

SUFICIENCIA Y TRASCENDENCIA DEL SER EN EL POEMA DE PARMENIDES

1. — *El texto y su estructura.*

Aunque el texto del *Perí Physeos*, de Parménides, no lo tenemos completo, puede conjeturarse que lo que nos ha llegado es la mayor parte de él. Entresacando fragmentos y referencias, sobre todo de Simplicio, Proclo, Clemente y Sexto Empírico, la tesonera obra de Diels, en 1897, editaba la recomposición del poema, que luego aparecería reproducido en su *Fragmente der Vorsokratiker*, desde su primera edición, en 1908, en adelante.

El carácter fragmentario que hoy presenta la obra parmenídea nos indica que la recomposición del orden y distribución de los fragmentos, por racional que parezca, no deja de ser hipotética. Con esta salvedad, tomamos la ordenación de Diels, que es la generalmente seguida, con muy pocas variantes que hagan a la sustancia del poema. La estructura del mismo sería ésta:

- Proemio: Frags. 1, 1 - 33, 2.
- Presentación (y justificación) de los Caminos del conocer: Frags. 2 a 7.
- Camino de la Verdad: Frags. 8, 1 - 49.
- Opiniones de los mortales: 8, 49 hasta el final.

2. — *Proemio.*

Es la narración de un viaje, al parecer fantástico: el filósofo, arrastrado por el carro de las Hijas del Sol, se presenta ante las puertas del Día y de la Noche, que preside la Justicia. Esta le abre las puertas, y el filósofo, "después de penetrar por ellas, recibe de la Diosa" su celeste mensaje: la enseñanza de la Verdad (y de la Falsedad) y la enseñanza de las Opiniones de los mortales. ¿Qué quiso significar Parménides con esta introducción a su doctrina? Muchas veces se pasa muy rápido por esta pregunta, que es de importancia para la comprensión de la filosofía parmenídea ¹.

Todas las interpretaciones posibles han sido dadas. Ellas se pueden agrupar en dos clases. Las que suponen que el viaje es enteramente una alegoría o una

¹ Estudiamos extensamente esta cuestión en un artículo en la *Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura*, Stressa, 1977, fasc. 1 a. LXXI. Aquí damos una sumarisíma referencia.

pura ficción de Parménides para dotar de un halo místico a su doctrina, y las que consideran que, más allá del ropaje poético, el filósofo quiere expresar la vivencia real de una experiencia extraordinaria. Además de Sexto Empírico, Kranz Reinhardt, Zaphiropulos y otros, aunque con matices diversos en sus interpretaciones, están en la primera clase. La segunda comprende también una gama muy amplia de maneras de entender la "experiencia extraordinaria" de Parménides, y aquí el calificativo "místico" adquiere también un contenido equívoco: Albertelli, Jaeger, Fraenkel y Verdenius interpretan a su manera esta experiencia. Ultimamente, Mansfeld defiende una interpretación, que haría del viaje de Parménides la narración poética y propia de ese estadio cultural, de una verdadera revelación otorgada por Dios. Pienso que se trataría de una experiencia en la que lo natural y sobrenatural confluyen indiscerniblemente. Lo que Tillich podría llamar hoy "estar poseído por lo Incondicionado".

3. — *Presentación de los Caminos del Conocer.*

La diosa comienza con la proposición bien clara de aquello sobre lo que va a instruir al vidente: se trata de los caminos del conocer.

"Es necesario que aprendas todo, tanto el corazón incommovible de la rotunda verdad como las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera creencia..." (I, 28 - 30). E inmediatamente: "Te diré las únicas vías pensables de investigación (tú, después de escuchar mi palabra, trasládala). La primera: que es y no es no-ser; es el camino de la persuasión, a quien la verdad acompaña; la otra, que no es y necesariamente es no-ser. Esta, te aseguro, es una vía del todo impracticable, pues no podrías conocer lo no-ser (es imposible), ni expresarlo, pues lo mismo es para el pensar y para el ser. Lo que puede decirse y pensarse es necesario que sea. Esto te mando que consideres. Te aparto, por lo tanto, de esta segunda vía de investigación, y, luego, de aquella en la que los hombres vagan bicéfalos; la incapacidad guía en su pecho el pensamiento indeciso. Son arrastrados, sordos y ciegos a la vez estupefactos, gentes sin juicio; para éstos, el ser y el no-ser son como lo mismo y no lo mismo, y para quienes el camino de todo vuelve atrás" (2 y 6).

La diosa señala con gran claridad tres caminos del pensar:

- I — el del ser.
- II — el del no-ser.
- III — el del ser y no-ser al mismo tiempo.

El del no-ser es rechazado inmediatamente y con todo énfasis; y es rechazado porque es impracticable para el pensar ("Es una vía del todo impracticable"), ya que es imposible pensar o expresar el no ser. Puede decirse que el rechazo del no-ser, como contradictorio al ser, está en todas las líneas del

poema que afirman el ser; es como su contrapartida, y, por ende, si el ser será señalado como la verdadera vía del pensar, el no-ser es la vía muerta, antes de dar el primer paso en la misma.

Pero el problema está en la tercera vía. Aunque generalmente se habla de dos vías, Parménides presenta tres, si bien la segunda o del no-ser es descartada de inmediato: "Te aparto de ella". Y con esto, la tercera, del ser y no-ser a la vez, pasa a ser la segunda.

4. — *El Camino de la Opinión.*

Descontada la vía del no-ser y dando por supuesto que la vía del ser es el camino de la verdad, del saber y conocer verdadero, viene la pregunta: ¿qué sentido tiene esa *vía media*, verdadera "scientia media" entre lo absoluto y lo relativo, el ser puro y la mezcla de ser y no-ser?

Es significativo que el filósofo llama a este acceso al conocer *Doxa*, que generalmente es traducido por *opinión*. Hay que acotar que el significado de *Doxa*, en griego, es mucho más amplio y fluctuante que el que pueda tener, en latín o castellano, la palabra *opinio*, *opinión* (Cfr., por ejemplo, Heidegger). Así Platón y Aristóteles le dan el sentido de "conocer apariencial, aproximativo", basándose en la distinción entre conocimiento sensible y conocimiento inteligible. El primero se dirigiría a lo inmediato, a lo que primeramente se manifiesta de un ente en el choque con el sentido humano. Pero esto inmediato, captado por el sentido, y, por ende, sensible, no es lo que en realidad la cosa es. Ella está más allá, y, como escondida en lo interior, es la esencia inteligible: sólo cognoscible por el intelecto. El conocimiento de la *Doxa* equivaldría al conocimiento de lo sensible, y el conocimiento del ser y la verdad, al conocimiento de lo inteligible y esencial. Aunque este modo de considerar los dos caminos parmenídeos tiene todavía hoy muchos seguidores, como puede constatarse en los manuales de Filosofía Antigua, no puede mantenerse en un nivel crítico, pues en Parménides no se encuentran en forma alguna, como separadas, las dos esferas de conocer platónicas sensible e inteligible. Los estudios, sobre todo de Von Fritz, sobre el significado de *Noein*² ponen de manifiesto que el *Noein* no va separado del sentido, ni hay noción de elementos diversos en el conocer. El mismo *Noein* puede ser verdadero o doxático, descubrir lo que verdaderamente es o quedarse sólo en la apariencia de lo que es.

