguna de ellas puede nombrarse”⁴². Según esta interpretación, Parménides quiere decir que ninguna de las dos Formas admite ser nombrada, puesto que no son.

Pero, si es verdad que estamos delante de una falsa realidad, ¿por qué Parménides dedica una parte entera de su *Poema* a esta cuestión? La respuesta es paradójica, o sea, Parménides al mismo tiempo que demuestra la falsedad de lo sensible, busca salvarlo mediante una cosmogonía que

³⁸ CORNFORD, *op.cit.* p. 100. (cf. Fr. 1.55)

³⁹Guthrie señala que el pensamiento de Parménides se aproxima mucho al de algunos físicos modernos para los cuales el cosmos y el mundo físico son dos realidades distintas. El cosmos es, en última instancia, “meramente una estructura intelectual”, incluso, hasta cierto punto arbitraria, puesto que, aunque puede ser definida no puede ser observada. De modo que Parménides, semejante a un físico que habla de una realidad que “trasciende” el mundo común, es el hombre que tiene el conocimiento de la realidad última de las cosas, i.e. del *Ser Uno*, estando así legitimado a estudiar el mundo múltiple de la apariencia. *Op. cit.*, p. 60.

⁴⁰ Fr. 8.60-61.

⁴¹ Fr. 8.53-54.

⁴² CORNFORD, *op.cit.* p. 95.

tiene como objetivo explicar la pluralidad de las cualidades sensibles a partir de la unidad plena del Ser uno.

Aunque consciente de la imposibilidad de pensar la existencia real a partir de una pluralidad infinita, Parménides tenía que dar una respuesta sobre el mundo concreto del cual él mismo formaba parte, y su salida fue restituir a su esfera la unidad de los opuestos. Señala él: “Pero, puesto que todas las cosas han sido llamadas luz y noche y a cada una le ha sido asignado lo que le corresponde a sus potencias, todo está lleno de luz y de noche sombría a la vez, ambas iguales, puesto que ninguna de las dos participa de la nada”⁴³.

Dado que la luz y la noche no pueden participar de la nada, puesto que la nada *no es*, deben necesariamente participar del Ser, luego, el Ser está lleno de ambos principios sin que eso signifique que pierda unidad, ya que la *Anánke* mantiene todo en sus *peírata*. Del mismo modo que en la *Vía de Verdad* la poderosa *Necesidad* mantiene el Ser dentro de las cadenas de un límite, en el mundo fenoménico o en la *Vía de la Opinión*, es el cielo esférico que circunda el mundo el que mantiene las estrellas en sus límites:

«Los anillos más estrechos están llenos de fuego puro, y los que están contiguos, de noche, aunque tienen inyectada en su interior una parte de fuego; en el centro (de todos ellos) está la diosa que lo gobierna todo; pues rige el odioso nacimiento y la unión de todas las cosas, impulsando a la hembra a unirse al macho y al macho, asimismo, a unirse con la hembra.»⁴⁴

En concreto, Parménides establece un paralelo entre el mundo “real del Ser” y el mundo fenoménico, o sea, en el mundo sensible, el fuego es el elemento que más se aproxima de la imagen del Ser, puesto que simboliza la luz y el devenir constante, pero es solamente una “imagen” que ilustra la realidad última de todas las cosas: el Ser, uno e inmóvil. Dicho esto ¿cómo podemos comprender el Ser uno parmenídeo? y ¿en qué consiste de hecho la *Vía de la Verdad*?

d) La *Vía de la Verdad*: el Ser Uno

⁴³ Fr. 9.

⁴⁴ Fr. 12.

Para nuestra exposición de la Vía de la Verdad, partiremos de una cita del fragmento 8 que dice: “*Permanece aún una sola versión de una vía: que es.*” ¿Qué quiere decir Parménides con esta inquietante afirmación? Que sólo hay una realidad posible: el *Ser como un todo*. Este argumento culmina inevitablemente en una visión monista de la realidad. El Ser es un todo, dice el filósofo, *entero, uno y continuo*. Parménides elimina así la posibilidad de pensar el *No-ser*, puesto que lo que *es* no puede originarse de lo que *no es*, luego, el Ser es el fundamento último de todas las cosas:

“Ni nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo entero, continuo. Pues ¿qué nacimiento podrías encontrarle? ¿cómo y dónde se acreció? No permitiré que digas ni pienses de “de lo no ente”, porque no es decible ni pensable lo que no es”.⁴⁵

Parménides hace alusión a varios “atributos” del *Ser Uno*, son ellos: “entero”, “continuo”, “impercedero”, “invariable”, “perfecto”. La conclusión lógica de su argumentación es que, si el *Ser es*, tiene que ser un “pleno presente”; no puede haber permanecido en un estado de *no-ser* ya que tal afirmación implicaría su no existencia o, lo que es peor, implicaría decir que el Ser tendría su nacimiento en la nada, cosa inadmisible puesto que la generación a partir de la nada es imposible (*ex nihilo nihil fit*).