Para muchos intérpretes, la *Doxa* de Parménides describe y repudia una u otra doctrina filosófica. La de los pitagóricos, según Burnet; la de Heráclito, según Diels. Para Nietzsche sería la de Anaximandro, mientras que para Patin sería la del común de las gentes (de acuerdo con las palabras del filósofo: "la opinión de los mortales").

² Que aprovecha RIVIÈRE en su "Pensée archaïque et philosophie presocratique", *Revue de Phil. et Theol.*, Lausanne, 1950, pp. 93-107.

Otros importantes autores, como Zeller y Gomperz, entienden que el filósofo quiere dar una explicación de la realidad empírica, que, si bien ante la razón es hipotética y apariencial, debería entenderse o explicarse según los principios y teorías que se dan en este camino de la Opinión.

Reinhardt sostiene que la esencia de la *Doxa* es contradictoria, pues afirma la simultaneidad del ser y del no-ser; por eso es falsa y del todo subjetiva. Según Reinhardt, el filósofo intenta hacer ver que eso se deriva, ineludiblemente, de la misma mente humana. Si bien la ley del pensar es que el ser es o no es, inmediatamente éste tiende a fundir los dos opuestos. De tal tendencia lógica a fundir los dos opuestos nace la *Doxa*, que se enraiza en la misma naturaleza del hombre. Pero ella no representa la realidad, lo que las cosas son en sí (*Physei*), sino lo que son por decisión o aceptación de los hombres.

O. Gigon quiere rescatar el no-ser en *Parménides*. En la realidad, el no-ser se da como lo otro, como el principio de la diversidad. Esta implica el momento que escapa a la identidad de la razón, y, por ello, "lo irracional". La *Doxa* es la explicación de lo irracional, de la diversidad y pluralidad, frente a la unidad e identidad del ser.

Montero-Moliner, siguiendo a Reich y otros, cree que hay que distinguir, según Parménides, dos niveles perceptibles en la realidad: el del ser es la dimensión en la que conviene toda cosa; aquí se operaría una suerte de abstracción metafísica, según la cual se reducirían las diferencias a la línea pura del ser. En cambio, para una visión física ("de un primer grado de abstracción", dice el mismo autor) las cosas están compuestas de ser y no-ser, de potencia y acto, diríamos en términos aristotélicos.

La verdad está en la unidad y absolutez del ser; pero el hombre no puede descubrir por sus propias fuerzas esta unidad y esta absolutez en su origen. El mortal, como todos los entes, ha procedido de este origen y está en el remolino y en el cambio incesante. Sumergido en este flujo de elementos contrarios, de ser y no-ser, es incapaz de encontrar su verdadero Origen en la Unidad e Identidad absoluta. La vía de la *Doxa* es la vía hacia lo finito; la vía de la verdad es el camino a lo Absoluto.

En verdad, el justo alcance del Camino de la Opinión de los mortales quedará siempre como un enigma; pero para aventurar una interpretación es indispensable fijar antes en qué consiste propiamente la vía de la Verdad. Esta nos lleva al conocimiento de lo que verdaderamente es, y sólo partiendo del concepto del ser verdadero podrá establecerse lo que es y no es al mismo tiempo y su posible conocimiento. Por eso pondré mi parecer sobre la naturaleza de esta segunda vía en una última reflexión, después de haber reflexionado sobre la primera o el conocimiento del ser.

6. — *La Vía de la Verdad: el Ser de Parménides.*

Desde el fragm. 8 se expone la concepción del conocimiento verdadero; más que un método de conocer, la Diosa presenta un objeto que es el objeto

del verdadero conocimiento y cuya consecución constituirá el conocimiento verdadero o conocimiento de la Verdad. No se trata, pues, de la enseñanza de una regla o procedimiento, para que, con su empleo, el hombre obtenga la Verdad; se trata de descubrir la Verdad y abrazarla. La regla y el método están en fijar el conocimiento en ese objeto y no dejarlo errar en otros. Pero el conocimiento no se dirige allí por sí mismo; es necesario la elevación, el raptó, y luego abrirse y aceptar las palabras de la Diosa. El acceso a la Verdad, al objeto del verdadero conocimiento, se manifiesta como una develación o revelación del mismo. Esta develación, que es la develación del ser, comienza como una fulguración, en forma casi puntual; pero en esa iluminación instantánea se contiene todo el dinamismo del espíritu. Su contenido es el ser, pero en el punto infinito del ser se contiene toda la riqueza de sus atributos; por eso la Diosa comienza ofreciéndolo en algo que es objeto de contemplación y de juicio a la vez. Sus palabras al filósofo son: "El único camino de la Verdad es éste: *que Es*". Y después continúa con el despliegue de las propiedades de ese "es". Es decir, el camino del conocimiento verdadero se compone o descompone así:

- 1º — Presentación, develación o epifanía del ser incalificado, incondicionado.
- 2º — Indicación o enumeración de los atributos constitutivos del ser.
- 3º — Fundamentación y explicación de tales atributos que conforman la estructura del ser.

En todos los casos, el no-ser aparece como la contrapartida onto-lógica del ser, que sirve como palanca para extraer racionalmente las propiedades del ser y la circumincesión de las mismas en éste. Es decir:

Fragm. 8, 1: "Sólo queda esta sentencia sobre el camino: 1º
que Es!

Hay muchos signos para él: 2º

como que es impercedero e ingenerado,
que es total, estructurado en un todo, incommovible
y sin término.

No será, pues, es ahora todo a la vez.

Uno continuo.

A partir de 8, 7, podemos considerar el desarrollo de los atributos:

"Pues, qué origen le buscarías..., etc.". 3º

7. — *La epifanía del Ser.*

Las frases primeras del fragmento 8 nos hacen la revelación o nos colocan súbitamente delante del objeto del verdadero conocimiento:

“Sólo queda una sentencia al camino: que Es!”. Se trata de algo nuevo, inesperado en el campo de la filosofía. A ella se le manda que debe partir de esto: “que Es!”. Esta es su primera verdad; digamos, la Verdad, pues las otras verdades sólo aparecen como explicitación de ésta. ¿Qué significado, qué contenido, qué alcance tiene este “que es”, que, como una Palabra eterna, nos transmite Parménides, como recibida de la Justicia divina? El nudo del parmenideísmo se encuentra aquí. Las cuestiones de interpretación filológica y filosófica se nuclean en dos:

- a — ¿Cuál es el sujeto (si lo tiene) de ese Es (*estí*)?
- b — Y ¿qué significa para Parménides este simple Es?

a. — *El sujeto del ES*

Parecería que la interpretación más natural y lógica es la que ya establecen los editores del texto, como Diels y Mullaich: el sujeto de este *ES* o *estí* es *to on* (o *einai*). El significado inmediato sería: El ser (ente) es! Así como, evidentemente, el *on* (ser, ente) es el sujeto de las frases que siguen: “El ser es ingenerado, imperecedero, etc.”, parece que la primera afirmación “que es” tiene el mismo sujeto: que (el ser) es!

Owens supone que Parménides afirma aquí, como punto de partida, la realidad o existencia del ser, a través de la afirmación o constatación de los entes o cosas. De este modo el sujeto del Es aquí sería “algo, cualquier cosa”. La afirmación sería: “existe o es algo”³.

Esta realidad existente sería para Verdenius la del Todo o de todas las cosas en su conjunto⁴.

Untersteiner piensa en una interpretación inédita: el sujeto del Es sería el mismo “camino”. El sentido sería: hay un camino para la Verdad. Ahora: este camino sería el mismo ser, de donde “*hodós*” y “*on*” vendrían a ser la misma cosa⁵.

Pero, si bien el *on* o *einai* (“El ser es”) parecen los sujetos lógicos más aceptables, en realidad no hace falta suponerlos ni pensar en ellos. La revelación se hace más fuerte, más vigorosamente simple su contenido con el “Es!”. Es notable que ya en el Fragn. 2, 5, cuando se mencionan por vez primera las “vías del conocer”, se emplee la misma expresión: “La primera vía: que es...”.

³ “Eleatic Question”, *Classical Quarterly*, 1960, p. 84.

⁴ *Parmenides*, Groeningen, 1962.

⁵ *Parmenides*, cap. II.



Esto parece sugerir en el "es" algo más que la ausencia de sujeto; la total desnudez del verbo son algo más que una exigencia del metro o una casualidad. Dejado en su grandiosa soledad, el es no quiere decir que existe algo o que se da el Todo configurado en la *Physis*, sino que destaca más bien el hecho, el *acto* a la vez simple, único, pero universalísimo de ser señalándolo, afirmándolo casi diría con violencia.

b. — *El significado del ES*

El *estí* puede tener implícita una afirmación atributal, definiendo así de hecho el ser (y ocultándolo) en una de sus grandes categorías, o puede ser una afirmación del ser en sí mismo, en su pureza propia y original; esto es, puede definir el ser por las cosas, englobándolo en ellas, o puede ser un intento de aislarlo de ellas para intentar mostrarlo en sí mismo. En el primer caso hay un sujeto implícito (un ser que es) y este sujeto determina fatalmente el significado del "es", que de por sí sólo indicaría la "posición en la existencia del sujeto". En esta línea de interpretación están clásicos historiadores de la filosofía, como Zeller, Gomperz, Burnet. El *ōn* sujeto, en realidad es la *Physis* o *Arché*. La sustancia primordial de los milesios es alcanzada en un nivel superior por Parménides. Al decir la *Physis* es ser, el filósofo concibe un principio (sustrato) único, indivisible, carente no sólo de toda cualificación sino también de toda cuantificación. Pero este "ser" que se predica de la *Physis* está determinado subrepticamente por el concepto de la misma *Physis*. Y ahora encontramos dos direcciones en la interpretación: la de aquellos que con Burnet ven en la *Natura* parmenídea, que es ser, la afirmación de la universal materialidad de las cosas; y la segunda, la de quienes con K. Reinhardt suponen que el ser del filósofo es la racionalidad o idealidad pura. Los primeros, además de apoyarse en la afirmación de Aristóteles de que el Eléata no supera el horizonte de la realidad sensible, destacan los atributos del ser de Parménides (continuidad, indivisibilidad, esfericidad, etc.), propios de la realidad material. Los segundos enfatizan la adecuación del *einai* al *Noein* y encuentran que el poema resuelve prácticamente el primero en el segundo. Así, por ejemplo, lo cree ver Stenzel. Ya los neoplatónicos en la antigüedad identificaron el mundo del *ōn* con el *noetón*, y Kerenyi ve en nuestro filósofo una anticipación de aquello⁶.

El segundo modo de entender el *estí* parmenídeo es el más frecuentado sin duda por los historiadores y críticos de nuestros días. La Diosa develaría a Parménides "el ser como ser" o Parménides se implantaría con su *ES* en aquello que propiamente es el ser y no en sus categorizaciones o en los entes. Pero, tampoco es fácil captar qué es propiamente el ser o cómo concibe el filósofo el

⁶ *Parmenides*, p. 64.

ser. Así, de acuerdo a la elaboración escolástica, Grenet quiere ver en el *estí* del Eléata la afirmación del acto de ser o la existencia como tal, mientras el maestro Gilson piensa que sólo se trata del ser como esencia, propia, según él, del horizonte heleno⁷. Tugendhat concuerda con Grenet en que hay una develación del ser como existencia, pero de una existencia propia de la intuición sensible, que entra como en forma deslumbrante en el alma del vidente, y que luego él concibe y desarrolla a modo de “una modalidad sensible”⁸.

Para entender adecuadamente la cuestión comencemos por advertir que, aunque se habla de un *hodós*, en realidad no hay ningún proceso “de lo sensible a lo inteligible”, ningún método, ni mucho menos ningún raciocinio para llegar a probar la verdad o realidad del ser, como quisiera Hölscher⁹. El *hodós*, más que un *met-hodós* racional, es una disposición espiritual, una apertura a la Verdad. Esta llega en forma súbita; es una captación, una intuición total; pero, ¿de qué o sobre qué versa?

Sobre el hecho o mejor el acto de ser, sobre lo que propiamente es el ser; pero este acto de ser, aunque sólo se da en los seres o entes, como acto o existir de cada uno de ellos, es manifestado y captado aquí en este *estí* como actualidad única y total: todo es. Aparece un ES cobijando y englobando todo, un ES que fulgura sobre todo ente y por el cual éste es. La pluralidad y las singularidades desaparecen y son como si no fuesen, obnubiladas por esta “Presencia total”, como dirá Lavelle. Pero, ¿qué es lo que discierne, qué es lo que entiende Parménides en esta captación fulgurante que se le impone como actualidad única, omniabarcante, absoluta?

Pienso que para responder a esa pregunta hay que situar al Eléata en la tradición que le precede o en la historia del desarrollo de la razón filosófica. Todavía podemos tomar como hilo conductor de la historia del pensar el esquema que nos da Aristóteles en el Libro “A” de la *Metafísica*. El pensamiento tiende a fundamentar, a darse razón de las cosas y así, antes que nada, a determinar el principio de todas ellas. La manera primitiva, prefilosófica hace esto en forma imaginativa, mítica recibiendo su “explicación” de las cosas por la *Tradicición*. La filosofía nace, cuando este buscar los orígenes es un preguntar racional, cuando las explicaciones se basan y se aceptan por razones y evidencias que se muestran a la inteligencia. La representación o “explicación” imaginativa-mítica en los griegos concluye en Hesíodo; de otras anteriores lamentablemente sólo tenemos testimonios muy inciertos.