De modo que el Ser es un todo presente, no fue ni será,⁴⁶ ¿qué necesidad, pregunta Parménides, le habría impulsado a nacer ya que es un todo en absoluto? Con esa visión, Parménides rechaza toda posibilidad de una justificación del nacimiento de la multiplicidad del mundo sensible a partir del Ser originario. Señala él:

«Ni está dividido, pues es todo igual; ni hay más aquí, esto impediría que fuese continuo, ni menos allí, sino que está todo lleno de ente. Por tanto, es un todo continuo, pues lo ente toca a lo ente.»⁴⁷

⁴⁵ Fr. 8.5-8.

⁴⁶ Guthrie y Cornford están de acuerdo en que esta afirmación es un ataque directo a las cosmogonías vigentes que tenían como fundamento un proceso de generación en un algún momento del tiempo. Según Guthrie, Parménides hace una distinción entre tiempo y eternidad. Dice él: “Aquí estamos ante el segundo gran logro intelectual de Parménides, comparable, tanto intrínsecamente, como en su influjo sobre la filosofía posterior, a la distinción entre sensible e inteligible, nos referimos, claro está, a la distinción entre tiempo y eternidad, al reconocimiento de lo eterno como una categoría aparte de lo perdurable.”. GUTHRIE, *op.cit.* p. 43.

⁴⁷ Fr. 8.22-25

Siendo el Ser uno y continuo, la consecuencia más inmediata es que no puede convertirse en muchos. Por tanto, el Ser que es un todo firme, mantenido por las cadenas de la Justicia, no puede dividirse. La imagen utilizada para definir el Ser es la de una “masa de una esfera bien redonda”⁴⁸ equilibrada desde el centro en todas sus direcciones. Con eso, quiere decir que el Ser es perfecto, puesto que es completo y limitado en todos sus lados. Es importante percibir que el Ser parmenídeo presupone necesariamente un límite, pero eso no significa decir que es algo físico. Las cadenas que lo mantienen firme son imágenes metafóricas para evidenciar la inmutabilidad del ser Uno. Así como la noción de tiempo no tiene sentido con relación al Ser, puesto que él está “fuera” del tiempo, también la noción de espacio pierde todo valor, como muy bien observa Guthrie:

«La realidad se compara con una esfera, simplemente porque no hay nada verdadero de la misma en un punto o en una dirección que no sea verdadero en cualquier otro lugar. Su uniformidad es como el equilibrio perfecto de un balón sobre su centro.»⁴⁹

Lo que hace al Ser perfecto es justamente ser él completo en el sentido de que permanece siempre lo mismo, ya que *Anánke* y *Moîra* lo mantienen en sus *peírata*. De modo que sólo hay una realidad concreta: el Ser Uno y eterno, como una esfera, que tiene en sí mismo sus propios límites.

Finalmente, la consecuencia es que si el *Ser es*, tiene que ser en absoluto, puesto que no hay grados de ser: una cosa o es real (Ser) o irreal (la nada). Esta conclusión es la clave para la comprensión del pensamiento platónico, para el cual el conocimiento sólo es posible con relación a los objetos inteligibles y estables. Pero es también fundamental para que podamos comprender su crítica, expresada en el *Parménides*, a la univocidad del Ser y su formulación de la hipótesis negativa a partir de la premisa de que, si el *Uno es uno y nada más*, es imposible su conocimiento y consecuentemente una visión positiva del mismo.

Universidade Federal de Sergipe, Brasil

C. C. BEZERRA*

⁴⁸ Guthrie prefiere traducir como balón, según él, la imagen de un balón es lo que mejor representa la idea parmenídea de esfera.

⁴⁹ GUTHRIE, op. cit. p. 59.

* Profesor del Departamento de Filosofía da Universidade Federal de Sergipe (Brasil) y doctorando en la Universidad de Salamanca (España).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- CORNFORD, F.M. *Platón y Parménides*, Trad. F. Giménez, Madrid: La balsa de la Medusa, 1989.
- CORDERO, N.L. “Le vers 1.3 de Parménide (la déesse conduit a l’égard de tout)” en *Revue Philosophique*, num.,2, Paris: Presses Universitaires de France, 1982, pp.159-179.
- FRAISSE, J-C. “L’unicité du Monde dans le *Timée* de Platon” en *Revue Philosophique*, num. 2, Paris: Presses Universitaires de France, 1982, pp.,249-254
- GUTHRIE W.K.C. *Historia de la Filosofía griega*, vol. II. Trad. Alberto Medina, Madrid: Gredos, 1986.
- HEIDEGGER, M. *Introducción a la Metafísica*, trad. Angela Ackermann, Barcelona: Gedisa, 1993.
- _____ *Conferencias y Artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Odos, 1994.
- JAEGGER, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: FCE, 1998
- KRS= KIRK, G. S., RAVEN, J. E, SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos*. Trad. Jesús García, Madrid: Gredos, 1987.
- REYVALD, R. “Parménide: le trajet de la non-coïncidence” en *Revue Philosophique*, 1, Paris: Presses Universitaires de France, 1985, pp.13-29.