En la narración de este poeta —en la que parecen resonar ecos mucho más antiguos— las cosas se representan así: En el principio de todo está el Vacío o la Nada; después este Vacío se llena con la realidad y solidez de la tierra y, con ella, todas las cosas . . . De esta concepción hallamos también residuos en

⁷ Cfr. *Histoire de la philosophie ancienne*, p. 48; *L'être et l'essence*, p. 12.

⁸ *Das Sein und das Nicht*, Frankfurt, 1970, p. 132.

⁹ *Parmenides*, Frankfurt, 1969.

otras cosmogonías, las que trae Damascio y también en la de Ferécides de Siro¹⁰. Pero la era filosófica, que se inicia con los milesios, como representación o mejor *explicación racional*, se levanta *contra* la representación mítica precisamente en esto: advirtiendo que la nada no puede ser principio. Frente al principio de Hesíodo se impondrá el “*Ex nihilo, nihil*”.

Así la *Physis* o *Arché* no es más que la cara velada del ser, en cuanto que sólo el ser es razón de los entes. En el principio está el Ser (*Physis*) dicen los milesios. Los pitagóricos, que tienen mucha afinidad con las sectas místicas, y cuyo fundador Pitágoras fuera discípulo del último mitólogo, Ferécides de Siro, y a la vez de Anaximandro, ensaya una síntesis de “tradición” y filosofía, una reconquista del no-ser o nada para reponerlo con el ser (el vacío, no-ser y lo lleno-uno o ser).

Parménides, que tuvo a su vez por maestros a pitagóricos, reacciona contra esta concepción dualista; en él la conciencia filosófica del ser aparece con total clarividencia. Esta conciencia filosófica del ser es la captación de la necesidad, de la suficiencia, de la positividad del ser. Tal es el contenido fundamental de la intuición o revelación parmenídea (y ella es esencialísima para el filosofar). El *es* o *estí* quiere decir: el ser se impone de por sí, no puede menos de ser, es suficiente y tiene razón para ser. Con esto podríamos decir que la filosofía ha ganado la batalla, ha encontrado el manantial de su fuerza y al mismo tiempo su cauce, pues el principio de ser es el principio de racionalidad.

Sería vano buscar una demostración o algo similar de esta captación o afirmación. Ella es la primera de la razón y la primera de la filosofía; más allá de ella no se puede ir y todo lo demás se prueba por ella. Parménides sólo la muestra, la enfatiza, la destaca y pone de relieve contraponiéndola a la *inanidad*, es decir, insuficiencia, imposibilidad del no-ser o nada. Y es lo único que cabe hacer. Pero, aclaramos: que la razón de ser (necesidad y suficiencia del ser) no pueda ser demostrada, no quiere decir que no pueda ser de-clarada, pensada, expuesta o vertida en términos, elementos o conceptos lógicos. Aquí también flota y se difunde un equívoco importante difundido por Heidegger: de la afirmación (verdadera) de que la captación primera del ser contiene elementos y referencias no inmediatamente conceptualizadas o conceptualizables se infiere la imposibilidad de toda conceptualización y aun de todo tratamiento racional del contenido de la “intuición” del ser. Sin pasar a demostrar la inconsistencia de tal deducción, es claro que para Parménides las cosas son de otra manera: después de afirmar el contenido esencial de la razón de ser, la distingue en un discurso racional, que en momentos no se desprende del todo del ropaje mítico.

¹⁰ Desarrollamos detalladamente estas ideas en nuestro estudio “La ascensión de las cosas desde la nada según Hesíodo”, *SAPIENTIA*, 1975, pp. 169-179.

La *necesidad* del ser es, en mi entender, como su constitutivo primero y más formal en la concepción eleática: el ser se impone por sí mismo, es de sí mismo o desde sí mismo. Por eso, es incondicionado, absoluto: no puede menos de ser, y no es por ninguna condición y causa sino de por sí o, como decía el exacto lenguaje medieval, *a se*. Al ser como tal le corresponde la plena *asseitas*, que es el sumo grado de *perseitas* o “perseidad”, es decir, de suficiencia o independencia para ser¹¹. Por eso, decimos que la necesidad importa la suficiencia o *razón de ser para ser*. El *estí* que expresa el *einai* u *on* equivale y coincide antes que nada con esta necesidad. Por eso Parménides multiplica los *chré*, *chreón* para el *on* (6, 1; 8, 1; 8, 10...); y nos dice en forma poética, que el ser está dominado por la “Justicia necesitante”, “por la Necesidad poderosa”, “por la Fatalidad (*Moirá*) que lo mantiene fijo en sus cadenas” (8, 14; 8, 30; 8, 36). Precisamente: esta necesidad y suficiencia del ser hacen su afirmación, su verdad, su “creencia”, firme, incommovible, necesaria (8, 12; 8, 15; 8, 27).

8. — *Despliegue racional de los atributos del Ser.*

La conceptualización y discurso racional del ser no se acaba con su necesidad, suficiencia, incondicionalidad. De la plenitud supraconceptual y trascendente a toda apófasis, el conocimiento centrado en ella, el “conocimiento verdadero”, que con sucesivos sorbos se abreva en este mar, forma los atributos y afirmaciones del ser. El fragmento 8 desde el verso 7 nos da una serie de predicados y juicios, que nos dicen que Parménides no se quedó extáticamente mudo ante la epifanía del ser, sino que intenta descifrar la “cifra omnibarcadora” o el misterio del ser. Va más allá del presente objetivo el hacer un comentario más o menos pormenorizado de esta parte del poema. Lo más importante de esto es que todos estos atributos proceden como irradiaciones directas del análisis del simple ser o *es* o lo que es lo mismo, de la Necesidad-Suficiencia de ser. El *es absoluto*, que es lo mismo que decir “Lo mismo por sí mismo permanece y en sí mismo yace” (8, 28), implica: el ser ingenerado e imperecedero, el ser total y perfecto, el ser simple e inmutable, el ser homogéneo e isovalente. Es impresionante la fuerza con que se hace saltar el rayo de estas propiedades de la simple y purísima luz del ser. Es ingenerado e imperecedero:

“Pues, ¿qué origen le buscarías?

¿Cómo de dónde creció?

No te permitiré decir ni pensar del no-ser; pues,

¹¹ Cfr. GREDI, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, II, p. 214.

no es decible ni pensable que (el ES) no es. Pues, ¿qué necesidad le habría urgido antes o después, a nacer, originándose de la nada?”

(8, 7-11).

Y poco más adelante:

“Pues, si (el ES) se hizo, no es, ni es, si alguna vez fuera a ser. Se excluye así su origen como su increíble destrucción” (8, 20-21).

Es simple e inmutable:

“No es divisible, ya que (el ES) es todo de la misma manera. Ni algo es más aquí, lo cual impide el ser igual. Ni menos (allí), sino que el ser es igualmente lleno. Así es todo igual, pues ser se pliega a ser (8, 22-25) Igualmente es inmóvil, en los límites de sus grandes vínculos...” (ib).

Es total y perfecto:

“Pues, no es lícito que el ser sea incompleto, ya que nada le falta; si así no fuera, carecería de todo” (8, 31-32).

Es homogéneo e isovalente. Creo que las expresiones parmenídeas que literalmente significan la unidad cuantitativa del ser, deben ser referidas a su unidad o, mejor, simplicidad ontológica. Así, los adjetivos *oulomelés*, *synechés*, *pántothen ison*... que dan la idea de integridad, continuidad e igualdad siempre cuantitativa hay que entenderlos como expresión de la absoluta carencia de composición en la razón de ser, que considerada en cualquier sentido no es más que ES o ser. Los que, como Burnet, se atienen a la literalidad de estos términos para sostener la materialidad del ser eleático se olvidan que en el nivel arcaico de Parménides no existía ni una conceptualización ni mucho menos una terminología que llegase a expresar algo esencialmente diverso de lo corpóreo; pero, esto no quiere decir que la intención significativa no apuntara a lo estrictamente ontológico y metafísico, que trasciende el nivel y las categorizaciones materiales.

9. — *La Razón de ser, el Ser y los entes*

Difícilmente se podrá dudar de que la develación de la Diosa a Parménides no se refiera a la razón misma de ser, a aquello que constituye formalmente al ser como ser, que se manifiesta en la Necesidad-Suficiencia, Absolutez y que se

irradia inmediatamente en los atributos de: eternidad (ingenerabilidad, simultaneidad, interminabilidad), simplicidad, totalidad, omniperfección... Pero la dificultad se hace enorme cuando se quiere determinar en quién o en qué se da o realiza esa razón de ser pura y absoluta. El problema tiene relación con el sujeto del *estí*: ¿quién es este que ES, que se constituye por la misma pura razón de ser? Dijimos al principio que el *estí* no necesita sujeto, que el Eléata comienza por la afirmación de un simple ES: Hay un ES que se impone por sí mismo, que tiene que ser y tiene absoluta suficiencia para ser, que es necesario y eterno... Pero, no se puede eludir la pregunta: ¿ese ES o ser, tiene consistencia en sí mismo, es sujeto de sí mismo, o se da en un ente, o es el resultado de todos los entes?

Este es el punto crucial y la *crux* del parmenideísmo. En forma más sencilla se puede decir que es la cuestión del ser y los entes. Parménides afirma categóricamente el Ser necesario, absoluto, eterno, uno, inmóvil... ¿Qué relación tiene este ser con los entes y las cosas de nuestra experiencia, con las piedras, las plantas, los animales, los hombres y los dioses...? Arriba dijimos que el camino de la *Doxa* no puede entenderse si no es juntamente con el camino de la Verdad; ahora se ve por qué. El sentido último y verdadero de la revelación de Parménides está aquí sin duda alguna. Si nosotros, por ejemplo, aceptamos el punto de vista de Callogero, el *estí* eleático no es más que una extrapolación del ser lógico hacia el ser real, una hipostación *extra mentem* del ser universal de nuestro intelecto, con sus leyes e implicaciones¹². Esto quitaría todo valor a la metafísica parmenídea, que partiendo de un error inicial garrafal, se complacería en un *purum figmentum*, en un "ser quimérico".

Pero, dejando aparte esta consideración, la verdad es que en Parménides hay una plena conciencia de la dualidad entre el ser y el pensar y la primacía indiscutida de lo primero sobre lo segundo. La identidad entre el pensar y el ser, que establece el fragmento 3 ("*To gar autó estí noein te kai einai*"), y que las interpretaciones idealistas y logicistas establecen como punto de partida, no es una disolución del segundo término (*Einaí*) en el primero (*Noein*), sino la exigencia de una equivalencia o, mejor, correspondencia del pensar con el ser. Esto está taxativamente expresado en 8, 35-36: "Lo mismo es el pensar y aquello por lo cual es el pensamiento —pues, sin el ser ("*aneu tou eontos*") en lo que se expresa— no encontrarás el pensar". El Eléata, lejos de disolver el ser en la idealidad, destaca el carácter racional, la pensabilidad, del Ser, recalcando que el camino de la verdad requiere que lo pensado se ajuste estrictamente al ser, y no a la inversa.

La tentativa iniciada por algunos, como Montero-Moliner, de descubrir dos niveles o dimensiones en la realidad, accesible el primero por el camino de la Verdad y el otro por la *Doxa*, correspondientes a dos tipos de perspectivas o

¹² *Studi sull'Eleatismo*, p. 11.

abstracciones, sería sumamente interesante y nos daría la clave para la solución de la unidad y la multiplicidad, del ser y los entes. Pero, lamentablemente hay que confesar que es muy difícil o simplemente imposible encontrar base en el texto para tal interpretación. El ser eleático no es la conveniencia de todas las cosas en un *ratio unívoca o análoga*, que descubre y a la que se atiene la inteligencia, despojándola de las diversidades en las que y con las que de hecho se da *in rerum natura*; el ser de Parménides no es uno mentalmente, sino que es único en sí mismo con una existencia y una realidad de suma simplicidad. Discutir esto es torcer toda la intención del poema.

¿Habrá que admitir la opinión más generalizada y al parecer de los más sensatos autores, encabezados por Zeller, según la cual el ser elático que existe y que absorbe en su unicidad todo, no es otra cosa que el universo? El Todo, *To Pan*, la *Physis*, entendida como la universalidad de todo lo existente, pero en la cual el “conocimiento verdadero” borra toda multiplicidad y todo cambio, y discierne una única y simple sustancia individual, eso sería lo que ES, ese sería el *ontos estí* del filósofo. Lo más sensato de esta interpretación es que no hace más que repetir lo que sobre la cuestión parece darnos unánime o generalmente toda la tradición griega. Desde los grandes comentaristas bizantinos, como Simplicio y Alejandro hasta Platón y Aristóteles, esa tradición nos afirma que el ser eleático es el ser del Todo, *Pan*, que en verdad es Uno. No hay más que recorrer las páginas de los *Fragmente* de Diels-Kranz, que contienen toda la doxografía que unánimemente repite esto. El que quiera, pues, aventurar otra interpretación, deberá no sólo saltar sobre esta tradición, sino dar razón de ella. El trabajo, como se ve, sería arduo. Dejando para otro momento un análisis completo (que aquí supondría un *excursus* demasiado largo) adelantamos algunas reflexiones básicas.

La tradición que nos ocupa se puede dividir en tres tramos: la de los últimos comentaristas griegos, generalmente neo-platónicos; la propiamente doxográfica, que partiendo de Teofrasto y Eudemo, se difunde sobre todo a través de Aecio y para nosotros se remansa en Diógenes Laercio; y por último, los valiosos testimonios de Platón y Aristóteles. Los últimos grandes escritores de la filosofía antigua, como Proclo, Simplicio, Alejandro, aunque muy probablemente tenían todavía el texto de Parménides completo, en su interpretación reiteran la dualidad de mundo sensible e inteligible, que reciben de Platón y Aristóteles, y en tal interpretación debe centrarse cabalmente la discusión. Los autores que se nutren de los epítomes doxográficos, basados en las grandes compilaciones iniciadas por los inmediatos discípulos de Aristóteles, demuestran muy poca crítica (si puede emplearse esta expresión en la interpretación de textos en la literatura antigua). Así, en primer lugar, no suelen discernir —o no nos lo dicen— entre lo que Parménides enseña en el camino de la Verdad y lo que atribuye al camino de la Opinión, asignando como doctrina (o “dicho”) de

Parménides una cosa o la otra. Así, mientras Clemente¹³ nos dice que “El Eléata estableció al Fuego y a la Tierra como dioses”¹⁴, los Fragmentos de Aecio sostienen que “Parménides hizo a dios inmóvil y perfectamente esférico”¹⁵. Los ejemplos pueden multiplicarse, y llegan incluso hasta Aristóteles, que cita las enseñanzas de la *Doxa* tal vez con más respeto que las solemnes afirmaciones de la Verdad. Pero, si las referencias que nos da la doxografía de este largo período medio deben medirse cuidadosamente, ¿qué debemos decir del modo de entender el ser parmenídeo por parte de los dos grandes filósofos Platón y Aristóteles?

Parménides es uno de los pensadores que más en cuenta tiene el Estagirita, sobre todo en las cuestiones metafísicas y físicas y a quien cita literalmente nueve veces, lo cual nos indica que tenía el texto completo y lo conocía perfectamente. Pero, ¿cómo lo emplea o qué garantías tenemos de que sus *interpretaciones* exponen objetivamente el verdadero pensamiento del Eléata? No son suficientes para avalarlas criterios generales, como la sagacidad y agudeza del talento del Estagirita (para concluir que por ello interpreta bien a Parménides), ni su tendencia a entender las doctrinas ajenas desde sus propias teorías, como preformaciones de las mismas (para afirmar que aquí también interpreta mal...). Digamos que Aristóteles no muestra demasiado cuidado en descubrirnos el verdadero pensamiento parmenídeo, puesto que varias veces se refiere a él sin aclararnos para nada si tal referencia pertenece a la vía de la Verdad o a la vía de la Opinión, lo cual cambiaría totalmente la perspectiva de la doctrina. Así, la primera mención que nos da del poema es una aproximación a Hesíodo en la cuestión capital “del origen de los seres” de los cuales, Parménides, como Hesíodo, habría puesto como Principio al Amor: “Primero de todos los dioses fue sembrado el Amor”¹⁶. Pero, es claro que habría que preguntarse: ¿qué sentido y alcance tiene el Amor como Principio (¿primero?) de los seres en el eleatismo? ¿Hay en verdad origen o principio de los seres en él? Así, aunque la cita sea literal, la objetividad y acierto de la interpretación del parmenideísmo en este punto es muy relativa.

Pero, vengamos a nuestra precisa cuestión: ¿cómo entendió el Estagirita la doctrina esencial eleática, su teoría del Ser alcanzado en la vía de la Verdad? Aquí es donde las cosas, después de un momento primero de claridad, entran en verdadera oscuridad. En efecto, de Aristóteles viene la ya varias veces mencionada interpretación (todavía presente en la mayor parte de nuestras historias de la filosofía) de un eleatismo dual, o una visión de la realidad basada en la pura razón y otra, contradictoria, basada en los sentidos (“*Katá ton lógon, katá ten aisthesin*”)¹⁷. La vía de la razón nos da el ser que es esencialmente uno,

¹³ *Protr.*, 5, 64.

¹⁴ *DIELS*, I, A, 33.

¹⁵ I, 7, 26; *DIELS*, I, A, 31.

¹⁶ *Met.*, A, 4, 984 b 24-26.

¹⁷ *Met.*, A, 5, 986 b 31-32.

indiferenciado, eterno; según la vía de los sentidos (o de la Opinión) los seres son múltiples, cambiantes, tienen un fin y un principio, que es lo frío y lo caliente o la luz y la oscuridad. Es decir, la realidad del mundo cósmico, en razón del principio de la identidad del ser, es una única sustancia, como lo comprueba la razón; sustancia necesaria, eterna, inmóvil, que reposa en sí misma, perfectamente cerrada sobre sí; la inteligencia humana, discurrendo sobre la pura razón de ser llega a tales conclusiones, y ésta es la verdad del ser. Pero, los sentidos nos muestran la pluralidad, el movimiento, el fenecer y el morir. Este parecer de los sentidos, dirá Aristóteles, es una mera apariencia¹⁸: en realidad no hay ninguna generación de seres, ni ninguna pluralidad de seres.

Pero esta al parecer lúcida explicación choca con dificultades insalvables, aun prescindiendo de la primera pregunta: ¿qué sentido tiene o puede tener la vía de la *Doxa*, en la que se hace una prolija explicación de la generación y constitución de las cosas del universo, si la existencia de las mismas es declarada de antemano pura ilusión? Resulta que aun como pura ilusión, en esta perspectiva, la pluralidad del mundo es inconcebible. La razón nos dice que fuera del ser único, sólo queda la nada. Si la ilusión es algo como ilusión, pertenece al reino del ser y no puede ser ni como ilusión fuera de él. Pero, resulta que el camino de la nada es excluido radicalmente; mientras que el de la opinión de los mortales "es necesario conocerlo". No se ocupa, pues, del no-ser puro, sino del ser y no-ser (6, 6). Por otra parte, la apelación que el Estagirita le da a este camino del conocer ("*katá ten aisthesin*") es más que discutible, pues si la pluralidad y el movimiento empiezan a ser constatados por los sentidos, la explicación que se hace de la pluralidad y la generación de los entes del universo quiere ser del todo racional; de modo que los caminos, más lógicamente habría que llamarlos: el de la hipótesis de la unidad y el de la hipótesis de la pluralidad.

Pero vayamos a la base de la interpretación aristotélica: ¿hay en verdad en el poema parmenídeo una vía de la razón (abstracta) y una vía que, aunque sea inicialmente, se afirme en los sentidos? Arriba ya mencionamos los estudios de sólidos filólogos que descartan radicalmente tal dualismo del conocer en el Eléata. No existe en él una reflexión explícita ni una conciencia implícita sobre la diferencia sentido-razón. Pero, aparte de lo que da la estricta investigación filológica diacrónica de las palabras, hay que añadir que la lectura y reflexión filosófica del texto no avala en forma alguna tal dualidad como tampoco da pie para una distinción entre el alma y el cuerpo, el espíritu y la materia. La correspondencia del *einai* al *noein* en la vía de la Verdad no justifica una correspondencia entre la *aisthesis* y las apariencias sensibles. Parménides no menciona para nada la palabra "sentido" ni diríamos su equivalente, ni tampoco habla de cosas o cualidades perceptibles por los sentidos, como pretendería Aristóteles, sino que junto al verdadero conocer menciona y describe

¹⁸ *De Caelo*, 3, 2988 b 21-24.

el *parecer*, las *opiniones de los mortales* que se apoyan en el ser y no-ser. Pero, esto no tiene que ver nada entre una equivalencia entre el sentido y lo sensible...

Si de Aristóteles pasamos a Platón, las cosas cambian. Aunque la contraposición *logos-aisthesis*, que el primero atribuye a Parménides, parecería corresponder a *noeton* y *aistheton* platónicos, hay que notar que Platón nunca atribuye al Eléata este dualismo ni pretende fundamentarse en él en este punto. Es más bien Aristóteles quien proyecta retroactivamente el platonismo al eleatismo y de esta proyección surge la interpretación todavía vigente en la historia de la filosofía. Platón toma mucho más en serio al parmenideísmo, que en la consideración aristotélica queda reducido o a un juego de la razón o a una serie de contradicciones imponentes. Platón llama a Parménides su padre¹⁹, por eso, cuando discute con él, teme hacer un parricidio²⁰; Parménides es no sólo "grande"²¹ sino "casi divino"²².

Es verdad que cuando el Ateniense alinea las distintas opiniones respecto a la unidad o pluralidad, la mutabilidad o ingenerabilidad de los seres del universo, menciona a Parménides entre los que establecen que el "universo es uno e inmóvil"²³ y parece que *To Pan* (el Todo) que la tradición repite como equivalente del Ser-Uno parmenídeo, encuentra en los diálogos platónicos su fuente principal. Pero, ¿cree Platón que el sentir verdadero del Eléata sea éste?; ¿que el significado último del eleatismo sea afirmar, en razón de las exigencias del ser, la unicidad sustancial de la realidad cósmica, eterna, ingenerada, inmóvil? Esto sería coincidir sustancialmente con la interpretación aristotélica y asignar al Padre Parménides la responsabilidad de las máximas aporías. El Estagirita, desde lo alto de su fría cátedra, puede sin trepidar lanzar anatemas contra el viejo Eléata; Platón, que se siente filialmente vinculado con este hombre que considera divinamente inspirado, no podría hacerlo.

Pero, más allá de nuestras meras conjeturas o consideraciones generales, el mismo Platón nos dice que él separa el recóndito pensamiento de Parménides de lo que podríamos llamar un eleatismo como se interpreta comúnmente. Escuchemos sus propias palabras: "Aunque son varios los que, como Meliso y otros, sostienen la unicidad inmóvil del universo, temo que uno nos costaría trabajo analizarlo, a quien entre todos verdaderamente reverencio. Parménides, para usar las mismas palabras de Homero, me parece al mismo tiempo venerable y tremendo. Pude hablar con él cuando era muy viejo y yo muy joven (Sócrates) y me pareció que poseía una generosa profundidad. Por eso temo mucho que no entendamos en absoluto sus palabras, y lo que va debajo de

¹⁹ *Soph.*, 241 d.

²⁰ *Ib.*

²¹ *Soph.*, 237 a.

²² *Theaet.*, 183 e.

²³ *Theaet.*, 197 e; *Soph.* 242 d.; *Parm.* 129 a.

ellas, se nos escape totalmente”²⁴. El texto no precisa comentario alguno: Platón no parece dudar de que, más allá de las expresiones de Parménides, tal como generalmente se entienden, hay un sentido de una “generosa profundidad”. Lo lamentable es que él, ateniéndose, refugiándose en la dificultad de una tal profundidad, no nos diga ni una palabra de ella; en ninguna parte del *Corpus Platonium* encontramos aclaración alguna de ella, en ninguna parte nos dice Platón cuál es para él el sentido profundo del eleatismo parmenídeo. No nos queda otro camino que aventurar conjeturas; y vale la pena hacerlo, pues si descubriéramos cuál fue el significado verdadero del ser eleático para Platón, creo que no estaríamos muy lejos del significado del pensamiento verdadero de Parménides.

Para esto, una pista útil nos la abre la pregunta: ¿por qué llama “padre” al Eléata el fundador de la Academia? ¿En qué consiste la filiación parmenídea del platonismo? La filiación supone que algo esencial del eleatismo pasa al sistema platónico. ¿Qué es eso esencial que tiene Platón y que él considera derivado de Parménides, al punto que le dé el derecho de llamarlo padre? Lo esencial del platonismo es un profundo sentido de la Trascendencia del Ser respecto de los entes que es mucho más que la mera dualidad *aistheton-noeton* o la trascendencia del segundo término respecto del primero. La Trascendencia del Ser quiere decir que la realidad, la plenitud, la totalidad, la unidad, la verdad y el bien están y se realizan más allá de los entes. Pero, para hablar de Trascendencia hace falta reconocer indefectiblemente dos términos, el trascendente y el trascendido. Por más que se concentren todos los atributos en la Trascendencia o Trascendente, éste no implica la aniquilación de lo trascendido, so pena de la misma negación de la Trascendencia como tal. Esto es evidente en el platonismo, que sería algo completamente distinto de lo que es, si absorbiera toda la realidad en la Trascendencia del *kósmos noetós*; realidad del hacerse (aquende) y realidad del ser que es, culminante en el Ser-Uno-Bien, son dos términos absolutamente necesarios en la ontología platónica.

Si esto puede considerarse como lo esencial del platonismo, ¿puede también serlo del eleatismo parmenídeo? Al menos esto merece ser tenido en cuenta como hipótesis probable. Parménides afirma con el mayor énfasis que se da el Ser: un es o Ser que es necesario, autosuficiente, simple, uno, eterno, inmóvil; ¿pero esta afirmación importa la no realidad completa de cualquier otro ser? Una lectura o un modo de interpretar el poema, cerrando los ojos a las dificultades intrínsecas o contradicciones, puede responder afirmativamente. “Es necesario que todo sea o no sea” (8, 11); “Pero, se decidió, como era necesario... que sea y sea verdaderamente” (8, 16-18); así debe entenderse que todo lo que en alguna forma es, debe identificarse necesariamente con la simple y única razón de ser. Pero, tal interpretación no se impone necesariamente, ni

²⁴ *Theaet.*, 183 e - 184 a.

de estas frases ni de todo el poema. Pues todas las expresiones que niegan la posibilidad de la génesis y de la corrupción o, más radicalmente, todo cambio, se entienden perfectamente referidas no tanto a los entes o cosas del mundo, como a un Ser trascendente del mundo. Así por ejemplo: “¿Qué origen le buscarás? ¿Cómo, de dónde se aumentó?” (8, 7) son preguntas sobre un ser que se considera más allá de la experiencia y no sobre los seres de este mundo, ya que de éstos podría responderse que la razón del origen y aumento de uno está en los otros. Esto mismo está indicado por el hecho de que Parménides considera su Ser absolutamente sólo frente al no-ser o nada; por eso, el hipotético origen podría ser pensado como el no-ser o la nada. Pero esto, arguye el Eléata, es imposible: “No te permitiré decir o pensar (que su origen es) el no-ser, pues no es decible ni pensable...” (8, 8, 9).

Generalmente se tiene a la Unidad o Unicidad por el primer atributo que Parménides reclama para su Ser, de modo que es considerado como el Filósofo y el padre de la unicidad del ser. Pero, advirtamos una cosa: la unicidad de por sí no excluye toda pluralidad. Parménides nos habla en primer lugar, más bien que de la unicidad del ser, de su plenitud o totalidad (8, 4), de la indivisibilidad o simplicidad del mismo (8, 22), de su homogeneidad e isovalencia (8, 23, 44); pero no encontraríamos una frase que inequívocamente excluyera toda pluralidad. La frase: “*oudén gar éstin e éstai állo párex tou eóntos*” (8, 37-38) puede entenderse: “No es (el Ser) otra cosa ni será sino ser”. Es decir: la expresión se refiere a la necesidad-inmovilidad y no a la imposibilidad de que haya o exista otra cosa u otro al lado del ser. Y en el sentido que indicamos continúa el texto: “pues la Moira estableció que permaneciera todo inmóvil” (8, 39).

Por otra parte el asignar a la Vía de la Verdad como su propio objeto el Ser en plenitud, absoluto, autosuficiente, necesario, eterno, simplicísimo... es la única manera de dar lugar a una Vía de la *Doxa* en forma coherente. La realidad mundanal, la realidad de los entes con su pluralidad indefinida y su hacerse y deshacerse solo ofrecería para Parménides un conocimiento aproximativo, opinativo, doxático.

Cualquiera ve que, entendido así el parmenideísmo, puede muy bien ser visto como el padre del platonismo: el núcleo común, la sustancia familiar que los vincula, es la afirmación de una Trascendencia absoluta, objeto y centro verdadero del *Nous* humano, frente a un mundo del devenir, que siempre se manifiesta como una incógnita. Esta Trascendencia parmenídea adquiere sus propias y verdaderas características en comparación con la Trascendencia de los filósofos anteriores presocráticos como frente a la platónica. Es notable que, aunque la tradición se refiera al poema de Parménides como a su *Perí Physeos*, la palabra *Physis* no se encuentra para nada en él relacionada con el *to on o einai*: sólo una vez emplea la palabra *Physis* y en el sentido de esencia o propiedad característica, pero, de un ente particular, nunca de la esencia o principio de la realidad como tal o de los entes (16, 3).

La *Natura* como *Arché*, como Protoprincipio es la cuestión en torno a la cual gira la filosofía presocrática; no deja de llamar poderosamente la atención el hecho de que el Eléata no tenga para nada en cuenta la relación de su *to on* con las cosas de la experiencia. El Ser de Parménides está privado de la característica más visible que el presocratismo asigna a la Realidad primera: el de ser Principio primero. Hay que decir que el filósofo no usa la palabra *Physis* en su disquisición sobre *to estí* sencillamente, o no cree que éste sea en verdad Principio de las cosas, o no sabe cómo puede ser la suma Trascendencia origen o principio del mundo efímero y cambiante. El Ser está tan alejado de los entes, tiene características tan distintas o, mejor, opuestas a éstos, que no se ve cómo pueda ser su *Physis*, su Principio. Parecería que para Parménides la Realidad suprema en el tratamiento de los filósofos anteriores, pierde su verdadera trascendencia; pues, al ser considerada como *Physis*, aunque fuera Principio distinto de ellos y no inmanente a ellos, los originaría *desde sí misma* (como un principio viviente) y así se transmutaría íntimamente, pasaría de un modo de ser a otro, del no ser al ser, y quedaría en cierta forma determinada por los entes generados.

No menos significativa que la exclusión del término *Physis* del *Perí Physeos* parmenídeo es la desaparición del adjetivo *theion*, Divino, que va indefectiblemente unido al primero en el pensar preparmenídeo. La *Physis* de los primeros pensadores emerge como lo Divino, o la Divinidad por antonomasia, sobreponiéndose a las deidades polimórficas de la religión olímpica²⁵. Aquellos filósofos, en razón de su esfuerzo por purificar el concepto de Dios de las aberraciones que la literatura mitológica había propagado, no llamaron a la máxima jerarquía del ser con el vulgarizado nombre de *Theos*, dios, sino con la expresión *to Theion*, lo Divino, la Divinidad. Para el Eléata, aun este vocablo está demasiado ligado a lo finito, a lo contingente, como para poder ser asignado sin equívoco a la Trascendencia absoluta: los nombres y propiedades de ésta no son comunicables a los entes o realidades inferiores a ella; por lo cual se vería en gran conflicto, si llamando "divina" a la Trascendencia, tuviera que negar tal calificativo a las entidades del mundo religioso-político. El filósofo retoma una intuición religiosa griega fundamental y todavía no suficientemente aclarada²⁶, intuición que veía más allá de todos los dioses, dominándolo todo, Algo innominado, pero realísimo y prevaleciente. que se llamó la *Moirá* (*Anagke*, *Dura Necessitas*) y se revistió con los siglos de variados antropomorfismos y denominaciones; pero, a pesar de esto, quedó siempre como Algo esencialmente *Absconditum*.

Platón recibirá el *ON* eleático; pero, mientras con una mano lo mantendrá fijo en su inviolada trascendencia, con la otra intentará acercarlo y relacionar-

²⁵ Cfr. mi estudio "La *Physis* y lo divino", *SAPIENTIA*, 1976, pp. 169-206.

²⁶ Cfr. M. PERSON MILSSON, *Historia de la religión griega*, aunque declara que no se ha dado una explicación satisfactoria, da la suya rústicamente psicologista, p. 210 sgs.

lo con los entes. Por este esfuerzo contrario se desgarrará el Ser de Parménides; aquí Platón, temblando, cometerá lo que él llama en el *Sofista* su "parricidio". En la elaboración platónica permanece una Trascendencia absoluta (UNUM-ENS-BONUM), a la cual convergen todos los atributos del Ser de Parménides, más la condición de Principio supremo y, al mismo tiempo, se constituye debajo de ella una jerarquía entitativa, verdaderamente trascendente a la realidad cósmica (*kósmos noetós*). De este modo, aun contra la sentencia terminante del Padre Parménides, Platón dinamiza y plurifica la Trascendencia.

Concluyo aquí, dejando para más adelante un estudio más detallado del tema de Dios en Parménides, que está un tanto embrollado por la sombra de Jenófanes, el "teólogo" de la escuela eleática. Advierto que la cuestión no se aclarará tanto por el análisis del empleo que haga (o la tradición doxográfica le atribuya) del término *Theos* o *theion*, sino por la determinación de Aquello a lo que se dirige su extraordinario *pathos* religioso, *pathos* ponderado por casi todos los historiadores, desde Diels a W. Jaeger.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO