

**UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA**

**Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial  
del 3 de abril de 1981**



**COR NE EDITO O "NO TE COMAS EL CORAZON":  
La dimensión mística de la verdad en el poema de Parménides**

**TESIS**

**Que para obtener el grado de**

**DOCTOR EN FILOSOFIA**

**Presenta**

**IVAN ALEJANDRO PORTELA KOMMER**

**Director: Dr. Francisco Castro Merrifield**

**Lectores: Dr. Carlos Mendiola Mejía**

**Dra. Paula Arizmendi Mar**

## INDICE

INTRODUCCION .....	5 - 10
--------------------	--------

### PRIMERA PARTE

#### Contexto "presocrático" del Poema de Parménides

1. Trance mito-lógico. Crítica al concepto de "paso" .....	12 - 32
1.1 Figura Arquetípica del "sabio" entre los siglos VII y V A.C .....	33 - 36
2. La dimensión mística del poema de Parménides: el "proemio" mítico-religioso .....	37 - 43
3. Alzar la voz desde el silencio: interioridad mística y expresión política pre-platónica. Parménides .....	44 - 61
4. Antropología mística y ética de lo necesario en Parménides.....	62 - 69
4.1 Tipología humana y ética de lo necesario .....	70 - 73
5. Parménides ¿un pensador de la diferencia? .....	74 - 86
6. <i>Aletheia</i> o "desocultamiento": la visión de M. Heidegger de los presocráticos y su resonancia mística .....	87 - 91
6.1 El amante de la sabiduría .....	92 - 93
6.2 El hombre que ha dejado de asombrarse .....	93 - 95
6.3 La filosofía como iniciación al misterio .....	95 - 98
6.4 El misterio del Ser no es problema .....	99 - 104

### SEGUNDA PARTE

#### Interpretación del poema de Parménides *Sobre la Naturaleza*

1. Punto de partida y horizonte de interpretación .....	106 - 129
2. La equívoca equivalencia entre <i>doxa/aletheia</i> y mundo sensible/inteligible .....	130 - 136

3. Crítica a la interpretación de Sexto Empírico .....	137 - 147
4. ¿Qué significa <i>noein</i> o pensar? .....	148 - 155
5. "Ser" sin porqué: la premisa irracional en Parménides .....	156 - 159
6. La verdad: un asunto del corazón .....	160 - 167
7. <i>Poiesis</i> y acontecimiento .....	168 - 172
8. Misterio e iniciación .....	173 - 175
8.1 Disentimiento con la interpretación de Heidegger.....	176 - 181
9. ¿A dónde ha ido Parménides? .....	182 - 185
10. El <i>éstin</i> (es) sin sujeto: ámbito pre-ontológico de <i>aletheia</i> .....	186 - 195
11. La muda presencia (hay) y lo presente (Lo Ente) .....	196 - 200
12. "No es un mal hado" .....	201 - 210
13. La experiencia originaria del ser: co-habitación mística entre hombre y <i>physis</i> .....	211- 214
14. <i>Doxa</i> .....	215 - 219
15. El carro alegórico en Platón y el rapto místico de Parménides .....	220 - 228
 <b>CONCLUSIONES</b> .....	 229 - 233
 <b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	 234 - 238
 <b>ANEXO</b>	
Poema de Parménides <i>Sobre la Naturaleza</i> . .....	239 - 243
Trad. Alfonso Gómez Lobo	

“Toda nuestra tarea en esta vida consiste en restaurar la salud del ojo del corazón para que Dios pueda ser visto”

**Agustín de Hipona**

## INTRODUCCION

Cuando intentamos hacer una exégesis del pasado presocrático de la filosofía, o de un autor en específico del período, nos encontramos con varias dificultades. Contamos apenas con algunos fragmentos directos y con varios comentarios de épocas posteriores. Además de ello, existe el problema de las traducciones, el debate filológico, las múltiples interpretaciones antiguas y modernas que acerca de estos pensadores ya existen, y los descubrimientos de otras ramas científicas, que a veces, ponen de cabeza cuanto ya se daba por entendido. Sumado a estas dificultades, ya en la lectura de dichos fragmentos encontramos una ambigüedad expresiva, que deja abierto un campo de posibilidades para la interpretación. Esto último es más una ventaja para la hermenéutica filosófica, pues el fragmento ambiguo que no deja claramente explícito su sentido, ni tampoco dice tanto sobre el contexto en el que fue pronunciado, deja abierta la interrogación para quienes nos interesamos hoy en los sabios griegos presocráticos que vivieron entre los siglos VII y V a. C. ¿Qué pasó entonces?, ¿quiénes son los pensadores llamados por nosotros "presocráticos"?, ¿cómo hemos de entender sus palabras?, ¿cuál era su visión, intuición y sentimiento de la realidad? Debido a la casi obscuridad en que estamos respecto a su tiempo, del cual apenas quedan las ruinas con las que el investigador trabaja, estas preguntas seguirán abiertas. Es común observar que los autores contemporáneos filosóficos volvamos una y otra vez a los presocráticos como a "refrescar" el pensamiento agotado en las fuentes originarias de la filosofía. La distancia histórica, sin embargo, aleja bastante la posibilidad de alguna vez comprenderlos. Claro, siempre es posible mirar desde otro punto de vista; pensar que, precisamente en virtud de tal distancia, nos sea posible de hecho no sólo comprenderlos, sino también hacerlo mejor de lo que ellos se comprendieron a sí mismos. Esta es, por lo tanto, la intención hermenéutica de la presente obra: reconstruir la realidad de un material dado, el poema de Parménides *Sobre la Naturaleza*, para posibilitar a través de la exégesis del caso ejemplar, una comprensión distinta tanto de la época como del "sentido" del poema que, debido su riqueza polisémica, no puede ser único. Lo "distinto" de mi interpretación resultará ser la comprensión del "nacimiento de la filosofía" y el mensaje del poema eleático desde una *óptica mística*, de ahí que -como se verá- mi exposición reivindique, revalore y priorice la narrativa mítica del "proemio" del poema. No consiste este trabajo en un tratado más en la enorme bibliografía existente sobre el "argumento ontológico". No se explicará lo que ha pensado Parménides, sino que se construirá una trama argumentativa que permita concluir que su pensamiento arraiga y se origina, desde luego aunado a otros factores detonantes ambientales, históricos, sociales y políticos, en una vivencia mística. Se me entendería mal si se pensase que la presente tesis pretende rescatar el sentido filosófico de lo meramente literario en Parménides; en realidad lo que propongo es considerar el poema creyendo a su autor en que algo extraordinario e importante ha ocurrido tras su pensar.

Se sugerirá que los "sabios" han ocultado su interioridad mística detrás de una máscara: la apariencia lógica y objetiva de sus expresiones. Justamente, la hipótesis a probar es: *la dimensión mística de la verdad en el poema de Parménides*. Decir porqué la verdad para el elata es primero un asunto del "corazón", y accesoriamente, de la razón. Ninguna expresión filosófica presocrática es del todo clara o precisa para nosotros no sólo por las dificultades señaladas arriba, sino también porque mucho se ha reservado el filósofo para sí no queriendo o no pudiendo decirlo todo. De la obscuridad del oráculo el propio Heráclito, no menos "oscuro", dice: "El Señor que está en Delfos, no dice ni oculta, sino que indica por medio de signos".<sup>1</sup> Parménides, ha sido un poco más generoso, en lo que toca a contarnos su intimidad, su vivencia profunda de la *physis*, en lo que insensiblemente por siglos se ha llamado "proemio" unas veces, otras, "alegoría". Los sabios presocráticos, oráculos pensantes, han sido herméticos en sus expresiones como queriendo al mismo tiempo que se les comprenda y no se les comprenda. La fortuna de esta obscuridad estriba en que el hecho de que estos pensadores hayan sido reacios a definir o explicar excesivamente sus conceptos, deja algo así como un campo abierto e inagotable, donde la interrogación e interpretación de su sentido siempre es posible. La hermenéutica trata justamente de descifrar sentidos, de pensar las claves que abriesen más de lo que permanece cerrado herméticamente. No presentaría ya ningún interés el material si su lectura no despertara ninguna inquietud. Debemos, por lo tanto, a esta obscuridad de los primeros filósofos, el renovado interés que despiertan los presocráticos, pues lo bien comprendido no cautiva tanto como lo que tiene un dejo de misterio. Pareciera posible que algún día, si aparecieran nuevos elementos, se podría alguna vez lograr una visión completa, objetiva, fielmente ajustada a la realidad histórica. Sin embargo, conforme más se investiga el poema este no se vuelve, como se esperaría, más claro para el investigador, sino al contrario, complejo y enigmático. Los sabios dicen algo que a la vez callan, como en resonancia con el juego de la misma *physis* que, en cuanto manifiesta, también esconde.

¿Quién podría consciente de todas estas dificultades pretender cruzar la brecha de 2500 años para afirmar o negar nada? A lo mucho, podemos sugerir interpretaciones, jugando con las distintas combinaciones y significaciones posibles del *puzzle* y enigma que son los fragmentos. Creer poseer la verdad única sobre lo que un texto significa, e inclusive querer afanosamente tener la razón, podría arruinar el juego filosófico con las múltiples posibilidades de significación. La presente no es una investigación "científica", si por ello sugerimos un conocimiento objetivo de los hechos o de lo real

---

<sup>1</sup> Conrado Eggers Lan y Victoria Juliá, *Los filósofos presocráticos I*, Madrid: Gredos, 1978-1980 # 794 (22 B 93) *Plut., De Pyth. Or.* 404d-e.

que resultase en un certamen incuestionable sobre si Parménides era o no un místico. A mi me parece que lo era, y diré porqué lo pienso así. *La aspiración de este trabajo se limita a volver la tesis de misticismo en Parménides menos improbable, más verosímil, un modo viable entre otros de pensarlo.* La racionalidad hermenéutica es retórica, su objetivo no es "la verdad" sino montar un discurso verosímil que persuada al lector de que "se puede pensar así". Ofrezco un punto de vista, asumiendo que en lo que respecta a la vida y pensamiento del periodo a investigar no cabe el "sin lugar a duda". Por lo tanto, me limito a jugar a la verdad, si bien no es un juego exento de reglas; hay la intención de practicar una fidelidad: la de permanecer cerca de las cosas mismas, en este caso el texto parmenideo y lo que otros comentarios han dicho de él. Desde el punto de vista de quienes aún piensen hoy que filosofar se trata de acceder a la verdad o de aprehender el significado único, "jugar a la verdad" puede sonar falaz; decir cosas falsas como si fuesen ciertas. Sin embargo, ¿cuándo los historiadores de la filosofía han podido hacer algo más que jugar a estar en lo cierto respecto a lo que quiso decir Parménides? Lo que sabemos de "cierto" sobre su biografía es muy poco, y sobre lo que pensó tenemos un fragmento que suponemos lo más representativo de su pensamiento. Ahora bien, lo que Parménides "quiso decir" en ese fragmento de poema ha estado sujeto a muchas interpretaciones conflictivas. El consenso está lejos de lograrse. Afirmar o negar cualquier interpretación es en realidad lo que sería falaz, pues entonces se caería en el error de creer que se puede superar la pobreza del "podría ser". Lo falaz estriba pues en sobrevalorar el poder de la razón y sus métodos, en creer que alguna vez podremos vencer sobre otras opiniones y concluir: "es así". No saber con seguridad nada es lo que permite la riqueza de puntos de vista. Realizar el sueño de conocer toda la realidad de una cosa y así dominarla, supondría el término de todos los debates. Por el contrario, el ejercicio interpretativo se limita a dar una opinión argumentada (*doxa*), una "opinión verdadera" que no pretende el conocimiento exacto y absoluto de su objeto. Lo que una interpretación ofrece se limita a ser sólo una hipótesis defendible. De hecho, cuando trabajamos con fragmentos presocráticos se trabaja en base a la (*doxo*)grafía existente, es decir, a partir de las recopilaciones de lo que una rama escéptica hacia las pretensiones de verdad de los filósofos considera "opiniones de los filósofos". Que la filosofía o el filósofo deba "buscar la verdad" *racionalmente*, aquello que trasciende toda opinión basada en los sentidos, es un precepto fundado en un criterio de lo que es y debe hacer la filosofía. Esta pretensión de verdad de la filosofía metafísica se funda, por cierto, en lo que yo llamo el malentendido platónico de Parménides. La suposición fundamental tras esta pretensión -como se trata en el segundo capítulo de la segunda parte- es que los griegos de los siglos VII al V, y en específico el Parménides, han querido o creído poder penetrar la realidad última (ser) con su *logos* o razón discursiva, y que por lo tanto lo más filosófico originariamente, el auténtico que hacer del filósofo, sería racionalizarlo todo al margen de su experiencia sensible.

Otro prejuicio contra el que se esgrimirá aparece con el esfuerzo de delimitar lo “estrictamente filosófico”. El ser partidario exclusivo de alguna escuela resulta en actitudes parciales o especializadas para tratar los textos que muy pronto se convierten en prejuicios selectivos sobre lo que es y no es de valor “filosófico” de un fragmento presocrático, o bien, sobre las experiencias que deben ser parte de un proceso de pensamiento y las que no deben. Así, por ejemplo, según la mira estrecha de alguna escuela de filosofía, el viaje místico del “proemio” del poema de Parménides es un mero ornamento. Lo valorado como “filosófico” del poema únicamente puede corresponder, desde esta óptica cerrada, a la parte del poema donde el filósofo (en realidad, la diosa) hace esa primera deducción lógica del ser que vuelve a Parménides el “padre de la lógica”. De este grupo de eruditos viene el haber llamado a esta sección del texto “vía de la verdad”, aún cuando la primera vez que se menciona *aletheia* es en el comienzo, donde ha narrado su vivencia Parménides. Reduciendo el contexto religioso del poema a ornamento, se olvida la pregunta por la posibilidad de una dimensión mística de esa primera lógica, o viceversa, de la dimensión lógica de la mística antigua. ¿No es interesante que cosas que se han supuesto opuestas -razón y experiencia religiosa- se encuentren en el poema de Parménides juntas?

En suma, esta investigación se situará en un “decir el pasado” presocrático o el sentido de un fragmento, siempre desde un reconocido límite epistemológico. Sin embargo, cabe aclarar, tampoco se quiere caer en una postura partidaria de un relativismo o subjetivismo extremo, donde irresponsablemente se invente a los presocráticos justificándose en que como “nada” es posible saber de ellos entonces sea legítimo decir cualquier cosa. Al contrario, se buscará, partiendo de lo poco que parece consensuado como auténtico y seguro, lo siguiente: *interpretar los datos existentes vertidos en fragmentos, comentarios antiguos y algunas lecturas modernas reconocidas en el debate contemporáneo sobre Parménides (algunas marginadas), de modo que el lector de este trabajo pueda conocer una óptica mística del poema que, como se verá, choca bastante con la óptica racionalista y tradicional.* Tras la selección y comparación de comentarios al poema antiguos y modernos, y partiendo de una o dos traducciones al español del poema,<sup>2</sup> se construirá la argumentación para posibilitar una forma de leer a Parménides que da lugar a una posibilidad: la dimensión mística de su vida y pensamiento. ¿Por dónde tendría que seguir la investigación el rastro al “misticismo parmenideo”, de existir uno? ¿Cuáles podrían ser los puntos de partida para poder hablar de mística en los presocráticos y en Parménides en particular?

---

<sup>2</sup> Se utilizará principalmente la traducción al español de Alfonso Gómez Lobo anexada al final de esta obra.



La totalidad de este trabajo se divide en dos partes. La *primera* aborda a Parménides desde un punto de vista más histórico y de contexto. Se dará tratamiento crítico ahí a la cuestión del supuesto "paso del mito al logos" en la generalidad de los pensadores pre-platónicos, con atención especial al caso de Parménides. Otro capítulo fundamental de esta sección será el dedicado al tema del estatuto ontológico de la *aletheia* en la interpretación heideggeriana de los presocráticos, en particular en el poema de Parménides. Heidegger interpreta *aletheia* como "des-ocultamiento", y ello se aviene bastante bien con la mística de los llamados "misterios", donde ocurre la revelación o el "levantar del velo", *apocalipsis* en griego. Otro concepto importante en este capítulo es el del *asombro* contemplativo en y ante la *physis* en el inicio del filosofar: cierta "disposición de ánimo" o *pathos* para la *a-letheia*, el des-ocultamiento. Se identificará este "asombro" con la vivencia mística del *mysterium* (del ser), de modo que se pueda defender un misticismo de fondo al filosofar inicial. No es este misticismo necesariamente uno "religioso", aunque en Parménides también hay bastante para considerar la curiosa subsistencia de lo mítico-religioso junto al *logos*. No hay en él un abandono escéptico de la fe, sino una profundización que, además bebe bastante del prolifero ambiente órfico-pitagórico de la región que habita.

La *segunda* parte consiste ya una interpretación directa y propia de los versos de los fragmentos recuperados del poema llamado *Sobre la Naturaleza*. Se brinda aquí el punto de partida y horizonte de interpretación. Más adelante, se aborda un problema que recorre toda la tesis, lo que llamo la *lectura platonizante de Parménides*, y se hace crítica ahí a la forma unívoca como la tradición metafísica, de Platón en adelante, ha comprendido las palabras del eleata: siempre aceptando un "rechazo a los sentidos" o a la experiencia como camino a la verdad -lo que me parece desatinado considerando que lo primero que narra es una vivencia- o bien, la atribución de "racionalismo" al pensar de Parménides luego de aceptar sin mucha cuestión la opinión de la mayoría de estudiosos de que, para él, la realidad o la naturaleza última es inteligible para la razón. Se explica ahí entonces ese (mal) entendido común del poema y se muestra entonces otra posibilidad, la óptica mística del poema: la verdad pertenece al terreno del corazón, de la vivencia, inaccesible a la razón.

El lector irá comprendiendo así el motivo del título de esta tesis: *Cor ne edito* o "no te comas el corazón": *la dimensión mística de la verdad en el poema de Parménides*. Sugiere: "no te comas el corazón", lo que es "ser" es para vivirse no para razonarse. Así como sólo viendo sabemos lo que es "ver", así sólo siendo sabremos lo que es "ser". La respuesta a la pregunta por el "sentido del ser" pertenece a un orden ajeno al de la pregunta formulada, el orden del lenguaje. La respuesta es una experiencia no una afirmación o conclusión razonada. "Ser" abarca mucho más que las palabras, y

también, en su unicidad, mucho menos. No queda un "problema del ser", es un falso problema o engaño desde que la pregunta ya supone algo de lo preguntado: que la realidad puede entenderse o está en sí misma estructurada como un *Logos*.

Por último, el lector ya podrá percatarse que el estilo de escritura es regresivo. Se dicen las mismas cosas de distinta manera y en distintos contextos como girando sobre "algo" imposible de decir. Ello obedece no sólo a la insistencia en la claridad, sino a un juego creativo que de mi parte hago con un motivo que aparece en el propio texto de Parménides en un fragmento donde la diosa dice: "Me es indiferente por donde comience, pues ahí volveré de nuevo".<sup>3</sup>En efecto, el estilo de la presente está deliberadamente fabricado para crear en el lector la experiencia de estar alrededor de una esfera, rodeando desde distintos ángulos no ya como dice Parménides "el corazón imperturbable de la persuasiva verdad",<sup>4</sup> sino el corazón místico del poema que aquí se indagará.

¡BUEN VIAJE!

---

<sup>3</sup> B5

<sup>4</sup> B1 v. 29

# **PRIMERA PARTE**

**Contexto "presocrático" del poema de Parménides**

## 1. TRANCE MITO-LOGICO: CRITICA AL CONCEPTO DE "PASO"

Para algunos historiadores de la filosofía antigua de principios del siglo XX, el "milagroso" nacimiento del *logos* habría sido un suceso espontáneo, es decir, algo absolutamente nuevo y sin continuidad histórica respecto la tradición mitológica y religiosa precedente.<sup>5</sup> El nacimiento de la racionalidad filosófica que relata la tradicional historia de la filosofía afirma la existencia de un supuesto "paso". Con tal expresión se ha referido a una abrupta ruptura respecto al paradigma del mito, como si el pensamiento hubiese cortado de tajo sus raíces en el pasado arcaico e inaugurase así sin más una mentalidad totalmente diferente. El llamado "milagro griego" supone la emergencia "de la nada" -acaso de las peculiaridades exclusivamente intrínsecas del "espíritu griego"- de un tipo diferente de pensamiento respecto del *mythos*, capaz de producir explicaciones "racionales" del mundo en su totalidad: las teorías cosmológicas y metafísicas de los llamados "filósofos presocráticos" o "pre-platónicos"<sup>6</sup>. Este nacimiento del *logos*, tal como lo relatan las historias tradicionales de la filosofía hasta los mediados del siglo XX, habría cimentado la era del pensamiento científico moderno posterior, pues indicaría -como lo sostienen algunos autores- el esfuerzo primerizo en sentar el conocimiento en premisas basadas, bien en la observación empírica y objetiva de la naturaleza (inducción), bien en la especulación racional (deducción). Nadie discutirá que "la filosofía es la madre de todas las ciencias", sin embargo, sí cuestionaré por mi parte, aquí, si esta visión de la primera filosofía como una pre-ciencia no es acaso incompleta e inexacta. Si aceptamos esta visión de la filosofía, tendríamos que conformarnos con que los pensadores pre-platónicos fueron, en su manifiesto "racionalismo", los precursores de nuestra ciencia moderna, y no sería luego demasiado difícil reducir su pensamiento a algo así como una "ciencia incipiente". Afín a esta visión científicista del origen de la filosofía, tenemos interpretaciones como la de K. Popper, quien considera que lo esencial del famoso "paso" es el despertar de una "actitud crítica", a partir de la cual todo lo mítico y religioso y dogmático será rechazado y superado.<sup>7</sup> ¿Es tal racionalismo crítico la marca de distinción de los pre-platónicos? A sostener que no, porque el llamado "paso del mito al logos", no es tan evidente en ellos, y como veremos, menos aún en el a veces considerado "padre del racionalismo", Parménides de Elea.

Había faltado preguntarse a quienes comparten esta interpretación científicista del inicio de la filosofía, si no estarían proyectando anacrónicamente en la mentalidad griega post-homérica y pre-socrática que va de los siglos VII al V a. C, las formas, temas, métodos, preocupaciones, actitudes o

<sup>5</sup> Vid. John Burnet, *La aurora del pensamiento griego* (México, Ediciones Coyoacán, 2012)

<sup>6</sup> Por cuestiones que se explican al comienzo de la "segunda parte", utilizaremos en adelante el término "pre-platónicos" preferido también por Nietzsche, pero por motivos distintos.

<sup>7</sup> Vid. Karl Popper, *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática* (España: Paidós, 1999)

inclinaciones modernas, es decir, si no se habrían formado una imagen y una narrativa de los pensadores griegos demasiado a su semejanza, partiendo de valoraciones que competen más a nuestra época que a la antigüedad. En nuestra comprensión del pasado se incurre ciertamente en errores al parecer insalvables, pues es de lo más común que los interpretes -a veces de manera inconsciente, otras deliberadamente- seleccionan los materiales e interpretaciones que convienen a su propia visión del mundo. En otras palabras, la comprensión conlleva un sesgo interpretativo inevitable siempre que media entre el objeto de investigación el paradigma filosófico de una escuela tal, algún interés ideológico o político en particular, o bien, como es el caso, la distancia histórica y cultural respecto a la Grecia antigua. Pareciera ser que, nuestra retrospectiva, sólo alcanza a ver lo que se quiere o puede ver en el pasado, y que tantas veces estamos atrapados inexorablemente en los límites de nuestra propia imagen o *weltanshaung* como ante un espejo narcisista que sólo confirma nuestros propios y actuales puntos de vista. Sin embargo, sería una ingenuidad pretender posible una suspensión de todo prejuicio, para luego afirmar que se conoce "realmente" a un autor, un pensamiento o una época "tal cual es". Nuestra mirada no alcanza jamás autonomía respecto del contexto actual de donde se desprende. No interesa por lo tanto a la presente investigación "la verdad" sobre los pre-platónicos o más específicamente, sobre Parménides, sino la verosimilitud de un punto de vista, la posibilidad argumentativa de una cierta óptica. Es únicamente cuando se abusa de esta libertad con los materiales o fragmentos, es decir, cuando se forcejea demasiado las cosas para que los griegos digan lo que se quiere oír, cuando termina por cerrarse el abanico de posibilidades lectivas, pues se encoge el horizonte de interpretación a las anteojeras que utiliza el investigador, y es entonces cuando su propio "conocimiento" termina por fungir como un velo ante lo que investiga. En tal caso los límites entre un punto de vista y un prejuicio lectivo son difusos.

Volvamos, después de esta digresión, sobre el tipo de prejuicio científicista que había caído sobre los presocráticos, pues si bien considerarlos precursores del método científico consiste una legítima posibilidad de comprensión, en cierto punto tal interpretación se volvió un paradigma hegemónico, dominante, al punto de rechazar otras perspectivas. Fue M. Cornford el pionero en denunciar los abusos de esta posición cuando escribe que:

Esta suposición la comparten la mayoría de los historiadores de la ciencia, los cuales, al mirar al pasado desde nuestro propio punto de vista, se interesan en aquellos rasgos del pensamiento antiguo (el atomismo, por ejemplo) que pueden ser ligados históricamente a los desarrollos modernos, igual que se interesan por la alquimia a causa de sus anticipaciones de la química. Los rasgos arcaicos se ignoran o eliminan como si fueran errores pueriles, excusables en la infancia de la ciencia. Pero si

queremos abandonar nuestro punto de vista y recuperar el de los antiguos, no podemos descartar todos los elementos que resultan extraños a nuestras formas de pensar.<sup>8</sup>

Continuando de mi parte este esfuerzo de Cornford por la recuperación del punto de vista que el propio antiguo tenía de su realidad -esfuerzo que requiere abandonar en la medida posible la propia *weltanshaung* o al menos distinguirla-, no dejaré de valorar para la siguiente interpretación mía del nacimiento de la filosofía, todos aquellos "elementos que resultan extraños a nuestras formas de pensar" y que sólo el prejuicio racionalista moderno considera hoy de poco valor, pero que en su tiempo, sin embargo, me parece que debieron tener su lugar y relevancia en el devenir de la filosofía. ¿Cuáles han sido estos "elementos extraños"? Los "rasgos arcaicos", comenta Cornford. ¿Y porque existe la tendencia a ignorar, eliminar o desvalorar estos elementos? Respondo: porque se había sostenido, y aun se sostiene, una idea preestablecida sobre lo que es filosóficamente competente y lo que no, en base a una idea equivocada del nacimiento de la filosofía en tanto "ruptura" con el Mito. En otras palabras, la propia idea establecida y comúnmente aceptada de que la primera filosofía "rompe" con lo "anterior" (mito, poesía, religión), no había permitido valorar como eso "anterior" sobrevive transformado en las teorías pre-platónicas. Contra la tesis de esta ruptura, lo primero entonces que los nuevos investigadores tuvieron que refutar fue la idea de que el *logos* (razón discursiva) surgió de sí mismo, o, lo que sería igual de absurdo, "de la nada". Se ha demostrado a lo largo del siglo pasado que una posición semejante es errada, e implica una carencia de perspectiva histórica. Un resumen crítico de esta opinión que la expone P. Vernant de la siguiente manera:

El nacimiento de la filosofía en Grecia, determinaría, en consecuencia, los inicios del pensamiento científico; se podría decir: del pensamiento sin más. En la escuela de Mileto, por primera vez, el *logos* se habría liberado del mito de igual modo que las escamas se desprenden de los ojos del ciego. Más que un cambio de actitud intelectual, de una mutación mental, se trataría de una revelación decisiva y definitiva: el descubrimiento de la razón. Es por lo que sería vano escudriñar en el pasado los orígenes del pensamiento racional. El verdadero pensamiento no podría tener otro origen que él mismo. Es exterior a la historia, que no puede explicar en el desarrollo del espíritu sino los obstáculos, los errores y las ilusiones sucesivas. Tal es el sentido del "milagro" griego: a través de la filosofía de los jonios, se reconoce encarnándose en el tiempo, la Razón intemporal. El advenimiento del *logos* introduciría en la historia una discontinuidad radical. Viajero sin equipajes, la filosofía vendría al mundo sin pasado, sin padres, sin familia; sería un comienzo absoluto. Al mismo tiempo, el hombre griego se encuentra, en esta perspectiva, elevado por encima de todos los otros pueblos, predestinado; en él, el *logos* se hace carne.<sup>9</sup>

*Ex nihilo nihil fit.* La vanguardia de investigadores sostiene que la filosofía no es ningún "milagro", una espontánea "encarnación del Logos", como si el pensamiento o el Espíritu fuese "exterior a la

<sup>8</sup> Francis M. Cornford, *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego.* (Madrid, Ed. Visor 1987), 19.

<sup>9</sup> J-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (Barcelona, Ed. Planeta-Ariel, 2013), 334-335.

historia" (Hegel), sino que es el producto de transformaciones históricas y sociales previas en todos los niveles y sectores del mundo griego durante el periodo arcaico, e inclusive investigaciones recientes van más atrás. La vieja tesis de un "paso" comprendido como "ruptura", supone a la filosofía originaria un desarraigo tal de sus raíces mitológicas, religiosas y socio-políticas, imposible hoy de aceptar tras las investigaciones históricas y filológicas que comienzan a aparecer ya desde comienzos y mediados del siglo XX con las obras de F.M Cornford en 1912<sup>10</sup> y 1952, Thomson, 1955<sup>11</sup>, o las más contemporáneas de P. Vernant entre otros. Tras estos avances, la tendencia actual de la mayoría de helenistas es mirar en el nacimiento de la razón filosófica no un acontecimiento espontáneo y aislado, sino -permítaseme una analogía- el florecimiento orgánico de una planta preexistente. Esta "planta" de la que la filosofía es un "fruto", tiene sus "raíces" en las transformaciones sociales, políticas y religiosas que datan ya a partir de la caída del monarquismo micénico, y que culminarían en el estallido cultural del Siglo VI a C. Muchas de estas transformaciones, cabe mencionar, aceleradas por los inventos, dispositivos y objetos culturales no sólo griegos. Algunos ejemplos, P.M Schuhl ha señalado el papel liberador que la creación de la moneda, la escritura alfabética, el calendario, la navegación, y el comercio desempeñaron en la formación del pensamiento griego y su nueva orientación a lo práctico.<sup>12</sup> G. Thomson por su parte acierta en indicar como factores catalizadores la ausencia en Grecia de un sistema monárquico de tipo Oriental, reemplazado por otras formas políticas de gobierno; una economía mercantil iniciada por la creación de una moneda donde la sociedad alcanzaría un nivel de abstracción mayor en virtud de que los objetos convertidos en abstracta mercancía poseen ahora un "valor de cambio" y no meramente un concreto "valor de uso".<sup>13</sup> P. Vernant además, ha explicado la relación entre el nacimiento de la filosofía y el del "ciudadano", considerando que en la primera "filosofía" (la física jónica) no sólo han sido transpuestos elementos del mito sino también las nociones de "isomorfía" e "isonomía" presentes en la estructura y ley de la *polis*, cuyo origen por su parte este autor lo relaciona en su origen a la falange o formación militar hoplita.<sup>14</sup> Por último, cabe decir que existen hoy día argumentos de peso para criticar cierta postura euro-centrista y racista que, negaba ciegamente al brote del genio griego sus influencias orientales. La misma inteligencia griega, según fuentes antiguas, se encontraba embelesada con las grandezas fenicias, egipcias, sirias, y posiblemente más lejanas. Sin embargo, hoy en día aún parece continuar el caduco debate sobre si el pensamiento filosófico es o no un patrimonio exclusivo de los griegos. En mi opinión la cuestión debiera ser cuánto y cómo ha sido influenciada Grecia y el pensamiento filosófico

<sup>10</sup> Francis M. Cornford, *De la religión a la filosofía*. (Barcelona: Ariel, 1984)

<sup>11</sup> G. Thomson, *Studies in ancient greek society*, vol II, *The first philosophers*, (Londres: 1955), 140-72.

<sup>12</sup> P.M Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, (Paris: 1949), 151-171.

<sup>13</sup> G. Thomson, *Studies in ancient greek society*, 171-72.

<sup>14</sup> Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, 354.

por otras culturas, y no ya si los griegos antiguos tienen la paternidad exclusiva del "pensamiento racional" en sí, o bien -desde una posición más flexible- la originalidad del "tipo" de racionalidad occidental.

Continuemos ahora con otro punto de esta crítica. El nacimiento de la filosofía pensado como "paso" suponía además la existencia del llamado "progreso". Para esta visión progresista y racionalista, filosofar supone una "evolución" de conciencia desde la infancia primitiva e irracional del mito hasta la era de la racionalidad, desde lo "peor" hacia lo "mejor". La ilustración griega vendría a ser, aludiendo a un concepto de M. Weber, un episodio más en el proceso de "desencantamiento del mundo", parte integral de un único movimiento histórico universal "racionalizador de la vida" y emancipador del pensamiento, que arrancaba ya a partir de las pretensiones científicas de la magia primitiva y el carácter sistemático de las religiones hasta el progreso moderno. Sin embargo, explicaciones universales de *una* historia como este tipo ya han sido refutadas por la crítica contemporánea al historicismo así como por los propios hechos pues ¿cómo explicaríamos entonces que de la cultura "moderna" haya surgido la "barbarie" de las guerras mundiales del siglo XX? En realidad, como vienen sugiriendo algunos autores que se solemos llamar "post-modernos", el feliz "desencantamiento de mundo" bien puede verse como el Mito propio del occidente colonizador que justifica sus "cruzadas" contra otras culturas con el manto de pureza de una "emancipación de la razón". Urge pues "desmitificar la desmitificación", desmitificar *la* gran Razón, derribar sus planes de hegemonía cultural tras sus pretensiones de verdad, universalidad, cual ha sido y es la labor del pensamiento filosófico contemporáneo: apelar por una racionalidad más crítica de sí misma que la de "los otros". G. Vattimo resume la posición respecto del mito de esta "nueva" crítica contemporánea:

El proceso de emancipación de la razón, no obstante, ha sobrepasado lo que el idealismo y el positivismo esperaban: muchos pueblos y culturas han entrado en la escena del mundo y tomado la palabra, mientras se ha vuelto imposible creer que la historia sea un proceso unitario, dotado de una línea continua dirigida hacia un *telos*. La realización del universo de la historia ha hecho imposible la historia universal. Con lo que también la idea de que el curso histórico pueda pensarse como *Aufklärung*, liberación de la razón de las sombras del saber mítico, ha perdido su legitimidad. La desmitificación ha sido reconocida también ella como mito.<sup>15</sup>

La visión progresista de la cultura occidental y de su "filosofía" descansaba justamente en esta suposición de que los filósofos primigenios un buen día "despertaron" del encantamiento para sostener un punto de vista radicalmente crítico hacia el mito, la religión y formas de organización social arcaicas. Al contrario, lo que se observa en los fragmentos presocráticos, es una ineludible continuidad relativa

---

<sup>15</sup> J. Vattimo, *La sociedad transparente* (Barcelona: Paidós, 1990), 127.



con los contenidos y formas acacias del mito. Una única visión racionalista, metafísica, idealista o positivista de la "historia de la filosofía" había querido ignorar, y todavía quiere, cualquier componente mítico del pensamiento. Tan segura entre algunos historiadores de la filosofía fue la idea progresista de un "paso del mito al logos", que han confundido la auto-comprensión que los sabios de ese tiempo pudieran tener de su realidad con los pre-conceptos modernos implicados en sus métodos de indagación. Todo el asunto cae bajo la sospecha de ser un intento de apropiación racionalista del pasado al tipo de un Hegel, donde *una* historia universal fuese el terreno de juego de un Espíritu intemporal que se desenvuelve o realiza dialécticamente, un "progresar" teleológico y lineal del pensamiento y conocimiento constitutivo de "pasos" con una dirección final. Cabe pues recordar que es la mentalidad moderna la que ha estimado agrupar a los pensadores y épocas en compartimentos y categorías separadas, en aras de conquistar una exposición lineal, sistemática y de conjunto de la filosofía, como si fuera siempre la única y la misma "filosofía". Este es el saber enciclopédico. El afán de la Ilustración por un conocimiento claro y monográfico de la filosofía es el que ha querido establecer los límites entre *mythos* y *logos* para una época cuya característica es precisamente resistirse a ser representada persistiendo en su ambigüedad. En lo que a los pre-platónicos se refiere, como veremos, una distinción tajante entre *mythos* y *logos* no tiene mayor realidad o valor que el de una distinción esquemática inter-académica. Las "historias de la filosofía", en las que se ha pretendido capturar un devenir múltiple dentro de un único sistema de categorías, reúsan dejar libre algún espacio para cualquier ambigüedad u oscuridad. No importa a estos historiadores lineales la realidad sino la definición ¿o acaso para ellos son lo mismo? No importa a ellos en las palabras de Vattimo citadas "el universo de la historia", sino la "historia universal". Si esta sistematización de lo vivo es una herencia aristotélica, sin lugar a duda es muy opresiva. Colocar períodos, biografías, pensamientos, campos de investigación, en compartimentos separados en aras de programar una formación o *paideia*, puede surtir el efecto negativo opuesto de de-formar bastante la visión de las cosas y también cerrarla.

Se piensa que la filosofía inició queriendo responder al misterio de la vida de un modo diferente a como lo hacía el mito; se cree que el filosofar comenzó en el afán de indagar o penetrar racionalmente en eso que les producía asombro. Los primeros pensadores, supuestamente contra esta actitud sacralizante presente en el asombro "ignorante" y, como repuestos de este trance místico contemplativo, habrían críticamente buscado -según esta perspectiva que no comparto- la aprehensión racional del principio o *arcké* único subyacente a la apabullante naturaleza emergente, confiados en que ésta poseía algún orden o estructura profunda en la cual pudiera apoyarse la vida de la ciudad y del ciudadano sensato y moral. Sin embargo, si esta claridad discursiva sobre el Ser era el afán desde un inicio... ¿entonces porqué hablaron los sabios presocráticos en enigmas? ¿No es que en vez de

aclarar ellos han querido también ocultar algo en lo que han dicho? ¿O acaso es que lo que han querido transmitir -justamente no transmitiéndolo- es que, aquello que intuyen como lo fundamental, todo lo contrario de una Razón es completamente ininteligible? Si respondemos que sí -espero demostrar en esta tesis porqué- entonces habrá que considerar que el filosofar inicial o el pensar no fue un camino hacia la claridad explicativa del mundo (*Aufklärung*), sino todo lo contrario, una vía de retorno *hacia* la obscuridad de esa experiencia asombrada del misterio del ser. De lo que se trata en el filosofar inicial, me parece -cuando menos en lo que respecta al poema de Parménides que es el caso elegido- es de repetir el abismamiento, de vivir el *éxtasis* y de prolongar, movido por el *eros*, el *pathos* indefinidamente. La filosofía en su inicio comparte con los misterios mucho más de lo que se ha reconocido. La verdad no es primordialmente algo que se piensa o se razona discursivamente, sino algo que se encuentra o en lo que encuentra quien "abriendo" su propio corazón a la vivencia, realiza como "el corazón imperturbable de la verdad".<sup>16</sup> Precisamente, veremos en éste pensador en específico, cómo el pensar reconduce a la apertura infinita o "insondable hueco",<sup>17</sup> al contacto con lo irrepresentable Divino (razón de anonimato de la diosa) y no a la sutura racional que nos deja ficciosamente tranquilos, satisfechos. El eleata, según mi interpretación no dice lo que dice el racionalista -entiéndase que podemos pensar el ser (porque lo real es racional)-, sino más bien se limita a afirmar que, cuando pensamos, necesariamente pensamos en algo que "es" o existe. "Pensar" es girar en torno al ser, "referirse a", "señalar en dirección de", un coqueteo siempre indirecto con cierto tipo de vivencia inaccesible al lenguaje. El *logos* que "acompaña a la verdad"<sup>18</sup> o "acerca de la verdad".<sup>19</sup> Pensar es sostenerse alrededor de algo impenetrable, habitar en la verdad o *aletheia* aquí significará -siguiendo a Heidegger- ámbito del "desocultamiento", periferia del corazón, frontera del ser. La diosa en un fragmento dice, "me es indiferente dónde comience ahí volveré de nuevo".<sup>20</sup> indicando este periplo del discursar sobre "algo", y es que si se tiene que "volver de nuevo" es porque el corazón de la verdad no es sólo difícil para el pensamiento, sino como la propia diosa en otro párrafo "inviolable".<sup>21</sup> La verdad, en esta tesis, debe entenderse siempre: relación ontológica entre existencia y referencia, juego divino entre el percibir y lo percibido, entre el pensar y lo pensado. Un juego del todo imposible si una cosa fuera idéntica a la otra, es decir si "lo que es" fuese inteligible, pues si el *logos* realmente pudiera hacer presa del ser, entonces este "volveré de nuevo", este continuo girar sin acceder jamás

---

<sup>16</sup> Diels, W. y Kranz, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., (Berlín, 1934-1937): DK B1 v. 29. Para las citas textuales del poema de Parménides en la presente tesis se utilizará la traducción al español de Gómez-Lobo, A., *Parménides. Texto griego, traducción y comentario*, (Buenos Aires, Charcas, 1985). No se utilizará la abreviatura (DK) en adelante, sólo la sigla B, el número de ordenación del fragmento y el verso.

<sup>17</sup> B1 v. 18

<sup>18</sup> B2 v. 4

<sup>19</sup> B8 v. 51

<sup>20</sup> B5

<sup>21</sup> B8 v. 48

por vía racional discursiva a lo real, se detendría. Es condición de poder continuar pensando el ocultamiento de la realidad a la razón. Sostengo la opinión que, lo que vemos en estos sabios videntes con sus enigmas y paradojas no es que quieran "transmitir el conocimiento", sino al contrario, poner en evidencia las limitaciones del intelecto en captar lo íntimo y esencial. El enigma es, a propósito, un atolladero para la razón humana; desencamina de hecho a quienes tratan de resolverlo, y es que la respuesta directa o inmediata a la pregunta por el "ser" no pertenece al orden discursivo, sino al de la vivencia interior, mística. No hay "respuesta" racional al misterio del ser, pero hay una experiencia interior que por sí responde, y sin lugar dudas, por "lo que es". Con un largo premio vivencial Parménides da testimonio de que parte de su verdad es un asunto del corazón, y no de la razón. Se abundará en esto más adelante.

La interpretación presente, sostiene que sólo podemos *aproximarnos* a una imagen más adecuada de los pre-platónicos, si aceptamos lo difuso de los límites entre *mythos* y *logos* como lo propio del estado de cosas de aquel momento de la incipiente filosofía. En otras palabras, lo esencial de la filosofía pre-platónica es precisamente la imposibilidad de decidirse aún entre mito y logos. ¿No es posible que la filosofía originaria fuera un juego en los umbrales, un "trance" *entre* mito y logos en vez de un paso? Lo afirmo así, y por ello hablo en adelante de lo *mito-lógico*. Lo primero que especialistas como F.M Cornford han replicado a la visión del "paso", es que en lo que respecta al periodo presocrático de la filosofía el pasado mítico no se abandona sin más, sino que en gran medida se repite. Si hay un movimiento no es lineal sino cíclico. Lo que superficialmente puede parecerse un rechazo inconfundiblemente crítico del mito y la religión en aras de la ciencia, visto más de cerca y en su complejidad, consiste en una apropiación de elementos del mítico-religiosos traspuestos al lenguaje abstracto y despersonalizado de la filosofía. Una racionalización del mito. Ha sido F.M Cornford quien:

(...) manifiesta que la "física" jónica no tiene nada en común con lo que nosotros llamamos ciencia; ignora todo acerca de la experimentación; no es tampoco el producto de la inteligencia que observa directamente la naturaleza. Transpone, en una forma laicizada y sobre el plano de un pensamiento abstracto, el sistema de representación que la religión ha elaborado. Las cosmologías de los filósofos reinterpretan y prolongan los mitos cosmogónicos. Ellas suministran una respuesta al mismo tipo de cuestión: ¿cómo un mundo ordenado ha podido emerger del caos? Ellas utilizan un material conceptual análogo: detrás de los "elementos" de los filósofos jonios, se perfila la figura de antiguas divinidades de la mitología. Llegando a ser "naturaleza", los elementos se han despojado del aspecto de dioses individualizados; pero se mantienen como poderes activos, animados e impercederos, todavía experimentados como divinos.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua.*, 336.

Esta transformación que experimenta el mito en manos de los primeros filósofos aparentar ser otro tipo de discurso. Sin embargo, algo paradójico, es que ni es completamente "otro" discurso, ni tampoco sería correcto afirmar que el tipo *filosófico* aún sea idéntico al *mythos*. Ante una situación así, cuando tratamos con fragmentos *pre-platónicos* no bastará respetar esta ambigüedad de lo mito-lógico presente en ellos, sino que también, en aras de la comprensión, hemos de asumir otra actitud, aquella que tolera la obscuridad, el enigma de estos fragmentos, manteniéndonos quienes investigamos los inicios del filosofar despiertos contra el afán de claridad (verdad) que apresura demasiado una conclusión. No basta razonar los argumentos de estos pensadores, hay que comprender además algo de la situación histórica, social, y política de la cultura griega desde varias ramas del saber, de modo que nuestra intuición capte toda la amplitud de lo que están diciendo. El intelectualismo, al contrario de esto, supone que se puede comprender a un autor sólo razonando sobre su tesis al margen del contexto, y sin la necesidad de tener -como el propio Parménides- una cierta vivencia o sensibilidad místico-poética. De actitudes analíticas de investigación como esta se desprende que, por ejemplo, en el caso de Parménides -a quien se dedica la presente tesis- una mayoría de eruditos no se fije tanto en su mitología como en su lógica. Sin embargo, me parece, sólo abriendo nuestra exégesis a la vivencia *numinosa* de Parménides narrada al comienzo del poema, y habitando con el texto en penumbras negándonos a clarificar demasiado pronto lo que quiso decirnos el autor, es como podremos realmente aproximarnos de mejor manera al "misterio del ser", trasladando nuestra escucha dentro de aquel ámbito de lo que sea "ello" que le acontece al poeta-filosófico de Elea. Se avanzará pues, en adelante, no con el afán de resolver el enigma en una fórmula sobre lo que dijo Parménides, sino con el de aproximarnos a la comprensión de la *weltanschauung* o cosmovisión de los físicos contemplativos de su época, a través de este pensador, sosteniendo que entre ellos el común denominador es sostener una *visión unitaria de la realidad*, lo que algunos de ellos han expresado con el: *en to pan* o "todo es uno". Además de esto, como he sugerido ya, el fenómeno del nacimiento de la filosofía representa a su vez un nuevo "estado de conciencia", a la vez disonante y resonante con la mentalidad arcaica, pues se da la situación de un entre o intersticio histórico que he denominado un *trance* entre mito y logos de la cultura griega, un pensamiento característico en presentar una ambigüedad *mitológica*. Los pensadores pre-platónicos, lo que se ve claramente en Parménides, están en un "trance", es decir, piensan desde un *topos* o lugar fronterizo, pues se han arriesgado más allá de las fronteras del *mythos* pero sin dar jamás completamente el "paso" dentro del *logos*, es decir, dentro de una concepción exclusivamente racional de la realidad. Por otra parte, no es exagerado decir que sólo permitiéndonos nosotros mismos un "trance" semejante como el que -no siempre- nos dejamos vivir al escuchar un poema o, como aquel otro cuando siendo como niños nos asombra que "hay ser y no la nada"; sólo así quizás lleguemos a comprender más sobre la visión pre-platónica de la realidad, una

*theoría* o "contemplación" consistente, en virtud de su dimensión vivencial y mística, en mucho más que una especulación mental metafísica.

En las expresiones filosóficas de los siglos VII al V a. C encontramos tanta mitología como esfuerzo de racionalización, pero ni una ni la otra completamente. Lo Divino ciertamente ha dejado de ser antropomórfico, sin embargo, ahora la divinidad se haya repartida por toda la realidad como abstracta *physis* y ordenada por un *logos* divino. Hay un *Nous* o "mente" que lo gobierna todo, piensa Anaxágoras. El mito y las deidades están transfigurados en la abstracción impersonal del concepto, pero no menos presentes. "Todo está lleno de dioses", piensa Tales.<sup>23</sup> Hablar de "trance mitológico" es más adecuado para describir el tipo de mentalidad o estado de conciencia que *sufren* estos pensadores en su *asombro*. Un *pathos* los embriaga, la realidad los afecta de un modo muy distinto que nosotros, demasiado separados de la naturaleza para experimentar y comprender la relación íntima que tenemos con ella. El concepto lineal de "paso" que aquí se critica, suponía del pensador griego un feliz ya "haber cruzado", algo así como haber alcanzado un "punto de no retorno" al mito; por el contrario, mi propuesta que ve un momento de transición de la cultura griega en el "trance personal" de los autores -en especial Parménides-; momento donde el final de un paradigma y el comienzo de otro se tocan por los extremos. El nuevo estilo de "buscar la verdad", la lógica "implacable" y la discusión pública, aparece todavía combinada magistralmente con la forma mito-poética de "recibir la verdad". La realidad o naturaleza última en los pre-platónicos es a una vez razonada y revelada. Esta es la insoportable contradicción para el filósofo racionalista que, dicho sea de paso, no es, desde mi óptica, el caso de Parménides. No hay ninguna "superación del mito" en estos pensadores sino una *integración* que implica la inclusión de conjunto en una misma "esfera" de lo *mito-lógico*. Parménides armoniza en su poema, incluye en el por un lado la parte lógica, que desafía la existencia del mundo según lo percibimos, como por otro, una detallada "cosmología"; su poema da lugar, independientemente de que se decida por una y rechace la otra, a dos cosas aparentemente contradictorias: la realidad inmutable y el devenir. El programa de la diosa incluye este último, pues dice: "No obstante aprenderás también esto, cómo las apariencias habrían tenido que existir genuinamente, siendo en todo momento la totalidad de las cosas".<sup>24</sup> Se ha discutido mucho sobre la razón de la creación de esta última parte, sin embargo, la mayoría a argüido motivos internos a la doctrina, sin pensar que esa visión de conjunto mito-lógica podría ser la expresión de una visión armónica de la totalidad más amplia común a todos los pensadores de la época. Es falso, como veremos, que Parménides distinguiera el mito del *logos* lo suficiente, ni que valorara más uno sobre el otro lo bastante como para

<sup>23</sup> Conrado Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos I*, (Madrid: Gredos, 2000) # 24 (11 A 2) Arist, *Del alma* I 5, 411a.

<sup>24</sup> B1 v. 31

rechazar la pertinencia de la poesía para la sabiduría. De hecho, prefiere el verso a la prosa, y francamente nos confiesa que escribe imbuido como de un entusiasmo religioso. El rechazo de la sensibilidad no ocurre hasta la llegada de Platón, es él quien introduce el dualismo destruyendo la armonía presocrática, pues divide el mundo dos partes: de un lado una realidad inteligible e incorpórea y del otro, el mundo de la sensibilidad, la "apariencia" en el sentido de "falso". Estrictamente hablando "filosofía", en tanto un género de discurso o actividad separado del mito religioso, la poesía, la contemplación mística, y la sensibilidad, así como la figura del "filósofo" como hombre de razón, no existe realmente hasta Platón, donde ya se ha cargado más el pensamiento hacia el escepticismo de una razón enredosa, dialéctica, tan desarraigada del misterio del ser como del cuerpo sutil que permite vivenciarlo: el alma. La inteligencia del alma, en efecto, algo distinto para Platón del cuerpo, cuya sede acaso ha sido reubicada por el ateniense en el cerebro, en los pre-platónicos por el contrario sigue siendo indiscernible del cuerpo, y se haya esparcida por la región del pecho, cerca del corazón, que es donde están activas las fuerzas del *thymós*, el *nous* y el *menos*. Parménides, que menciona en su poema los dos primeros, y también el "corazón", aún conserva esta concepción tripartita y corpórea del alma en la tradición épica.

A la presente crítica del afamado "paso" del mito al logos cabe agregar algo más. Los pensadores del inicio no conciben -tal como lo manifiestan sus ideas- el Tiempo como nosotros, es decir de modo discontinuo o dividido en pasado, presente y futuro. El concepto del tiempo como "devenir" -algo común me parece a todos ellos- supone otra cosa muy distinta que el nuestro de "progreso histórico". Para ellos el tiempo circula, no "pasa". ¿No es por lo mismo algo equívoco y anacrónico comprender el nacimiento del espíritu filosófico como un "paso" progresivo? Nuestra concepción moderna del tiempo es lineal, mientras que la suya, como la de varias culturas primigenias, es cíclica. Esto es importante para nuestra comprensión del trance mito-lógico por la siguiente razón. Ciertamente si el tiempo "avanza", como lo percibimos nosotros, de modo lineal, entonces lo correcto sería afirmar que según "pasa el tiempo" nos alejamos cada vez más del principio. Sin embargo, si pensásemos arcaicamente el tiempo como aún lo piensan los pre-platónicos, es decir, cíclicamente, entonces no progresamos, repetimos. No existe aquí "conciencia histórica" deslindada del orden cósmico de Lo Mismo; los actos y pensamientos no son fundacionales de algo "otro", sino que están inscritos en un orden que se reproduce o retorna. De esta visión cíclica del tiempo, por ejemplo, tenemos constancia en el mito de las razas o edades del hombre en el poema de Hesíodo *Los trabajos y los Días*. Parménides, que sigue en bastante la mitología del poeta de Ascra, presume -según mi interpretación- haber logrado el retorno a la edad de oro, aquella donde los hombres eran justos, prójimos de los dioses, pues la *Hybris* aún no tomaba el control y vivían en virtud de ello, sin la necesidad de

los "castigos" de Dike,<sup>25</sup> es decir, conforme "el derecho y justicia",<sup>26</sup> en esa utopía que los pitagóricos también buscaron: la *harmonía* de las esferas. Entonces, para concluir este punto, si el tiempo no es vivido por el hombre arcaico como una sucesión lineal, sino como un "eterno retorno" donde el fin es idéntico que el principio, entonces el nacimiento de la filosofía para quienes participaron en ello no pudo significar un "paso" lejos del pasado en sentido progresista, sino una "vuelta" del pasado, si bien de manera distinta. Los pre-platónicos, en definitiva, considerando su propia vivencia de la temporalidad, no "superan" el mito, sino que, más bien, lo recogen, interpretan y profundizan.

El *logos* que expone Parménides continúa siendo un *mythos* o "relato" del orden divino, evidencia de esto es que la propia diosa utiliza la expresión "mythos", y no para hablar de la vía desencaminada de la *doxa* u opinión, sino para nuestra sorpresa, al dar comienzo a lo que se ha llamado la vía de la verdad: "pues bien, yo te diré, -tu preserva el relato (mythos) después de escucharlo- cuáles son las únicas vías de investigación pensables<sup>27</sup>. Por otra parte, adoptando un espíritu empirista podemos sugerir que el objeto ontológico "to on" (lo ente, lo que es), así como lo describe Parménides por medio de *semata* o signos, al contrario de un objeto real y racional, tiene aún bastante de mítico: invisible a simple vista, esférico, continuo, homogéneo, inmóvil, eterno, etc... ¿Si no se puede encontrar un objeto así en este mundo tal como lo percibimos, porqué sería un objeto racional? Desde un punto de vista empírico ninguna metafísica es racional, pues el juicio sensato, para el empirismo, tendría por principio que descansar en lo que podemos percibir. Sin embargo, a pesar de que el Ente en Parménides nos parezca tener mucho de mitológico desde este punto de vista empírico, también como veremos en otro lugar, algo dice Parménides sobre la visibilidad (noein: pensar: ver) de Lo Ente en el *nous* (ojo de la interioridad). Además, la siguiente consideración es inescapable: el viaje narrado en el proemio es un viaje físico, recargado de percepción y afectividad, es decir, de *empiría* o experiencia. Para el Parménides que la presente tesis presenta, uno que tiene -contra la mayoría de opiniones- a la experiencia en primer lugar de importancia para el conocimiento, el camino platónico que aleja el intelecto de la experiencia y, por lo tanto, del cuerpo, se ha desviado del acceso a la auténtica *gnosis*. Es así porque, para Parménides, algo que no se pudiera vivenciar en lo absoluto, aquel "objeto inteligible", incorpóreo y cerrado a la sensibilidad que propone Platón, es algo que no existe en lo absoluto. Al contrario, como se defenderá en adelante, es el corazón del poeta místico el único que saborea la realidad fundamental, y es que inversamente a la tesis platónica, veremos porqué lo que el elata podría estar diciendo, es que son los entes discursivos los vanos fantasmas de las cosas, los entes reales. En lo que iré presentando, la *pistis* o confianza en Parménides no viene de lo que se

---

<sup>25</sup> B1 v.14

<sup>26</sup> B1 v. 28

<sup>27</sup> B2 v. 1

piensa, sino en que aquello que se piense, este apoyado en el corazón, en lo que se vive y existe. "Pensar" puede hacer referencia a algo que existe ("lo mismo es pensar y ser"<sup>28</sup>), dar vueltas sobre ello y así no estar desencaminado, o bien, el caso contrario, caer en la ilusión de la auto-referencia dialéctica y sólo ser pensamiento que refiere a nada real sino meramente a lo que se piensa. Rechazar la sensibilidad es de hecho apartarse más del meollo de la *physis* o "naturaleza", pues el acceso a este "corazón imperturbable de la persuasiva verdad"<sup>29</sup>, el acceso al "ser", es a través del "corazón" mismo, es decir, de lo que en el hombre es idéntico e íntimo de aquello que "desde fuera" (de sí) él pretende indagar. El es la propia *physis*, sin embargo, no se conoce a sí mismo. El desdoblamiento del sujeto (pensar) y el objeto (ser) es la ilusión de separación que hace salir a la *physis* de sí misma para hablar su propio ser. Giorgio Colli comenta algo similar:

Parménides considera el decir como un salir de sí mismo, que distingue el sujeto del objeto (noeinai, "pensar-ser") imponiéndose a una realidad que se resuelve en oposiciones y relaciones, es decir, en apariencias. La naturaleza puramente representativa del mundo es captada plenamente...<sup>30</sup>

Es una crítica al lenguaje en su totalidad que podríamos constatar en el siguiente verso de Parménides: "por ello es mero nombre todo aquello que los mortales han establecido convencidos de que es verdadero".<sup>31</sup> En otro apartado se expondrá más al respecto.

Podemos observar en el poema de Parménides que *mithos* y *logos* no entran en conflicto sino en estrecha solidaridad. El ataque de Parménides es a la *doxa*, a las opiniones que suponen una división inexistente en la realidad que, como un todo, permanece en verdad siendo *una*. ¿Qué quiere decir "en verdad"? Que cuando la realidad se ve sin velos, des-oculta, todo se revela como *uno*, como "es". Parménides no está ni abandonando el mito (que emplea), ni tampoco platónicamente rechazando la sensibilidad, pues su concepto lógico del Ser se apoya en la vivencia de una visión irracional o *epopteia*, tal como constatamos en el mal llamado "proemio". Su crítica, así, no es a los sentidos, sino que --según mi óptica-- su objeto de burla es el lenguaje, la arbitrariedad de éste en opinar de cosas que no son como que son, o inversamente, de cosas que son como que no son. El tipo de narración mitopoiética y la demostración lógico-argumentativa aparecen integrados, no en oposición. Como "esferas" sobrepuestas que conviven entre sí, denotan la aceptación del autor de realidades o dimensiones de expresión paralelas, y que por momentos intercambian --donde se tocan-- formas, contenidos y estructuras. Parménides, según mi óptica está tratando de decir el mismo ser indecible en tres lenguajes

---

<sup>28</sup> B3

<sup>29</sup> B1 v. 29

<sup>30</sup> Giorgio Colli, *La naturaleza ama esconderse* (México: Sexto Piso, 2009) 161.

<sup>31</sup> B8 v. 38-39.



diferentes: poesía, lógica, cosmología. La misma realidad puede ser 1) vivida, realizada inmediatamente en la experiencia místico-poética inefable 2) referida, señalada, mediada por las estructuras lógicas de la razón como ontología o 3) percibida separada y en devenir aunque ordenada en una armonía cósmica elemental. El mensaje en tres niveles es común en todos los pre-platónicos: *en to pan* o "todo es uno", pues aún los presocráticos "pluralistas" buscan una visión total o de conjunto de la realidad. La poesía mito-lógica de Parménides es, todo lo opuesto a una "ruptura", integración genial que honra e incluye la narración mítica dentro de la "razón discursiva", así como ésta dentro de la esfera del *mythos*. Parménides, heredero del pitagorismo, cree en la *harmonía* de las esferas, donde todo coexiste, nada se interpone, porque hay Justicia (Dike), diosa tan importante para él.

Hay en los pre-platónicos tanto una "racionalización del mito" -que ya ha demostrado Cornford- como una *mistificación de la razón* o divinización del pensamiento, asunto todavía lejano de una emancipación ilustrada total de los dioses o de lo Divino. El pensamiento es una concesión de los dioses a los hombres, una revelación divina como nos pide creer el eleata en su poema. La *racionalización* del mito se observa en una diosa que accede benévola a "argumentar", cosa rara para el cuerpo de textos literarios previos donde los dioses eran bastante arbitrarios, apasionados e irracionales. Por otra parte, resultaría obtuso negar la *mistificación* de la razón si consideramos la siguiente cuestión: si el pensador de Elea sostuviese un escepticismo radical respecto a los dioses y mostrase el racionalismo crítico hacia el mito que algunos estudiosos han querido imputar a los primeros filósofos, ¿no tendría que haberse negado a toda personificación y mistificación siendo a todas luces innecesaria y engañosa? ¿Por qué suscribirse a la tradición apocalíptica (textos de revelación) y al estilo mito-poético ya existiendo la seca prosa si el autor considerase a los dioses (o lo Divino) una mera representación humana? ¿Se puede explicar la escritura de un proemio tan largo, detallado, y bien sabido de los poetas como un mero juego literario? Me parece que los pre-platónicos no abandonan la *pistis* o confianza en los dioses, al contrario, se forman una idea más abstracta de la naturaleza y lo Divino; profundizan su fe.

Algo que no deja de parar los cabellos de punta a quienes piensan hoy que la filosofía primitiva fue "punto y aparte", es pensar un Parménides "padre de la lógica", poseído por el *entheos* o entusiasmo religioso. ¿Cómo se puede pensar el implacable razonamiento del autor como algo inseparable y fundado en la experiencia mística? La presente tesis intenta decir cómo. Podría sugerirse tal misticismo también en Pitágoras, Jenófanes, Heráclito, Empédocles etc, aunque en esta investigación nos centramos en el pensador de Elea. Concuero en que ellos son pensadores religiosos, "teo-

lógicos" como lo ha propuesto W. Jaeger en su célebre obra.<sup>32</sup> Sin embargo, hay que aclarar, no "religiosos" de manera normal u oficial, porque las suyas se tratan de concepciones y experiencias *sui generis* de lo Divino.

La sabiduría de estos pensadores es un saber profundo de la *physis* o "naturaleza" que sólo pueden disfrutar los iniciados, de ahí su carácter aristocrático. No es pues la religión pública aquella a la que se adscriben con más fervor -hacia esa sí hacen burla- sino a una más esotérica (interior) y afín a sus teorías de la realidad, fruto reflexivo de sus momentos extáticos previos en y ante la *physis* así como de la introspección "en sí mismos", tal como el mismo Heráclito<sup>33</sup> habría hecho resonando con el famoso consejo del oráculo Delfos: "conócete a ti mismo". Por otra parte, el elitismo de estos pensadores, poseedores de un saber revelado que los separa del resto de los mortales, resuena perfectamente con el secretísimo de los iniciados en los misterios y el ambiente separatista de las sectas. Desde tiempos arcaicos, quien pudiese hacer las cosas mejor en algún oficio era un "sabio". Luego, conforme la inclinación práctica, a partir del nacimiento de la filosofía especulativa fue cediendo a la teórica, "sabio" ya no era el que poseía las técnicas de algún arte, sino quien se formaba de un criterio propio lo bastante fuera de lo convencional como para dar sentido a la realidad y respuesta a las inquietudes espirituales de la comunidad. Si tal sabio, era venerado y temido además por su comercio con los dioses, su palabra podría alcanzar el estatuto de autoridad, y su persona -al modo del chamán en otros pueblos- fungir como mediador y puente entre los hombres y dioses. Este aspecto *sacerdotal* de algunos de los primeros filósofos es patente desde que ellos presentan su verdad como algo separado de la *doxa* o "mera opinión" y como procedente del mismísimo criterio infalible de un dios. La separación de profano/sagrado, mortal/inmortal, mal/bien fundamental a toda religión, es la raíz primigenia de la distinción epistemológica entre ilusión/realidad, falso/verdadero, ignorancia/conocimiento. Más aún, el que es capaz de distinguir los dos es únicamente el que puede "ver" los dos. Parménides dice de sí mismo ser "*hombre vidente*" u "*hombre que sabe*".<sup>34</sup> El poeta adivino de la religión arcaica y el filósofo resuenan juntos en el nacimiento de la filosofía.

Sostengo entonces un concepto del *inicio* del pensamiento filosófico no como paso *de* una cosa *a* otra, sino como tránsito *entre* una cosa y otra. Como vengo diciendo, sería adecuado hablar de "paso" si la idea de una ruptura radical entre el mito y el logos en el comienzo de la filosofía fuese

<sup>32</sup> Vid. Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* (México: FCE, 2003)

<sup>33</sup> Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos I*, # 699 (22 B 101) Plut, *Adv. Colot.* 1118c: "Heráclito, como si hubiere cumplido con algo magno y sagrado, dice: me investigué a mí mismo".

<sup>34</sup> B1 v. 3

correcta, pero ese no es el caso, pues en lo que respecta a los pre-platónicos, no existe tal discontinuidad abrupta más que en las forzadas "historias de la filosofía". El lugar o *topos* del pensamiento presocrático, si hemos de hacer justicia a sus raíces y a la forma como recupera el mito, se circunscribe a una zona de resonancias, al lugar de tránsito *entre* el decir mítico y la razón discursiva. *Mythos* y *logos* son en el inicio *mezcla*, una misma tierra, separadas sólo por fronteras arbitrarias y póstumas. Los filósofos primordiales no estaban tan preocupados me parece por establecer esta línea divisoria, de lo contrario habrían prescindido del mito y la imaginación para apoyar sus explicaciones cosmológicas. Inclusive ya tarde, Platón, aprovecha los mitos para ejemplificar sus conceptos. Si es cierto que en sus contemplaciones se han deprendido de los dioses antropomorfos (no tanto en Parménides que estrecha manos con la diosa), sin embargo, sólo los "abandonan" para aproximarse mejor lo Divino, a la realidad última e inefable que por su carácter universal ("lo común" en Heráclito, el *Logos*) debe trascender toda forma y opinión humana relativa, toda inteligencia particular, permitiendo entonces que la visión no se detenga en lo anecdótico del mito y más bien se impersonalice en la contemplación de una totalidad abstracta y presente, la *physis* o "lo que es". Pero la narración mítica del origen (teogonía) y la explicación racional (cosmología) aún se confunden. Algunas investigaciones explican las raíces en la mitología griega, inclusive en mitologías orientales, de la concepción elemental del cosmos presente en los físicos jonios.<sup>35</sup> En el umbral o aurora del pensar occidental, entiéndase, el lugar donde está por nacer algo o "salir a la luz", el logos todavía híbrido, se nutre en la placenta del *mythos*. Cabe señalar también que para el griego arcaico "logos" no es idéntico a discurso verídico o racional, sino que, de hecho, puede referir a aquella *palabra* engañosa, o aquel "decir" como lo indica el famoso pasaje de Hesíodo donde las Musas se dicen capaces tanto de "decir (*légein*) muchas falsedades" como de "proclamar la verdad".<sup>36</sup> Por su parte, en el poema de Parménides como ya dije, la diosa misma reconoce sus propias palabras como un *mythos* o "relato", para nuestra sorpresa nuevamente en otro fragmento, aquél donde ella va a comunicarle los signos del ser, aquellos de los que no ha de apartarse su pensamiento: "Sólo un relato (*mythos*) de una vía queda aún: que es. En ella hay muchísimos signos..."<sup>37</sup>

Por estos motivos y otros, habrá que tomarnos más en serio a Parménides cuando relata su mítico viaje. Ser "transportado" por fuerzas mayores de un lugar a otro supone algo no tan voluntario como sentarse deliberadamente a pensar, ejerciendo platónicamente control sobre el "carro del alma". Si bien el primer verso indica cierta iniciativa personal, pues las yeguas lo llevan "tan lejos cuanto mi

---

<sup>35</sup> Vid. Walter Burkert, *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*. (Barcelona: Ed Acantilado, 2002)

<sup>36</sup> *Theog*, 27-34.

<sup>37</sup> B8 v. 1

ánimo (*thymós*) podría alcanzar”,<sup>38</sup> en otra parte, sin embargo, la diosa consuela a Parménides afirmando que “no es un mal hado el que lo induce este camino”.<sup>39</sup> Esta situación, me parece ofrece a nosotros una imagen clara del estado paradójico de la inteligencia griega pre-platónica, una donde lo evidente es que mientras se ha avanzado hacia la libertad o autonomía del pensar, también al mismo tiempo se retrocede o permanece “encadenado” a la necesidad que todo lo rige, a un *hado* o “destino” que no está en las propias manos decidir. La importancia que Parménides da a la narración de su viaje, indica me parece, que le interesa dejar en claro a su auditorio (el poema fue escrito para ser oído por una audiencia no leído), que cierto tipo de experiencia especial es fundamental para acceder a la verdad, y que no basta usar la razón. Desde luego me refiero al rapto místico, o si se prefiere, al *estro* poético, en su doble significación de “momento de inspiración” y “celo animal”, pues ambas acepciones resuenan en la cuestión del deseo y la receptividad, además de que el proemio presenta no sólo animales, yeguas sabedoras del camino, sino varias figuras de “lo femenino”. El alma del poeta es mujer, afín a la propia *physis* o naturaleza que se abre al caos para crear orden. Nietzsche lo entiende perfectamente: “Uno debe de tener todavía un caos dentro de sí para poder dar a luz a una estrella danzarina”.<sup>40</sup> Uno debe tener todavía dentro de sí una “mujer” para abrirse a la verdad, entiéndase para habitar el des-ocultamiento. Sin embargo, la mujer y la naturaleza permanecen temidas por el hombre que las mata, tanto en él como fuera de él. Parménides no es este hombre al parecer, sino aquel superhombre de la “raza de oro”. El proemio sugiere que el asunto de la *aletheia* o “des-ocultamiento” requiere un desplazamiento vivencial, un movimiento o “trance” pítico que va de un lado a otro, lo que hoy podríamos definir psicológicamente como un “cambio de estado de conciencia”, en griego, *éxtasis*. Tal es la fuente de la sabiduría griega, la locura apolínea, asunto tratado ya por Giorgio Colli quien comenta:

Si el origen de la sabiduría griega está en la “manía”, en la exaltación pítica, en una experiencia mística y misteriosa, ¿cómo se explica, entonces, el paso de ese fondo religioso a la elaboración de un pensamiento abstracto, racional, discursivo? Y, sin embargo, en la fase madura de aquella era de sabios encontramos una razón formada, articulada, una lógica elemental, un desarrollo teórico de alto nivel. Lo que hizo posible esto fue la dialéctica.<sup>41</sup>

Pero Parménides de Elea no es todavía “dialéctico” (su discípulo Zenón lo será más), ni tampoco “maduro” en el sentido que expresa este comentario. Siempre nos hemos quedado con la imagen falsa de un Parménides racional, lógico, crítico, liberado de dogmatismos religiosos, sin embargo, lo que pretendo estar demostrando es que este “padre de la razón” occidental, nunca dio ese “paso” fuera del

---

<sup>38</sup> B1 v. 1

<sup>39</sup> B1 v. 26-27

<sup>40</sup> Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza, 1981) 39-40.

<sup>41</sup> Giorgio Colli, *El nacimiento de la Filosofía* (Barcelona: Tusquets, 2017) 77.

fondo religioso, místico, e irracional desde el cual habla, y es que no es él -nos pide confiar el testimonio- sino la diosa o lo Divino a través de él quien ha guiado a la mortal humanidad. *Pistis*... ¿en qué se puede confiar? Tal parece ser la pregunta en un mar de opiniones o *doxai* que sólo una diosa podría responder. La sabiduría, desde el punto de vista de la interioridad, parece emerger de una crisis de fe, de un clamor al Olimpo por la verdad. Parménides, como algunos personajes de leyenda, debe ser medio divino si a él le han respondido. Eso dice el de sí, *apoteosis* que vemos también en otros pensadores pre-platónicos.

Reformulemos. El pensamiento de los siglos VI y V surge como "revolución conservadora", renueva el pasado mítico abriendo el por-venir. Estos pensadores no destronan el universo del *mythos*, lo reconstruyen y así lo reevindican pues estaba cayendo en descrédito. El discurso pre-platónico nace pues a partir de una doble mirada todavía complementaria; la ensoñación poética y la sistematización racional del cosmos. La mirada *mito-lógica*, o si nos servimos de un concepto de Zambrano, la "razón poética".<sup>42</sup> También, tal movimiento del pensar abierto al por-venir, pero que no deja de retrotraerse al pasado para impulsarse -similar al movimiento de un hontanar- podemos pensarlo en resonancia con el concepto nietzscheano del "eterno retorno" (aunque con el matiz interpretativo de un Deleuze) Las cosas regresan, pero no de igual manera. La ruptura del círculo de lo Mismo permite que haya devenir, acontecimiento. Lo cíclico produce diferencia, mientras que el mito en su cerrada circularidad sólo era repetición. Lo que se repite una vez que se liberan (relativamente) las fuerzas del sistema de significantes despóticos del mito -es decir, cuando hay auténtico movimiento del imaginar y del pensar- es una continua diferenciación de Lo Mismo, la emergencia de singularidades críticas (filósofos). Sin embargo, tal movimiento necesariamente parte de lo dado, y es absurdo seguir creyendo que se trata de un comienzo absoluto y milagroso sin continuidad con el mito y no influenciado exteriormente por otras culturas. Cabe decir que, tomar lo dado, es decir, lo heredado por la tradición, para entonces transformarlo, transponiendo contenidos del mito a un lenguaje abstracto, racional y depurado como lo es cada vez más el discurso filosófico, todo ello sólo ocurre desde luego una vez que los valores y en general la estructura de sentido de una época entra en crisis. La visión mítica llega a un punto de cristalización y decadencia, el sentido único estaba dado. Faltaban nuevos contenidos a las mismas formas míticas, y también nuevas formas. Se vivía bajo el yugo de significaciones únicas dadas a las cosas (mitos) y procedimientos que debían imitarse (ritos). Por el contrario, en la apertura cíclica, el sentido siempre es algo que aún debe preguntarse, pues abierto el abismo (*Abgrund*), o como lo dice Parménides el "*insondable hueco*";<sup>43</sup> todo está sujeto a interpretación y a debate. Los primeros filósofos han experimentado y liderado, respecto del periodo arcaico, me parece,

<sup>42</sup> Vid. Chantal Maillard, *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética* (España: Anthropos, 1992)

<sup>43</sup> B1 v. 18

la transmutación de los valores de la que habla Nietzsche. No han cambiado de "naturaleza", pero sí la han hecho decir algo diferente. Todavía hoy vivimos el mito, aunque no lo parece, porque el *mythos* es más originario que el *logos*, subyace hoy todavía en lo "inconsciente colectivo" (Jung), y como lo vemos en Parménides, nuestra "razón" ha nacido de él no como algo tan diferente.

Caminando en un círculo "se va" a ninguna parte (es decir, no se va), sin embargo, rompiéndolo desde dentro presionado por fuerzas que no solo están en él, como el polluelo del huevo, nace el filósofo griego a una situación diferente, de "arrojado". Dicho de otra manera, el pensador de los siglos VI y V ha tomado conciencia de su arrojado toda vez que ya no se siente protegido por las garantías del mito, y ahora, abierto a la existencia en cuanto tal, se siente abismado. El griego arcaico no experimentaba poderosamente su estar arrojado en la vida cuando aún bajo el manto de la cosmovisión mítica, nacía predestinado en un mundo asegurado -aunque tiránico- de significantes inalterables, y que mal que bien le indicaban claramente su origen, y le orientaban qué hacer. Nada está decidido ahora, y hay un enorme vacío que causa tanto horror como asombro. El movimiento del pensar inicial que referimos no habría sido posible sin este *desfondamiento* o experiencia del *Abgrund*. Los antiguos atomistas lo comprendieron: la condición de posibilidad del movimiento en sí es el vacío. Para que la realidad devenga más allá de los límites de lo mismo, es decir, para que se abra a lo Otro -lo que en el terreno del pensar significa innovación- es necesario el vacío; condición que ha hecho posible el tránsito (movimiento cíclico) entre mito y logos, pasado y porvenir. Este "vacío" no refiere sólo a la *physis* allá afuera -es decir al espacio entre las cosas- sino a esa interioridad ahuecada de los vivientes mismos y que ahora les resulta desconocida como todo lo demás. Al dejar el Mito de servir como soporte, como fundamento, los hombres se sienten como arrojadas en algo infinito que presienten tanto en la naturaleza como en sí mismos. Heráclito dice: "Los límites del alma no los hallarás andando, cualquiera sea el camino que recorras; tan profundo es su fundamento".<sup>44</sup> El vacío ontológico, el no-ser, resuena con la experiencia existencial e íntima de ese vacío en los individuos. Es decir que en conceptos como el no-ser y el ser, podríamos ver los síntomas de esta crisis de valores que explico. El fundamento (*Grund*) que proporcionaba el mito se perdió (muerte de los dioses), el griego comenzó a presentir una insuficiencia. Si el mito comenzó a ser cuestionado y a despertar desconfianzas, fue porque las explicaciones de la realidad que proporcionaba ya no satisfacían del todo las expectativas morales, sociales, religiosas, políticas ni intelectuales de la época. Comenzaba a sentirse este "vacío" de manera generalizada, sobre todo en las inteligencias más lúcidas. El *logos* filosófico surge entonces de un *desfondamiento*, -en una imagen- del esfuerzo malabarista

---

<sup>44</sup> Eggers Lan, *Filósofos presocráticos I*, # 754 (DK 22 B 45) D. L IX 7.

por recuperar el equilibrio cuando se “perdió el piso”. La desconfianza en la literalidad del mito desfonda el mundo, dejado al descubierto lo sin-fondo. Muchos griegos experimentan ya un vacío existencial cuando lo que daba sentido ahora se ha tornado absurdo, pero sólo pocos de entre ellos no se conformarán con las múltiples distracciones embriagantes y, por el contrario, enfrentarán valerosamente esa profundidad e infinitud que les asombra y estremece. Ante la inmensa apertura que perpleja, los sabios se dejan vaciar de cuanto antes creían, volviéndose ahora por contagio muy semejantes a la vastedad que contemplan. Su pensamiento entonces se vuelve abstracto e impersonal, en la medida en que su alma se seca. “El alma seca es la más sabia y mejor” dice Heráclito<sup>45</sup>. El pensar despierta cuando el hombre se siente rebasado, y así, amenazado. El pensador griego pre-platónico no se identifica o encuentra a sí mismo ya en el modelo referencial pasado. Arrojado, en desamparo, desarraigado (relativamente) del mito que lo contenía, ha dado con algo “ilimitado”, y por lo mismo inefable. Anaximandro le llama *apheiron*, pero en lo que tiene de vivencia íntima, mística, expresa mucho más que un concepto.

No dejaré de insistir en que el desarraigo del pasado mítico no es absoluto (no puede serlo, ni siquiera hoy día). Es relativo porque el arrojamiento del pensar fuera de los límites del mito ha tenido que ser sólo a partir de él, y en realidad tales límites no se han cruzado, sino que son en sí mismos el lugar del gran pensamiento. Los primeros filósofos piensan desde este borde o umbral de lo aún por-venir. No han llegado a unas respuestas, sino que permanecen no sabiendo en el preguntar, o sea, en la apertura. Esto es, considero lo más propio del pensamiento y los pensadores presocráticos, su oposición a la clausura y al claustro, y por eso también su instinto político; su amor al ágora, a lo abierto, al des-ocultamiento o *aletheia*. Pero su apertura es tal que no se deciden por la racionalidad unilateralmente, como en nuestra Ilustración, sino que quieren cuidar también del mito, elevarlo, de ahí que no renuncien a él por completo y lo tengan como visión complementaria. Así es como tenemos un Parménides que, a un mismo tiempo se ha puesto a razonar, sin excluir por ello la aseveración de que “sus” razones las recibió como una revelación de la Diosa. Su viaje, nos cuenta, es tanto un Destino pues “no es un mal hado el que te ha inducido a seguir este camino”<sup>46</sup> como algo también iniciado voluntariamente por la fuerza de su *thymos*: “tan lejos como mi ánimo pudo desear”.<sup>47</sup> Libertad y necesidad juegan juntos.

Pensadores situados en el límite; pensamiento en los bordes de un viejo orden. Entrada y salida del mito, revelación y a la vez criterio propio sobre lo que debe ser la realidad. Todavía sabios,

---

<sup>45</sup> Eggers Lan, *Filósofos presocráticos I*, # 816 (DK 22 B 118) Estob., *Flor.* III 5, 8.

<sup>46</sup> B1 v. 26

<sup>47</sup> B1 v. 1

poetas, magos y místicos, entre los siglos VII y V a.C los filósofos y la filosofía están en "trance" de nacimiento, no son todavía una cosa o la otra. Parménides indica que su situación es la de uno al que se le ha presentado una encrucijada de "caminos" o "vías". El genio griego, no habiendo aún decidido entre dos diferentes modalidades de experiencia y comprensión de esa experiencia (mito y logos), preserva aún su formidable unidad creativa. Todo parece indicar que en los tiempos de Pitágoras las verdades del mito y la razón, las aspiraciones de la religión, ciencia y política, es decir, todas las esferas de la realidad, se hayan por última vez en *armonía*, y que justamente éste concepto que implica el de una cierta unidad, sea expresión de la experiencia que la inteligencia griega tenía entonces de su mundo como un Todo ordenado, donde por definición nada puede ser rechazado y todo debe ocupar su lugar.<sup>48</sup> Tenemos entonces que en los presocráticos, pretensión de conocimiento, experiencia de lo Divino y, agonismo político, son esferas que van juntas, resuenan entre ellas y aún no llegan a contradecirse. La invitación es a pensar si esa ambigüedad, que hace posible el cruce de contenidos y experiencias de diferentes órdenes (religioso, político, científico) no es justamente la señal de una gran apertura en los filósofos originales en vez de inmadurez u oscuridad "primitiva". El pensar auténtico no parece limitar lo filosófico a lo racional. De hecho, como pretendo demostrar en el curso de esta investigación, las experiencias de los misterios -o mejor dicho del misterio- es la matriz del auténtico filosofar. Tanto Platón<sup>49</sup> como Aristóteles<sup>50</sup> indicaron sin quererlo el origen irracional de la filosofía cuando comentan que su fuente ha sido el *asombro*.

Espero haber reforzado hasta aquí, que el pensamiento filosófico no es una planta nueva, sino la flor de una planta, un brote que se alimenta de crecimientos preexistentes, el fruto de procesos históricos que requieren del investigador del *kairos*<sup>51</sup> o "instante" del nacimiento filosófico, comprender los cruzamientos o resonancias con formas, estructuras, y contenidos de varios campos de la vida griega. No basta, entonces, si hemos de cartografiar para comprender el instante mito-lógico que significa la *aurora* del pensamiento occidental, detenernos en la aportación "racional" de cada autor en particular. Desde el punto de vista de la psicología histórica, mucho aporta el contexto de lo que se dice y el ambiente en el que se dice, a la comprensión del espíritu del hombre griego presocrático. En los pensadores iniciales no existe una demarcación explícita de lo "estrictamente filosófico" pues ni ellos mismos fueron llamados en su tiempo "filósofos", sino que fueron conocidos con el nombre

---

<sup>48</sup> La diosa señala a Parménides su programa: "preciso es que todo lo conozcas".

<sup>49</sup> *Teeteto*, 155d1

<sup>50</sup> *Met*, A, 1.

<sup>51</sup> White, Eric Charles (1987). *Kaironomia: On the Will-To-Invent* (Nueva York: Cornell University Press) p. 13 dice: "*a passing instant when an opening appears which must be driven through with force if success is to be achieved*". Mi Trad: aquel instante que acontece cuando una abertura aparece a través de la cual se debe pasar con fuerza si se ha de alcanzar el éxito.



más abierto de "sabios"<sup>52</sup>, figura que analizamos a continuación. Hay, en suma, que dirigirse hacia la vida griega de esos tiempos como una totalidad, respetando el carácter de "mezcla" mito-lógica del pensamiento originario.

### 1.1 Figura Arquetípica del "sabio" entre los siglos VII y V A.C

Es común que cuando un paradigma ya no satisface las exigencias de la vida y una sociedad entra en crisis, tal como entró la griega finalizando el período arcaico, exista entonces la esperanza de que aparezca "alguien", un enviado por los dioses, a reestablecer el orden con un mensaje diferente. La necesidad de dirección y de liderazgo que azota a los pueblos en momentos críticos parece generar individuos brillantes que presumen ellos mismos, sea cierto o no, de un trato cercano con los dioses. Parménides de Elea, en quien se centra la presente tesis, es pretendidamente uno de estos "iluminados", sabios que inclusive, tal como afirma Empédocles de sí mismo, habrían trascendido la condición humana para volverse "divinos".<sup>53</sup> Cuando menos podemos nosotros conceder que hay algo anómalo en ellos. Esta atipicidad de la persona del "sabio", no es meramente una excentricidad, sino que es una de las señales, entre otras, en quienes poseen una conexión con "esferas" superiores o inaccesibles al común de los mortales. El estatuto de "sabio", además de un carácter peculiar, requiere no sólo que tal persona demuestre poseer un conocimiento que los demás carecen, sino que, además, tal sabiduría sea útil, es decir, que ofrezca mejores y novedosas soluciones a los problemas y necesidades de la ciudad. Por este "servicio" que prestan a la comunidad es que a ellos se les consulta y respeta. P. Vernant comenta:

Si la ciudad se dirige al sabio cuando se siente presa del desorden y la impureza, si le pide solución para sus males, es precisamente porque él se presenta como un ser aparte, excepcional como un hombre divino a quien todo su género de vida aísla y sitúa al margen de la comunidad.<sup>54</sup>

El comportamiento extravagante del hombre sabio, por otro lado, no es poco obstáculo. En ocasiones, lo contrario a lo que se dice arriba, no consiguen ganarse el respeto, pues su estilo de vida y manera de dirigirse en el mundo es tan atípico como su palabra o "logos". En comentarios antiguos encontramos algunas de las burlas que recibían los filósofos, por ejemplo, Tales de Mileto:

---

<sup>52</sup> Tales de Mileto, considerado uno de "los siete sabios".

<sup>53</sup> J.E. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Los filósofos presocráticos* (Madrid: Gredos, 2008) # 399

"Como un dios inmortal, no ya mortal, camino honrado como merezco por todos vosotros"

<sup>54</sup> Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego* (Madrid: Paidós, 2011) 70.

Como, oh Teodoro, se dice que una aguda y graciosa esclava tracia se burló de Tales, porque, mientras observaba las estrellas y miraba hacia arriba se cayó en un pozo; ávido por observar las cosas del cielo, le pasaban desapercibidas las que estaban detrás de él y delante de sus pies<sup>55</sup>

Es decir que, a los ojos de muchos, estos personajes pudieron parecer locos o idiotas. Sin embargo, otros también los vieron como "divinos", tocados por la sabiduría de los dioses como ellos mismos lo proclaman, es decir, en contacto con la esfera de lo universalmente verdadero que ya no es mera "opinión" o creencia, sino conocimiento de la realidad última, lo que sin lugar a duda: "es". Vernant continua:

Recíprocamente, cuando el Sabio se dirige a la comunidad, de palabra o por escrito, es siempre para trasmitirle una verdad que viene de lo alto y que, aún divulgada, no deja de pertenecer a otro mundo, ajeno a la vida ordinaria. La primera sabiduría se constituye así en una suerte de contradicción, en la cual se expresa una naturaleza paradójica: entrega al público un saber que ella misma proclama al mismo tiempo inaccesible a la mayoría.<sup>56</sup>

Dentro del comportamiento del sabio, cabe destacar en lo que refiere al modo de valorarse ellos mismos y en su presentación ante los demás lo siguiente: Los filósofos pre-platónicos no se presentan ante su público como un Sócrates que, aunque también iniciado en misterios, "no sabe nada", ni tampoco sus escritos son diálogos donde los veamos cual personajes de amplio criterio, dispuestos a cuestionar lo que ellos aseguran como la mismísima verdad. Ellos no plantan un problema, ofrecen *la* respuesta. Es aquí donde el misticismo resulta evidente, pues al modo de los oráculos, pensadores como Heráclito, Parménides o Empédocles, se manifiestan públicamente como los recipientes puros de una revelación divina, dignos portadores de luz. Jean Brun comenta:

Primeramente, se puede señalar que todos estos filósofos, o casi todos, hablan como profetas y vaticinadores, se muestran como depositarios de una Palabra que tienen como misión transmitir a los hombres y que les viene del Dios. Según ellos es, pues, una visión del Ser que nos funda y no que nosotros fundamos por nuestra vista. El Sentido nada tiene que hacer, el ésta por descifrar.<sup>57</sup>

Entonces, con las proclamaciones de "inspiración divina" nos hallamos aún con los primeros filósofos, -muy a pesar de su incipiente racionalismo- dentro del ámbito poético-religioso de la tradición precedente. La forma de expresión inspirada, pero también algunos de sus contenidos, indican más el tipo de una "religión filosófica", o si se prefiere, una reforma filosófica de la religión que se alimenta bastante aún de la sustancia del mito y el rito. No hay en los sabios presocráticos todavía una estricta problemática del Ser, sino su revelación. El pensamiento es aquí el medio no el fin perseguido que,

---

<sup>55</sup> Kirk, *Los filósofos presocráticos*, # 72 (Platón. *Teeteto* 174 A) Kirk en el mismo apartado, también señala: "A Platón le gustaba mofarse de los presocráticos..."

<sup>56</sup> Idem.

<sup>57</sup> J. Brun, *Los presocráticos* (México, Ed. Publicaciones Cruz, Colección enciclopédica ¿Qué se?, 2002), 3.

como en la comunidad pitagórica, sigue siendo un fin religioso: re-ligar a todos los hombres y a todas las cosas, o acaso a los miembros de una secta, en torno a una *arjé* o principio único y divino, dejando la argumentación lógica como el instrumento de persuasión dirigido al recién iniciado que necesita razones para creer, pues ya no confía en la literalidad del mito. La filosofía empieza, aunque a pocos les guste hoy escucharlo, como una religión racional, más profunda. Ya he mencionado que ha sido W. Jaeger quien, me parece con acierto, ha propuesto que el pensamiento filosófico inicial como una reflexión o aproximación racional a lo Divino, es decir, como teología.<sup>58</sup> Algunos pre-platónicos predicaban su verdad como los “iluminados” orientales -de quienes no es imposible cierta influencia- en forma autoritaria, sentenciosa y enigmática. Las suyas son afirmaciones de “lo que es”, doctrinas metafísicas bastante dogmáticas que aceptan su especulación cósmica como *la* respuesta a cuestiones fundamentales como: la naturaleza última de la realidad, el origen del cambio y lo múltiple, el papel del hombre en el Cosmos, pero, sobre todo, la búsqueda de un conocimiento superior a las opiniones (*doxa*) sobre el que la *polis* pueda sentar su ley. Podemos pensar, en efecto, que la cuestión del conocimiento en Parménides está íntimamente vinculada a la de la legislación de Elea, pues este pensador, según fuentes diversas, también fue legislador.<sup>59</sup> La ley de la ciudad reflejaría idealmente el cosmos u orden racional, tal como el mandato del rey divino o *ajax* en la sociedad miscénica que antecede a la creación de la *polis* se apoyaba en el orden simbólico e imaginario del mito. En la combinación místico-política de los primeros “filósofos”, por ejemplo, la del pitagorismo sectario que tendría a los “sabios iluminados” en el poder, puede verse me parece una trasposición residual de este *ajax* o “rey divino” de los tiempos micénicos, pues los presocráticos se nos presentan también como “reyes” del conocimiento (*anax* lógico) revelado, receptores del Sentido que servirá de puente para cruzar el abismo que ha abierto el caducar del modelo mítico. Son divinos sabios, pero también legisladores, como en la tradición hebrea lo sería un Moisés. Son “pontífices”, es decir, constructores de puentes, dadores del Sentido para el pueblo griego en su *trance mito-lógico*. No es exagerado ni desacertado considerar a los primeros filósofos algo semejante a ciertos personajes interesantes de otros pueblos que no dejan de despertar curiosidad a los antropólogos. En su papel de portadores de revelación para los hombres y fundadores de ley, dadores del Sentido a la comunidad en medio de la crisis del modelo mítico, o bien, en su papel de reformadores religiosos (Jenófanes), puentes entre lo que hubo antes y lo que habrá (innovaciones culturales), médicos purificadores del alma o de la ciudad (Empédocles), portadores de una Palabra o Logos divino (Heráclito), los primeros filósofos cumplen en el período en Grecia que va del S.VII y V con la función social del “chamán” en los pueblos arcaicos, o inclusive, la del “profeta” en otros. Siguiendo investigaciones como las de F. Cornford o las más recientes

---

<sup>58</sup> *Supra*, pp. 25-26.

<sup>59</sup> Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos I*, # 856 (DK 28 A 1; Espeus., fr. 1 L.) D.L., IX 23, # 857 (DK 28 A 12) Plut., *Adv Colot.* 1126a

de P. Vernant, el filósofo o sabio de estos siglos resulta claramente de una evolución del "adivino" de la Grecia Homérica, aunque transformado por el ejercicio del "logos". Como este último autor confirma, existe un parentesco entre los primeros filósofos como Pitágoras, Parménides, Heráclito, Empédocles, y el tipo de "adivinos", "videntes", "curanderos", "chamanes", "iniciados" en los misterios; todos esos personajes excepcionales, legendarios o medio divinos que aparecen en la literatura griega:

Estas figuras semi-legendarias, que pertenecen a la clase de los videntes extáticos y de los magos purificadores, encarnan el modelo más antiguo del "sabio". Algunas están estrechamente ligadas a la figura de Pitágoras, fundador de la primera secta filosófica. Su género de vida, su investigación, su superioridad espiritual, le colocan al margen de la humanidad ordinaria. En sentido estricto son "hombres divinos"; a veces ellos mismos se proclaman dioses. [...] Todos estos personajes acumulan, en efecto, las funciones de adivino, de poeta y de sabio, funciones asociadas, que reposan sobre un poder mántico. Adivino, poeta y sabio tienen en común una facultad excepcional de videncia por encima de las apariencias sensibles; poseen una especie de extra-sentido que les franquea el acceso a un mundo normalmente prohibido a los mortales. El adivino es un hombre que ve lo invisible. [...] Divulgando lo que se encuentra en las profundidades del tiempo, el poeta suministra en la forma misma del himno, del sortilegio y del oráculo, la revelación de una verdad esencial que tiene el carácter de un misterio religioso y de una doctrina de sabiduría. Esta ambigüedad, ¿por qué no habrá de encontrarse en el mensaje del primer filósofo? Tiene por objeto, éste también, una realidad disimulada detrás de las apariencias y que escapa al conocimiento vulgar.<sup>60</sup>

Sin embargo, lo oculto subyacente que sólo él puede "ver" (intuir) no es ya el porvenir (adivinar), sino el principio común a todas las cosas, lo idéntico que permanece salvando la multiplicidad de una disgregación total; la estructura *perenne* de la realidad. Las especulaciones metafísicas pre-platónicas son en un sentido sí "adivinación", pero de lo último o fundamental, teorías del cosmos que tienen su raíz en la intuición mística de la unidad. El carácter oracular de su sabiduría es evidente en cuanto sus comunicaciones tienen aún de sentenciosas, enigmáticas y paradójicas. Recordemos lo que dice el propio Heráclito: "El Señor que está en Delfos, no dice ni oculta, sino que indica por medio de signos"<sup>61</sup> ¿No precisamente así, como dice de Apolo, ha sido también su filosofía? Y Parménides, por su parte, que ha recibido de la diosa lo que el mismo llama "signos"<sup>62</sup>, ¿no se mueve aun igual que el efeso en un terreno y lenguaje religioso?

<sup>60</sup> P. Vernant, *Mito y pensamiento en la antigua Grecia*, 347-348.

<sup>61</sup> Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos I*, # 794 (22 B 93) *Plut., De Pyth. Or.* 404d-e.

<sup>62</sup> B8 v. 2.

## 2. LA DIMENSION MISTICA DEL POEMA DE PARMENIDES: el "proemio" mítico-religioso.

El poema de Parménides, *Sobre la naturaleza*,<sup>63</sup> representa para una mayoría de investigadores un punto de ruptura decisivo en el llamado "paso del mito al logos". Parménides, considerado "padre de la lógica", se nos enseña tradicionalmente en los libros de historia de la filosofía como un pensador crítico a cualquier visión mítico-religiosa que desprecia como *doxa* (opinión), pionero en la actitud científica u objetiva hacia la naturaleza, conservando así un lugar legítimo como "racionalista". Su implacable lógica lo colocaría al margen de cualquier fe religiosa, y su pensamiento abstracto representaría una ruptura radical respecto del modelo mítico-religioso de la tradición poética precedente, y que era hasta el nacimiento del logos la fuente arcaica de conocimiento para la vida del griego. En esta línea de interpretación, investigadores del siglo pasado como J. Burnet,<sup>64</sup> habían sostenido, que el pensamiento de Parménides, y en general la filosofía originaria que llamamos "presocrática", se trata de una cosa nueva y sin precedentes, un "milagro griego" donde el *logos* aparentemente de la nada, espontáneamente, hubiera florecido en el espíritu griego. Por eso llamaron "paso" a este acontecimiento, suponiendo un avance abrupto respecto al pasado, como si la filosofía fuese una planta sin raíces históricas y en verdad hubiese una discontinuidad respecto del *mito*. Hoy día, por el contrario, y siguiendo una línea de investigación que comienza desde las tesis de F. Cornford<sup>65</sup> hasta el presente, una mayoría acepta más la idea de que la filosofía originaria consiste no una superación, sino una transposición de elementos mítico-religiosos y sociales a un tipo de lenguaje más abstracto y racional, lo que implica en vez del abandono de modelos y tradiciones previas, su recuperación y transformación a través una nueva forma de interpretar la naturaleza, la sociedad y el hombre. Tal giro hermenéutico que racionaliza el mito surge entre los siglos VII y V a. C y más tarde vino a llamársele "filosofía". Por lo tanto, hablar de un "paso" no es ya la palabra adecuada, sino que se prefiere el concepto de "tránsito" para definir la situación de la filosofía presocrática. Todo esto lo vimos con más detalle en el capítulo anterior. Como veremos a continuación en el ejemplo del poema de Parménides, lo que se narra y cómo se narra, no indica en lo absoluto una ruptura crítica hacia el pasado sino un intercambio de ida y vuelta entre mito y logos, un "tránsito" justamente que no deja ver claro el límite entre uno y el otro tal como han querido establecerlo las monográficas historias de la filosofía. Esta ambigüedad es constitutiva al pensamiento originario, pues justamente, el *topos* o lugar de este pensamiento indica la situación de un *umbral*. La filosofía presocrática, podemos pensarla como una filosofía del umbral o de los umbrales, donde el pensamiento naciente, como un sol

<sup>63</sup> Gómez Lobo, *Parménides*.

<sup>64</sup> Burnet, *La aurora del pensamiento griego*.

<sup>65</sup> Cornford, *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*.

“que sale de la montaña”, se haya a un mismo tiempo sumergido en la tierra del mito, pero también, distante.

Vamos ahora con Parménides. Lo obvio suele pasarse por alto, ¿no es acaso el poema de Parménides un poema religioso antes que una disertación argumentativa? ¿Y no contiene este poema además de un testimonio personal de contacto con lo divino, una verdad revelada por una “diosa” así como una buena cantidad de imaginería mítica y misteriosa? Se parte de que para comprender la amplitud del poema, no basta dirigirse a la “verdad” revelada por la diosa y a su demostración lógica expuesta en la segunda parte (vía de la verdad), ni tampoco es suficiente detenerse en las originales aseveraciones cosmológicas de la segunda (vía de la opinión), sino que hay que tomar en cuenta además los contenidos del proemio (primeros 32 versos), preguntándonos por el sentido y la necesidad de Parménides, de expresar la más lógica verdad a través de estos elementos mítico-religiosos. ¿Será un mero recubrimiento literario y retórico para persuadir y hacerlo atractivo a sus coetáneos? ¿Ofrece el Proemio claves importantes para penetrar en otros posibles significados de lo que se dice después? ¿Debemos entender lo narrado en el proemio como seducción estética literaria, alegoría filosófica, o bien, como una *genuina experiencia religiosa*? En lo siguiente, se defiende esta última posibilidad contra tal reducción literaria del proemio. No es esta, por lo demás, una propuesta del todo nueva, otros investigadores han reconocido la experiencia religiosa o mística en Parménides. Por dar un ejemplo, Conrado Eggers, en una nota a la traducción del poema comenta: “Parménides narra míticamente, en el proemio, una experiencia religiosa que lo ha enfrentado con una realidad para la cual no existe la multiplicidad ni la muerte”<sup>66</sup>

Para responder a la objeción que suele levantarse aduciendo al mero uso retórico literario al que Parménides habría recurrido como mero recurso estilístico, replicare dos cosas. La primera es que el proemio introductor es demasiado largo y bien tratado para tratarse sólo de un juego estético o de una burla. Las imágenes y mitemas a las que recurre Parménides no son arbitrarios sino cuidadosamente sustraídos de tradiciones literarias precedentes, principalmente la poesía de Homero y Hesíodo, pero también acudiendo a formas de la liturgia de ciertos cultos religiosos no oficiales, los llamados “misterios”. Por otra parte, como ha sostenido recientemente Alberto Bernabé, el poema no está exento de la influencia del misticismo órfico.<sup>67</sup> Parece improbable que un hombre puramente lógico, crítico a toda fe religiosa sería tan generoso con estas imágenes, ni que siendo un incrédulo total como lo quiere el racionalismo, conocería a profundidad cosas tan esotéricas si no le interesaran

<sup>66</sup> Eggers Lan., *Los filósofos presocráticos* I, p. 423 (nota al pie # 12).

<sup>67</sup> A. Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática: materiales para una comparación*, (España: Trotta, 2004)

en lo absoluto. A pesar de todo esto, alguien todavía podría sostener que un interés y respeto por la religión no convierte a Parménides en un hombre religioso o místico. Sin embargo, esta objeción queda contestada por lo que el mismo Parménides narra en el poema, con lo que pasamos a la segunda réplica a la objeción.

El hecho es que Parménides narra en primera persona una experiencia religiosa que él tuvo, con lo que claramente quiere darle al documento un valor testimonial y no meramente estético. Él mismo se presenta implicado y comprometido dentro del relato, en un viaje mítico sobre un carro guiado por seres sobrenaturales que lo llevan hasta unas puertas detrás de las cuales una Diosa le revela la verdad. Según el propio Parménides, su caso no es el de quien ha utilizado el material imaginario del mito (al modo como un antropólogo hoy utilizaría con distancia las creencias irracionales de una tribu ancestral para probar sus teorías) sino el de aquel que participa activamente en la experiencia mítica. Testimonios semejantes de experiencia religiosa y de encuentro sobrenatural que concede cierto conocimiento, lo encontramos en la *Teogonía* donde Hesíodo narra su encuentro personal con las musas en el monte Heilcón. Por otra parte, en textos literarios escasos del periodo que media entre Homero y Parménides, también se cuentan relatos de experiencias extraordinarias que ocurrieron a personajes semi-legendarios, y que guardan bastante parecido con lo narrado por Parménides. Epiménides de Creta S.VI a.C, por ejemplo, tras practicar un tipo de técnica extática que consistía en pasar largos periodos dentro de una caverna, dijo encontrarse igual que Parménides con la diosa Dike y Aletheia. Personajes como Museo, Atihalides, Abaris, Hermotimo, todos ellos comparten la característica común de atribuirse a sí mismos experiencias misteriosas en las que se les concedida el "favor divino" de una visión privilegiada. Emparentando a Parménides con la figura arcaica del adivino, vidente, mago purificador y poeta inspirado, encarnaciones del modelo más antiguo de lo que es un "Sabio", Pierre Vernant comenta:

La forma del poema bajo la cual se expone todavía una doctrina tan abstracta como la de Parménides, traduce este **valor de revelación religiosa que conserva la filosofía naciente**. Con igual título que el adivino y el poeta, todavía mezclado a ellos, el Sabio se define en el origen como el ser excepcional que tiene el poder de ver y hacer ver lo invisible.<sup>68</sup>

Este "valor de revelación religiosa que conserva la filosofía naciente", es el que me he propuesto rescatar de aquellas interpretaciones sesgadas del poema de Parménides (ej: la científicista) que sólo fijan su atención en lo que quieren encontrar e ignoran o menosprecian lo demás. Objetar que el estilo mítico es una mera forma de presentar un argumento, no hace justicia al poema, pues significa descreer de lo que Parménides relata como su propia experiencia, o al menos descreer que signifique

---

<sup>68</sup> Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, 348. (Las negritas son mías)

algo importante y filosófico para él. Forzar así la interpretación, también significa cortar de tajo las raíces mítico-religiosas y la situación de "tránsito" en la cual ha nacido una filosofía, que no ha roto por completo con la tradición. Centrarse en el argumento ontológico exclusivamente es olvidar el contexto, y desde el punto de la hermenéutica filosófica, no se puede entender el fondo de un argumento sin investigar la situación en la que tal pensamiento ha nacido. Las interpretaciones que se brincan el proemio religioso para concentrarse en la segunda parte donde se expresa la "Vía de la verdad", es decir, aquellas lecturas que separan lo mitológico de lo lógico como si no guardaran relación, son obsoletas y a veces mal intencionadas. Sospecho que es el temor de los positivistas lógicos a reconocer la espiritualidad de su propio "padre", lo que ha conducido a negar al poema su sentido religioso y dimensión mística. En efecto, puede sonar escandaloso a muchos que el afamado "padre de la lógica" se haya dejado llevar por experiencias visionarias de este tipo. Y es que de ser cierto el misticismo de Parménides, tendremos que dudar de la imagen del Sabio y de la filosofía presocrática como un asunto exclusivo de la razón. Si la experiencia extática es parte del proceso del naciente pensamiento filosófico, entonces es probable que los filósofos originarios se parecieran más a los "chamanes" que a nuestros científicos de bata blanca y eruditos académicos. Por otra parte, tanto Platón como Aristóteles afirman que el "asombro" es el principio (*arje*) de la filosofía, con lo que podrían haber querido indicar que el pensamiento nace del asombro ante el misterio vivido.<sup>69</sup>

Volvamos con Parménides. Refutando la tesis de "recurso estilístico" que se viene criticando, y aceptando la posibilidad de que Parménides pueda haber practicado alguna forma de fe religiosa *sui generis* (no la oficial), abrimos la posibilidad de pensar en un Parménides que no sólo presenta su poema "como si" fuese revelado, sino como creyente ferviente en el origen divino de cuanto escribe. Lo fácil desde nuestro escepticismo moderno ha sido pensar que la figura de la diosa es una estrategia retórica, es decir, que Parménides "puso en boca" de una diosa sus propias ideas, sea para complacer a su audiencia e inclusive a fin de darse el mismo más autoridad, y que tal presencia femenina es sólo un personaje literario que el poeta utiliza. Sin embargo, si pensamos que Parménides vive en el umbral entre mito y logos, y por tanto, no ha dado ningún paso a un racionalismo radical, entonces también es posible que el autor del poema sintiera estar inspirado, en contacto con lo divino, no construyendo por su cuenta la "luz" del conocimiento sino recibéndola. No importa realmente si nosotros quienes analizamos el poema creemos o no en revelaciones o en dioses, lo importante es aceptar la posibilidad de que Parménides no estuviera escribiendo "como si" fuera religioso, sino religiosamente. En la tradición poética-religiosa, no son los poetas quienes "utilizan" a los dioses, sino inversamente, los dioses son quienes se sirven de los poetas. Ellos son instrumentos de lo divino. El carácter de *médium*

---

<sup>69</sup> *Teeteto*, 155d1; *Met*, A, 1.



de Parménides queda implícitamente admitido en el poema, pues Parménides no se considera él mismo la fuente de la sabiduría que enseña. Confiando en el relato y situándonos dentro del paradigma religioso que es desde donde Parménides elige hablarnos, la auténtica fuente del conocimiento que rebasa toda opinión es una diosa, o dicho más abstracto, lo Divino. Esta pobreza auto-asumida del que se proclama a sí mismo meramente el escriba de algo que escucho decir a Otro, una Diosa, convierte a Parménides a sus propios ojos en el poeta inspirado que traduce para los hombres algo que viene de un orden superior. "Profeta de una lógica", le ha llamado Cornford<sup>70</sup>, tomando en cuenta que Parménides afirma estar, como los poetas, inspirado directamente.

La forma religiosa como transmite su doctrina tiene la intención de sugerir al lector que, lo que está leyendo no es *el* pensamiento personal del autor u otra "mortal opinión" (*doxa*), sino una verdad que le ha sido revelada exteriormente. Ciertamente, la sugerencia de revelación está destinada a convencer a un público educado en el mito, para el que lo dicho sólo adquiere estatuto de "conocimiento" infalible, cuando es sobrehumano, es decir, inmortal. Únicamente si viene de los dioses, la doctrina de sabiduría o el consejo oracular tiene autoridad sobre las habladurías de los hombres, porque estos, al ser siempre imperfectos, nunca alcanzan la realidad en su naturaleza, o sea, tal como es. Lo común al pensamiento de la época de Parménides, es la idea de que los dioses son los únicos que gozan de conocimiento perfecto, a no ser por un favor especial concedido a ciertos hombres. Justamente, como uno de esos "elegidos" por los dioses, es decir, como hombre divino, es como Parménides se presenta a su público. Se puede pensar que Parménides mistificando intenta engañar, sin embargo, como vengo argumentado, es más posible que fiel todavía a la tradición de inspiración poética, él mismo creyera en el origen divino de sus propias palabras, e inclusive en su propia divinización, como también presumía Empédocles. En el poema se dice que "este camino está, por cierto, fuera del transitar de los hombres".<sup>71</sup> Se trata entonces de un camino de los dioses. Que el protagonista del viaje en el proemio quiere sugerirnos que está bajo encanto divino, inspirado, es por su parte evidente en la renuncia de sí mismo que al parecer asume, y que suele ser el meollo de toda mística. El viajero se despoja de sí, se hace a un lado para que se le muestre el camino. Parménides durante toda la travesía y revelación es pasivo, se deja llevar, seducir, "transportar", no rebate y sólo escucha. Vacío, se deja llenar. Su fervoroso ánimo (*thymos*) lo lleva a un punto donde potencias exteriores a él lo toman. Etimológicamente "éxtasis" sugiere acción de desplazamiento al exterior. El proemio es místico porque narra simbólicamente lo vivido durante el trance extático; desviación que se toma, "salida de sí".

---

<sup>70</sup> Cornford, *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, 146.

<sup>71</sup> B1 v. 26-27

Lo interesante en dar credibilidad al testimonio de Parménides de una experiencia mística en el alba de la lógica, estriba en lo que ello puede significar para el nacimiento de la filosofía, pues es muy diferente interpretar como comúnmente se hace el surgimiento del *logos* en tanto "conquista de autonomía" del hombre respecto a un "visión caduca" de un *cosmos* regido por dioses antropomorfos que, todo lo contrario, el florecimiento de la "razón discursiva" como la más nueva concesión de una diosa a los hombres, tal como Parménides lo asevera. En efecto, Parménides afirma el origen divino del *logos*, y no es poco antropomorfo el relato, aunque Lo Divino sea "el Ser". La elevación de la razón aquí alcanzada no es fruto de su esfuerzo humano, sino una dádiva que llega en su auxilio. La verdad a la que se abre el "hombre vidente" y con la que entra en *contacto*, tiene su expresión en la doble forma mito-lógica. La era del *Logos* filosófico, por mucho que pese a nuestro ateísmo y machismo, la inaugura una Diosa. Aquí, la razón no ha surgido contra la experiencia religiosa, sino gracias ella. La diosa acoge benévolamente al viajero y le favorece enseñándole a pensar de modo que no se extravíe. Una figura mítica femenina es la que se ha puesto a razonar, lo que comienza ya a tirar por tierra la idea de que la visión del mito y la de la razón sean en Parménides mutuamente excluyentes. Lo más extraño de todo, y que nos recuerda lo poco que sabemos del origen, es que el poema del eleata sea a la vez un testimonio religioso y una exposición lógica. El poema establece, sin preocuparse por distinguir ciencia y religión, una íntima relación entre contacto con lo Divino y consecución del conocimiento que perdurará hasta Platón, implicando así que encuentro con lo Divino y conocimiento de la verdad son lo mismo. Si Parménides acepta el origen divino de cuanto escribe, no es posible pensar que para el autor del poema el mito y el *logos* se oponen, sino que más bien, imaginación mítica y abstracción racional son vehículos legítimos de expresión de lo Divino y caminos paralelos que se cruzan. El cruzamiento estriba en que lo que está dicho en imágenes míticas se racionaliza, y lo que parece un silogismo de la Identidad, corresponde en la experiencia, con un viaje al "corazón imperturbable de la verdad"<sup>72</sup> o interioridad, donde se pierde en la unidad mística como en el dionisismo, toda diferencia. Son más bien narración mítica y razón discursiva, dos vehículos posibles de expresión humana de lo Divino -para Parménides, lo que es "Ser". En clave heideggeriana podemos decir que, el lenguaje mito-lógico que usa Parménides es la "casa del Ser", hecha no sólo de estructuras racionales sino de un fuerte contenido poético donde prima lo imaginario simbólico y la metáfora. Entonces, más que una superación del mito por la razón, asistimos -sostengo- ante el fragmento de poema pre-platónico, a una integración armónica que permite lo que Heidegger denomina el "habla del Ser", o como dijera después María Zambrano, la "razón-poética". La ontología viva que ambos autores buscaron toda su vida -sostengo- ya la podíamos apreciar en donde menos lo imaginaron, en la poesía del "racionalista" Parménides, que si ha sido pesimamente considerado padre de

---

<sup>72</sup> B1 v. 29

la metafísica dualista (que separa la verdad de la presencia), es sólo en virtud de un malentendido platónico del que se hablará más adelante. Sobre la razón-poética la filósofa Chantal Maillard comenta:

La razón-poética es una especial actitud cognoscitiva, un modo en que la razón permite que las cosas hallen su lugar y se hagan visibles. La razón –entendida por supuesto como función, nunca como órgano cognoscitivo- adopta aquí una manera pasiva de estar, una "activa pasividad", pues no indaga con la violencia que suele ejercer la filosofía. La razón-poética no es nada distinto de su puro quehacer: un modo de *recibir* conocimiento.<sup>73</sup>

Y cita a Zambrano:

El conocimiento poético se logra por un esfuerzo al que sale a la mitad de camino una desconocida presencia. A mitad de camino porque el afán que busca esa presencia jamás se encontró en soledad, en esa soledad angustiada de quien ambiciosamente se separó de la realidad. A ese difícilmente la realidad volverá a entregársele. Pero, a quien renunció a toda vanidad y no se ahincó soberbiamente en llegar a poseer por fuerza lo que es inagotable, la realidad le sale al encuentro y su verdad no será nunca verdad conquistada, verdad raptada, violada; no es *aletheia*, sino revelación graciosa y gratuita; razón poética.<sup>74</sup>

"*Recibir conocimiento*", en mi interpretación, tiene todo que ver con lo que dice Parménides que le ha acaecido. Pero también, lo esencial en la poética parmenídea, lo veremos, es esa "*presencia desconocida*" (presencia:ser) que "*sale al encuentro*" y a mitad de camino. Discrepo con Zambrano, no obstante, en que: "revelación", "gracia", o aquella noción de una gratuita realidad inagotable que se entrega a sí misma, sea algo extraño a lo que originariamente mentó *aletheia* para los primeros filósofos. Siguiendo a Heidegger: "desocultamiento". ¿No era precisamente la razón-poética la forma femenina como Parménides accedía a una vivencial verdad? La *aletheia* de la que habla este "filósofo", si así es justo llamarle, es -sostengo- "conocimiento poético" en el sentido expuesto arriba de Zambrano. Concedo, como se verá en otro apartado, que hubo una transformación del concepto de *aletheia*, un desvío u "olvido del Ser" hacia la violencia de la palabra, pero esa "falta" no me parece aún tan evidente en Parménides, sino hasta más tarde con Platón y el platonismo, pues fue éste y no el eleata quien opuso con mayor contundencia el conocimiento a la percepción, el alma al cuerpo, el ser a las apariencias, fundando así la metafísica del poder fálico-logo-céntico *sobre* la naturaleza. Mas adelante veremos que el carro del alma en Platón lo dirige el auriga, en cambio, en Parménides la conducción no está para nada en sus manos sino la de *ellas*.

<sup>73</sup> Chantal Maillard, *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1992. p. 43-44.

<sup>74</sup> María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, en *Obras reunidas* (Madrid: Aguilar, 1971) 262.

### 3. ALZAR LA VOZ DESDE EL SILENCIO: INTERIORIDAD MÍSTICA Y EXPRESIÓN POLÍTICA PRE-PLATÓNICA. PARMENIDES.

La propuesta en el capítulo primero invitaba a pensar en los primeros discursos filosóficos-aquellos que encontramos en los llamados fragmentos presocráticos o pre-platónicos- como la emergencia de un lenguaje *mito-lógico* alternativa consecuencia de una variedad de transformaciones históricas y sociales. Ahora en el presente, se añadirá como objetivo, rescatar la "interioridad" de una -hasta el momento- mera perspectiva histórica o sociológica del nacimiento de la filosofía, y es que hemos de pensar en estos pocos fragmentos, también como expresiones singulares de vivencias íntimas de unos pensadores abocados por largos periodos a la contemplación solitaria de la naturaleza o *physis*. El individuo filosófico ciertamente es el resultado de su ambiente cultural y contexto histórico, pero también es verdad lo contrario, pues una revolución cultural la crean los individuos concretos que rebasan las propias expectativas de la cultura en la que están insertos. Se puso ya la atención en lo exterior como terreno fértil de la poderosa individualidad del pensador griego (el sujeto es constituido por su entorno), pero ahora pondremos el énfasis en la relación inversa (el nuevo entorno es constituido por el sujeto), es decir, en cómo la creación de un pensamiento alternativo que se vino a llamar "filosofía", emerge de una interioridad conquistada en la distancia, lo que significa la transgresión de los límites del paradigma cultural vigente y la originalidad creativa.

Comencemos diciendo que, en los primeros pensadores entre los siglos VII y V a. C se combinan en un mismo hombre, la preocupación política de lo que atañe a todos como sociedad y el individualismo crítico fruto del cultivo de una "vida interior", es decir, no pública. Hay pues un aspecto no político del surgimiento de la filosofía -cosa que hoy no se acepta o no se habla-; el aspecto "místico" de los filósofos, de la que podamos dar cuenta, por ejemplo, en la tendencia de los "sabios" de aquella época, al llamado estilo de vida "pitagórico", que como se sabe, presenta un fuerte componente ascético. Las primeras reflexiones sobre la naturaleza y el lugar del hombre en el cosmos con tintes filosóficos, emergen de un ámbito de pensadores religiosos con un componente mítico que nosotros podríamos tildar de "irracional". Se piensa comúnmente que con Parménides se alcanza una superación de esta visión mística donde la religión y la ciencia aún se hayan confundidos, sin embargo, como esta investigación pretende demostrar, ocurre lo contrario, Parménides -continuando con su "monismo" el monoteísmo de su predecesor Jenófanes- es uno de los ejemplos más claros de la íntima relación que en el comienzo del pensar había entre mística y filosofía, *mythos* y *logos*. Por una pobre lectura de Parménides que lo pasa por "racionalista" se piensa comúnmente que el *hodós* o camino filosófico original de los pensadores "serios" para aprehender la realidad última o aquella que es *arje* o principio, es el método lógico, desestimando así la posibilidad -que en este capítulo definiendo- que

aquella "verdad" fuese captada inicialmente no racionalmente, sino antes que nada interiormente, *místicamente*. La doctrina por ejemplo del *en to pan* o "todo es uno" (o todo está ordenado, un *cosmos*) y que de distinto modo cada uno de los presocráticos sostiene, es algo que el griego iluminando experimenta interiormente antes (pre-discursivamente) como *intuición de unidad*. Tal "sensación" de conexión ocurre "antes" -entiéndase inmediatamente o sin mediación de estructuras- de que el pensador llegue a traducir tal *vivencia* en palabras...no se diga a razonarlas. Es sólo después de una experiencia de iluminación o revelación en soledad acaecida durante el éxtasis y, cuyo contenido podríamos adelantar, consiste en *presenciar asombrado de golpe la totalidad presente que involucra al vidente*, cuando en un momento más político y agonístico el sabio decide "bajar de la montaña" (recordemos el Zaratustra de Nietzsche o a Moisés en el mito hebreo) para aproximarse al espacio público y comunicar algo que perpleja, maravilla y aterra a los oyentes bajo la forma discursiva de una "ley". La vivencia, sin embargo, inagotable e ininteligible como es, no deja escapar más que palabras enigmáticas y difíciles a través de las cuales se podría, si no fuera porque el mundo es sordo, escuchar ese silencio místico de fondo que lo reúne todo...y para cuya expresión – que es sólo y siempre aproximativa- se requiere implementar una poesía cargada de afección, a la vez que una poderosa abstracción. *To on* o "lo que es", considerando que proviene de una experiencia de iluminación semejante, es mucho más que un concepto lógico, una realización. Así como sólo se sabe a ciencia cierta lo que es "ver" viendo, así por igual, sólo llegamos a saber lo que es "ser" *siendo*. Parménides elige la poesía, pues sólo ella da cuenta de la dimensión del corazón, es decir, la vivencia. Y eso quiere decirnos con su largo proemio, que sin la vivencia mística no comprenderemos absolutamente nada sobre lo que es "ser". La verdad como el mismo lo dice, tiene corazón: "el corazón imperturbable de la persuasiva verdad"<sup>75</sup>. Mi lectura, por lo tanto, sostiene, que el "ser" fundamental de lo real, al que el vidente -cabe decir- no penetra, sino que, de un modo más femenino, "se abre", es menos un *logos* que un *sabor del ser*, o como bellamente alguna tradición místico-poética considera, un "néctar". La pregunta por el "sentido del ser" que tanto preocupó a Heidegger, visto así, es un falso problema, porque lo que es "ser" existe para ser "saboreado en el corazón", no razonado...y sólo así se le "conoce" en el alma. Llamémosle *noesis* poética (distinta de la platónica) o *gnosis* mística a esta "verdad revelada" que Parménides presume ser la suya.

Parménides intenta en un poema la expresión de un encuentro indecible con lo que "hay" o "es" en el fondo de todo, intenta transmitir a otros el corazón de algo en un lenguaje asequible, que "suene razonable". Para ello acude tanto a la abstracción "ser" donde condensa todo lo vivido en un verbo, como al amplio reservorio mitológico popular. Si acompaña la certeza vívida del "ser" con una lógica

---

<sup>75</sup> B1 v. 29

implacable, la de la identidad, es sólo para tranquilizar la razón de los cabezones agonistas, antes de poderlos seducirlos mediante el canto, dentro de los caminos del corazón. Los eruditos del poema, desde la antigüedad hasta hoy, fácilmente han ignorado que antes de las famosas "dos vías" del pensar, Parménides ha puesto en primer lugar la narración de una experiencia interior, y que eso que llamamos insensiblemente "proemio", encierra como cierta advertencia: se requiere una experiencia de este tipo para realmente saber, de modo inmediato, lo que es "ser". El *logos*, lo dice el propio Parménides "acompaña a la verdad", pero no es idéntico a ella.<sup>76</sup> Esto es radicalmente opuesto a la mayoría de intérpretes para quienes piensan que la verdad en Parménides es algo inteligible. *To on* o Lo que es, dice este *logos*, sólo "es" en virtud de que permanezca "idéntico" a sí mismo. Pero esta regla o principio lógico de identidad expresa racional y discursivamente la intuición directa, silenciosa, poética y mística de la unidad del "ser" en el corazón. Ahí no se llega haciendo silogismos ni ejercicios dialécticos, "allí donde están las puertas de las sendas de la Noche y del Día"<sup>77</sup> se llega como el propio proemio del poema hace evidente, por la *vía* del *éxtasis*. El aspecto filosófico de este discurso mitológico, simplemente traduce la experiencia inefable. Se intenta traspasar el "*corazón de la verdad*" y la verdad del corazón a una estructura discursiva persuasiva, vaciándola sin embargo de su contenido místico, es decir, dejando tras de sí la vivencia y con ello la verdadera "luz" o *gnosis* que sólo quien la soporta (*pathos*) interiormente "saborea". Esta es la "traición" tras cualquier traducción que la etimología de "traducir" sugiere. Lo inmediato vivido, el ser en su pura inmanencia, se interpreta, traduce, y así "trasciende" al lenguaje como representación. Esta "trascendencia" al lenguaje de la experiencia de lo real vivido se desvía de la *physis* si el intérprete olvida el ser viviente que está de hecho ahora siendo y lo confunde con su categoría lógico-metafísica. Es la confusión entre el ser y el ente, fruto de la pérdida de esta vivencia originaria, la que digamos tiene a los filósofos a partir de Platón en adelante, desnaturalizados, o lo que es lo mismo, a su pensamiento sin arraigo en la experiencia mística del ser. La armonía entre el hombre y la *physis* se ha roto por un abuso y exceso de confianza en la razón.

¿De dónde ha surgido la filosofía? De lo que la razón llama locura y el corazón certeza. Luego la cabeza devoró el corazón, y la filosofía dejó de ser lo que fue su inicio. De "corazonadas" es que nacen entonces, según mi perspectiva, los discursos de los sabios presocráticos, sin olvidar desde luego todo el andamio histórico, político y social que rodea y detona su nacimiento. El *logos* surgió para apoyar primeramente estas intuiciones fundamentales con argumentos, no como se piensa los argumentos para desmentir las intuiciones. Esto segundo, es mi opinión, tuvo más que ver con el anti-sensualismo de Platón. Parece que las inteligencias de naturaleza más contemplativa de finales de lo

---

<sup>76</sup> B2 v. 4 / B8 v. 50-51

<sup>77</sup> B1 v. 11

que se llama "periodo arcaico", en un sentido extrañamiento o distanciamiento respecto de algunos de los contenidos, valores y formas de la tradición, pierden, si no la confianza en el mito, sí en su lectura unívoca y literal, tanto como en la capacidad de éste para servir de fundamento explicativo de la realidad presente. Ello origina una experiencia diferente, más mística que mítica, porque puesto en tela de juicio el fondo tradicional que daba sentido único al mundo, estos pioneros filosóficos comenzaron entonces a experimentar su estar arrojados en y ante la *physis* como un *desfondamiento*. En soledad y en silencio, es decir, callando el mundo de opiniones (*doxa*) heredado debieron sentirse verdaderamente desnudos (*gymnos*) ante la naturaleza; podríamos hablar de un *vaciamiento* (*kenosis*). ¿No refiere Heráclito a su interioridad afirmando que se indaga a sí mismo? Y por su parte, Parménides, que dice hallarse en un camino divino "fuera del transitar de los hombres";<sup>78</sup> ¿no indica todo ello una inclinación mística a la vida interior? La contemplación es una práctica espiritual que puede darse, como en estos pensadores, al margen de lo religioso, y es que sólo se necesita el misterio de la presencia o del ser para llenarse de asombro. Los primeros filósofos no han rechazado lo Divino, sucede más bien que su "dios" es abstracto. Y a veces no es ese si quiera el caso, pues como se puede ver en Parménides -aparentemente el más abstracto de ellos en cuanto a la expresión refiere-, él insiste aún en la personificación de una "diosa".

Avancemos ahora a la cuestión de la necesidad política. Es porque es humanamente necesario al "hombre vidente" comunicarse, haciendo representación de tal "experiencia interior", pero también porque socialmente aparece la necesidad de sentar el cosmos político sobre nuevos principios (*arje*) justo ahora que el viejo modelo mítico ya no proporciona el Sentido, que los "sabios" comienzan poco a poco a trabajar sobre un lenguaje diferente; uno que a la vez que *funda* sobre el abismo (*ab-grund*) "certezas" para la razón, también hace presentir tras ellas un abismal *desfondamiento*. De este empeño de claridad, máscara apolínea tras la con-fusión dionisiaca -siguiendo de cerca a Nietzsche- es que surge el discurso filosófico: la cosmología en los físicos jonios, el teorema músico-matemático en los pitagóricos; o bien, lo que concierne a esta tesis, el poema-ontológico y la paradoja en el eleatismo. Se observa ya en las sectas pitagóricas, tan ascéticas como políticamente "revoltosas", el intento de romper la brecha existente entre por un lado una verdad o revelación íntima sólo para iniciados, y por el otro, un programa político "para todos". La inclinación de Platón por las leyes y por las utopías participa de esta ambición heredada por los predecesores filosóficos: la formación de una comunidad político-religiosa armónica, regida por la sabiduría divina que, concedida o conquistada por unos pocos, no tiene por ideal la democracia sino la aristocracia del espíritu. La ideación de un Estado por Platón, donde el filósofo iluminado sería el Rey, sugiere un seguimiento a los presocráticos en la

---

<sup>78</sup> B1 v. 27

ambición de realizar concretamente la íntima verdad en la vida política. Ambos momentos que pretenden congeniar, intuición-interioridad y expresión-politicidad, obedecen a dos llamados que tiran cual fuerzas en conflicto en direcciones opuestas: 1) a la interioridad radical, pues los vemos como cultivadores en soledad, con un destacado sentido aristocrático (y autárquico) de la distancia respecto de las creencias y distracciones de su época, inmersos en "visiones" interiores que recuerdan el trance oracular 2) a la vida en comunidad y al dominio político a través de la expresión de una "palabra persuasiva", es decir, capaz de provocar la aceptación de todos siendo convincente. Así que, de la tensión entre voluntad de recogimiento y voluntad de poder en el mundo, nacen los primeros discursos filosóficos griegos, sumando a ello otros factores detonantes de pensamiento, como dije, las condiciones políticas y sociales favorables que mencioné ya en un primer capítulo. El misticismo político lo podemos averiguar en este *movimiento circular del espíritu*: vuelta hacia sí mismos: "anduve buscándome a mí mismo"<sup>79</sup> dice Heráclito, pero también vuelta hacia los otros, pues tenemos incluso noticia de que varios fueron legisladores, como en el caso de Parménides quien según los biógrafos dio leyes a los Eleatas.<sup>80</sup> Se entra en sí mismo para salir; se sale dónde están los otros para regresar y entrar. Un círculo que interioriza y expresa a una vez, fuente de agua o llama, la pura creatividad. No es "espiritual" en tal caso sólo la soledad, el silencio, la visión interior o intuición, sino también el amor a la comunidad, el deseo de crear un vehículo o "forma" inteligible (Platón se pierde en la Forma) para llegar a los demás y así religarse. Porque el impulso político en los filósofos, si nos permitimos ver más que una sedienta voluntad de poder, me parece, tiene además un fondo místico dionisiaco. El profundo deseo del corazón humano de re-ligar o estrechar a todos sus congéneres filialmente en base a leyes o principios que permitan la existencia de una comunidad espiritual más allá de las apariencias y diferencias, es decir, *más allá de la violencia*. En los filósofos tenemos casi siempre una preocupación por la justicia, un desprecio por los tiranos, y una necesidad de fundamentos. Sin embargo, la política es y no puede sino ser el sustituto fracasado del amor. Y lo que se experimenta a solas en instantes únicos difícilmente se puede "programar" para el día a día políticamente. La teoría y la práctica se divorcian. Sea cierto que se haya alcanzado a conocer la última realidad de todo o sólo sea que alguien se lo crea, nada de eso se puede aterrizar en una política de Estado e imponer a los demás. La política intenta inútilmente unir donde no se puede unir y separar donde no se puede separar. Jamás se tendrá una sociedad que funcione como la música. Son utopías, por lo tanto, eso de hacer la vida en la tierra como los cielos visitados durante la contemplación, y francamente, algunos de estos filósofos terminan decepcionados y vuelven a sus cuevas. Giorgio Colli, a quien volveremos

<sup>79</sup> G.S Kirk/ J.E Raven/ M. Shofield. *Los filósofos presocráticos*. # 246

<sup>80</sup> Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos I*, # 856 (DK 28 A 1; Espeus., fr. 1 L.) D.L., IX 23, # 857 (DK 28 A 12) Plut., *Adv Colot*. 1126a



con frecuencia, ha propuesto esta *duplicidad* místico-política que vengo explicando -y a la que suscribo- en los presocráticos en su libro de juventud *Filósofos Sobrehumanos*, del siguiente modo:

En cambio, los griegos sienten como irrenunciable la necesidad de expresar su experiencia íntima de un modo tan claro y definitivo que los hombres estén obligados a aceptarla y por lo tanto a comportarse políticamente en la vida de acuerdo con este nuevo conocimiento. En la soledad lograron alcanzar unos sentimientos supremos desnudos de imágenes y de racionalidad, y hasta tal punto lejanos de los sentimientos y las ideas comunes de la humanidad que ni si quiera ellos sabrían traducirlos en palabras, y aunque lo consiguieran, nunca lograrían hacerlos accesibles para la inteligencia humana. Pero una vez alcanzada esta nueva fase en la que sienten que deben propagar la interioridad del mundo, que deben crear, encuentran su vía de expresión remitiéndose al universo y diciendo su verdad, sin tratar de contar de modo inmediato sus intuiciones, sino por medio de símbolos cósmicos que todos tienen delante de los ojos, y dando origen a la ciencia de la naturaleza y a la racionalidad.<sup>81</sup>

La indagación insistente, el *thymos* (ánimo, deseo) por conocer la constitución última de la realidad, la del mundo y la de sí mismos, los ha llevado -según algunos de estos sabios lo afirman- a la posesión de una verdad reservada a los dioses, es decir, más allá de la *doxa* u opinión mortal. Si vuelven de este "viaje" a las alturas o profundidades, si no se retiran por completo del mundo, es en virtud de que surge en ellos la imperiosa necesidad política de derramar sobre sus congéneres la miel de su sabiduría. Más no sólo comparten sus íntimas intuiciones, sino que, obedeciendo su impulso agónico, descienden al terreno de lo disputable y tratan de convencer mediante demostraciones lógicas a otros ciudadanos de que sus intuiciones están bien fundadas. Para ello, combinaran el lenguaje familiar mito-poético con una peculiar e innovadora forma de *logos* (palabra), en el esfuerzo de aprehender discursivamente su intuición íntima de lo real. Parménides, para todo esto, se sirve expresivamente tanto de imágenes emotivas de encuentro, como de fríos conceptos. Este *logos* tratará de reflejar expresivamente el corazón de "lo que es", la realidad última, fundamental y viviente. Sin embargo, tal objeto de indagación es resistente a ser expresado, lo que podría estar reconociendo Heráclito cuando dice: "la auténtica naturaleza de las cosas suele estar oculta".<sup>82</sup> Por otra parte, a Parménides la diosa dice, como ya comenté, que su *logos* "acompaña a la verdad", con lo que indica claramente que no *es* la verdad. Lo que Heráclito pueda decir sobre la esquiva *physis* es siempre inexacto, lo que Parménides pueda decir sobre el "ser" son apenas los *semata* o signos de algo, huellas que refieren a una X irrepresentable, la "cosa en sí". La resistencia de aquel "misterio" consiste justamente en que X no puede conocerse por la razón. *Mysterion* refiere a algo cerrado, secreto, velado o encubierto. Los filósofos presocráticos, algunos si no es que todos, son algo muy aproximado a los *mystes* o "místicos" de las religiones de los misterios, porque justamente se presentan como aquellos "iniciados" en la verdad que han accedido por una vía oculta al misterio de la naturaleza última de la realidad. Si el místico es el iniciado que presume haber alcanzado -sea por mérito propio o por el favor divino-

<sup>81</sup> Giorgio Colli, *Filósofos Sobrehumanos* (Madrid, Ed. Siruela, 2011) 42.

<sup>82</sup> Kirk/Raven..., *Los filósofos presocráticos*, # 208.

una revelación del misterio del ser que le coloca en tanto poseedor de un conocimiento superior in-comunicable por encima del hombre común, entonces Heráclito, Parménides, Empédocles son *mystes* pues tales cosas afirman de sí mismos.

La naturaleza última de la realidad sería pensable, y por lo tanto cognoscible, siempre y cuando partamos de una definición realista de conocimiento en la que el discurso racional y tal realidad última coinciden, estableciendo con ello una coincidencia entre ser y lenguaje que muchos intérpretes de Parménides aceptan, arguyendo que a eso se refiere el mismo Parménides con que "lo mismo es pensar y ser"<sup>83</sup>. Desde esta óptica, la verdad a la que refiere Parménides no es otra que la verdad lógica, y la *aletheia* queda confundida con su *logos*. Sin embargo, algo muy distinto ocurre si en vez de pensar así seguimos en nuestra interpretación de la mano de Colli cuando dice en su comentario de Parménides: "La verdad (*aletheia*) es el indecible nómeno: la expresión es su sombra, que nunca podrá coincidir con ella".<sup>84</sup> Esta interpretación kantiana puede aunarse a la posibilidad que vengo explicando: que una cosa sea en Parménides la verdad *del* ser, y otra, su expresión, y que el acceso a su núcleo o "corazón" no es un *hodós* o camino discursivo, sino uno intuitivo pues la cuestión del ser se resuelve en un "contacto", no en la representación de él. Que la verdad misma no pertenezca al orden del discurso racional exige que, si fuese dable conocerla, también tenga que ser de otro orden el *hodós* o camino para conocerla. Ateniéndonos a un concepto de "conocimiento" como algo necesariamente discursivo, tendríamos que admitir que lo que no está sujeto a ser enunciado, no es conocimiento, y si existiera, no podría conocerse. Sin embargo, Parménides no piensa como Aristóteles que la esencia de algo se conoce en su definición, o más precisamente, que las categorías del lenguaje son idénticas a las estructuras de la realidad, porque para Parménides -en la perspectiva que presento- la realidad no es racional ni lo racional real, como pensó también Hegel. Por el contrario, si hacemos aun lado el prejuicio intelectualista que limitaría el conocimiento a la *dianoia*, podemos argüir que con *noein* (*pensar*) Parménides sí referirse a la actividad del *nous*, sin embargo, partiendo de un concepto de este en tanto facultad en el hombre capaz de captar la verdadera realidad de una forma ajena a la razón discursiva. A esto, concuerdo con lo ha expresado Giorgio Colli:

(...) no puede identificarse el *nous* con la *dianoia* aristotélica. El *nous* parmenideo no es una facultad discursiva, es una facultad inmediata que opera una transformación de la realidad que hace que lo que está alejado resulte próximo.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> B3

<sup>84</sup> G. Colli, *La naturaleza ama esconderse*, 178.

<sup>85</sup> Giorgio Colli. *Gorgias y Parménides*, (México: Sexto Piso, 2012) 208.

La verdad del ser, según Parménides, sí se puede "pensar" (intuir), pero nuestro problema ha sido que, partiendo de una concepción quizás demasiado moderna de "pensamiento", hemos ido demasiado a prisa suponiendo que ya sabemos lo que "pensar" significa para un sabio griego del tiempo de Parménides. Qué se debe entender por *noein* y *nous* es lo que debemos preguntarnos una y otra vez, para no incurrir en este error. La interpretación que sugiero, en amistad con la de Giorgio Colli, tiene por *noein*, palabra comúnmente traducida como "pensar", algo mucho más primigenio que discurso racional o *logos*. Mucho antes de que se transformara en "inteligencia discursiva", *noein* ya significaba en Homero algo semejante a "ver". Tal sentido arcaico del término no está -sostengo- del todo desvanecido en un Parménides que aún alimenta su discurso de la tradición poética. "Pensar" es la actividad del "hombre vidente",<sup>86</sup> aquel cuyos ojos se abren para "ver". Comenta Colli:

La traducción de *nous* por pensar, intelecto, es tan insatisfactoria como generalizada. Hemos dicho ya que *noein* en la época de Parménides se refiere a una forma de conocimiento extremadamente intuitivo: esto evidente ya desde el uso homérico, en el que a menudo *noein* se entiende precisamente como "ver".<sup>87</sup>

Si pensar es una forma de "ver" -aunque a diferencia del sentido homérico en Parménides no se trata de la visión física- podemos pensar que su *noein* resuena más con la intuición propia del "vidente" arcaico, intuición que se da en presencia de una verdad revelada, y no tanto con aquel otro "pensar" de menor grado propio del hombre lógico que relaciona términos en un discurso. El vidente es el que puede "ver" o presentir, sin mediaciones, la conexión invisible entre todas las cosas, el que puede con su don intuitivo o *nous* traspasar la apariencia caótica de lo múltiple y percibir la unidad de la realidad que *hypokeimenon*, "subyace". Su facultad intuitiva o *nous*, semejante a un *daimon* o inteligencia oculta (la diosa), le guarda de ser engañado por las apariencias que recubren lo real, velos que a la mayoría de los mortales nos impiden "ver". La gran ilusión (*maya* en el hinduismo) de separación, multiplicidad y movimiento que pende cual velo sobre la faz del común de los mortales que se guían por unos sentidos averiados, consigue ser atravesada durante la contemplación por el sabio vidente, cuyo *nous* capta, inmediatamente, la filiación de todas las cosas, descubriendo el punto íntimo donde ellas no batallan, no son *planetes* o yerran en soledad, sino que al fin se encuentran próximas compartiendo la mismidad del "ser". Esta interpretación cuadra con lo que dice el propio Parménides: "observa empero las cosas que, aunque ausentes, están firmemente presentes para la mente (*nous*)"<sup>88</sup> Las cosas ausentes, lejanas<sup>89</sup> entre ellas y lejanas del pensador, cuando son captas por la intuición en su naturaleza, o sea, como realmente son, resultan cercanas. No hay brecha para el *nous*,

---

<sup>86</sup> B1 v. 3

<sup>87</sup> G. Colli. *Gorgias y Parménides*, 198-199.

<sup>88</sup> B4 v. 1

<sup>89</sup> Otros traductores prefieren "lejanas" y "próximas" en lugar de "ausentes" y "presentes".

intimidad comunicante. El *nous*, según Parménides, revela como las cosas aparentemente lejanas se encuentran tan próximas unas de otras que se puede afirmar que todo es uno, *εν το παν*. El *nous* vislumbra las cosas en su unidad filial indestructible, de suerte que las brechas resultan ilusorias para el entendimiento divino que intuye el ser como "continuo", uno de sus "signos" en el poema. La soledad de cualquier existencia separada termina cuando la diosa amorosamente dice: "pues no zanjará la conexión de lo que es con lo que es, ni dispersándolo por todas partes ordenadamente ni reuniéndolo".<sup>90</sup>

Considerando toda esta interpretación del *nous* como un "ver" que transforma la realidad de todos los días revelando lo lejano como cercano, lo separado en continuidad ininterrumpida, lo móvil como inmóvil, lo múltiple siendo en realidad uno, el ser necesariamente inmortal, etc, podemos pensar a Parménides como el sabio "vidente" que ha llegado a mirar la misma realidad de todos los días, pero de modo directo, sin velos. Su poema queda así inscrito en la tradición "apocalíptica", aquel grupo de textos poéticos-religiosos de ciertas sectas místicas, cuya pretensión antes que preguntar algo es "revelarlo". *Apocalipsis*, no su sentido no cristianizado de "destrucción del mundo", significa en su acepción griega original "levantamiento del velo", y con ello, en efecto, "fin del mundo", pero sólo del mundo como hasta entonces lo conocíamos. Hay a esto una alusión en el poema, pues según se aproxima el viajero en su carro que va de la noche a la luz, donde aguarda la diosa, las doncellas que le acompañan –narra- "se habían quitado de la cabeza los velos con sus manos".<sup>91</sup> Parménides está usando aquí, como en otros fragmentos, la terminología mística de los misterios. La imaginaria es entonces la alegoría simbólica de una experiencia interior, mística. La captación pura e inmediata de la realidad última está por ocurrir, periplo al corazón del ser de la *physis* que exige un grado de transparencia del propio vidente, la purificación de el *nous* u "ojo interior". Acceso a lo fundamental, en efecto, posible sólo tras desprenderse de toda *doxa*, lastre de opiniones; es decir, cuando la visión ha quedado libre de juicio, se ha satisfecho la condición del desnudo ver sin velos: *noein*.

Como veremos en otro capítulo, la anterior es una purificación de la percepción, no su rechazo. La purificación había empezado con el ejercicio tenaz del *logos* que refuta argumentativamente la dualidad del mundo del devenir, pero no se queda ahí, porque la diosa más adelante, en los versos donde desprecia los "nombres" que los mortales han inventado, incluida la categoría "ser",<sup>92</sup> sigue las consecuencias lógicas de su razonamiento hasta el extremo de relegar el lenguaje humano a un engaño, incluyendo el *logos* entorno a la verdad:

---

<sup>90</sup> B4 v. 2-4

<sup>91</sup> B1 v. 10

<sup>92</sup> B8 v 40

(...) el "logos entorno a la verdad" es meramente humano y se sirve de "nombres", en el sentido de que han sido creados por los hombres y no son verdaderos por sí, pero es el único modo de hacer un discurso en torno a la verdad, discurso que se conduce a través de los signos. Permaneciendo en el ámbito de la apariencia, utilizando conceptos aparentes, podemos acercarnos al contenido de la *aletheia* "que es". En este sentido "el logos en torno a la verdad" tiene una validez frente a las *doxai* de los mortales.<sup>93</sup>

El lenguaje que define o nombra, separando unas cosas de otras ya es parte del error, pues confiado en el reporte de unos sentidos mezclados (no "puros" como pueden llegar a estarlo si suspendiésemos nuestras opiniones-juicios), dice de entidades separadas y móviles. Así, podemos llegar a creer guiados por diferencias inexistentes que notamos, que el "ser" de un vaso y el "ser" de una silla *son* diferentes; sin embargo, si nos apartamos de ese camino y tomamos el camino correcto –según Parménides–, resultará que el "es" de la silla y el "es" del vaso aparecen en nuestra intuición (*nous*, "tercer ojo") como Lo Mismo. La diosa advierte de esta trampa del lenguaje que engaña a los mortales, pues ellos, fiándose de los sentidos confusos, *creen* que ven y creen que oyen multiplicidad de cosas, terminando luego por nombrar más de un Ser. No se dan cuenta de que ni oyen ni ven, ni tampoco de que no piensan cuando dicen pensar: "por ello serán tan sólo nombres todas las cosas que los mortales han establecido, convencidos de que eran verdaderas".<sup>94</sup>

Lo que no existe (que no es) es tratado como lo que existe (que es). En la ontología de Parménides no existen "los" entes, porque "lo que es", dice, es "uno"<sup>95</sup> y "lleno".<sup>96</sup> Esta concepción del ser niega el vacío, condición según los atomistas de que exista algo separado de otra cosa y también de que algo se pueda mover. Cuando al hablar los mortales seguimos el testimonio de las percepciones falsas (alucinaciones frente a las percepciones exactas), entonces es que decimos muchas cosas de muchas maneras. El hombre "bicéfalo"<sup>97</sup> que nombra muchas cosas sin percibir la unidad, presenta una duplicidad natural, o eso cree. Es "esquizo", dividido tiende a *skhizein* o "dividir". Si es filósofo, apostará –conforme a su interioridad dañada– por una ontología múltiple. El "bicéfalo" percibe así la realidad desde su propia defectuosidad, lo que significa que no la percibe en absoluto. Esta defectuosidad, que pudiéramos pensarla congénita, resulta necesariamente en la expresión de unas *doxai* o "mortales opiniones",<sup>98</sup> falibles justamente en tanto "mortales", es decir, inseparables de la condición humana imperfecta. Los mortales "yerran"<sup>99</sup> porque cuanto perciben y piensan, va *contra natura*. El caso contrario de este extravío de la *physis* que impide el *noein* o "ver" la verdadera naturaleza de la

<sup>93</sup> G. Colli, *Gorgias y Parménides*, 169.

<sup>94</sup> B8 v. 38-39

<sup>95</sup> B8 v. 6

<sup>96</sup> B8 v. 24

<sup>97</sup> B6 v. 5

<sup>98</sup> B8 v. 51

<sup>99</sup> B6 v. 5-6

realidad supone la corrección que introduce la diosa en el pensamiento, corrección que sanaría la "esquizofrenia" de los hombres. Un tratamiento que implica la reiterada puesta en vereda de la palabra (*logos*) y el ver (*noein*) contra la fragmentación del ser; un caminar, no obstante, que debe ir siempre apoyado sobre la piedra fundacional de una intuición fundamental, y que requiere de cierta disposición anímica e intelectual excepcional del pretendiente al "corazón de la verdad": del lado anímico, el asombro del niño; del lado mental, la receptividad silenciosa de la mujer. El hombre Parménides sólo puede hacerse sabio siendo, viendo, sintiendo y pensando como ella, la propia naturaleza. Para consumir esta reversión del hombre a su "unidad original", para devolverlo a su "otro", (recuérdese a esto el mito platónico del "andrógino", o, aquél muy anterior de una "edad de oro" en Hesíodo) la diosa ofrece a Parménides indicaciones, señales, signos sobre los que meditar que mantendrán a Parménides en el ámbito o la esfera de esta transformación profunda: aquélla del hombre en lo que, sin saberlo, ya es.

Si uno se piensa bien las consecuencias de proponer una realidad "única", "indivisa", "continua", "homogénea", "inmóvil", etc; negada con ello la multiplicidad y el movimiento, entonces el propio lenguaje que depende necesariamente de una estructura gramatical que distingue entre sujeto y predicado queda abolido junto a la individualidad de quien habla. Una "pasión de abolición" -concepto de Deleuze- se deja ver en Parménides, y también, en las paradojas del eleatismo. La razón discursiva se destruye a sí misma si se exige de modo absoluto tanto la identidad como el cambio, y es que el propio pretendiente a la verdad queda disuelto en la verdad mística cuando lleva las cosas al extremo. Inclusive "ser" es sólo un nombre más. Colli comenta a esto: "El 'sendero de la persuasión' es el *logos* entorno a la verdad, un conocimiento que se distingue de la posesión de la verdad mística y que utiliza la categoría del ser para comunicar".<sup>100</sup> La categoría "ser" no puede apresar, contener, ni conocer la realidad X a la que refiere porque esta X no es estructurada como él. ¿Qué significa Ser? No significa nada, porque la X que con "ser" referimos es presencia, no lenguaje. ¿Cuál es el sentido del Ser? Es un falso problema preguntar por el sentido del Ser, pues la misma pregunta ya contiene una afirmación al tratar esa X como si fuera del mismo orden del lenguaje. Hablar de "sentido del ser" impone un "sentido" a esa X, tratando de hacer caer engañosamente esa X al orden del discurso y la interpretación. Pero la X es esquivada a cualquier interpretación, "la naturaleza ama esconderse" diría Heráclito. La X a la que "ser" refiere en Parménides no es una incógnita porque encierre herméticamente ningún sentido lógico o significado simbólico. El misterio del ser no es ninguna estructura profunda de la realidad, no es su *Logos* en sentido realista. *Aletheia* es desocultación total. La naturaleza "como realmente es", no llega a ser ni deja de ser. La "naturaleza del ser", o, el "ser de

<sup>100</sup> G. Colli, *Gorgias y Parménides*, 182.

la naturaleza”, no va apareciendo y desapareciendo como nos parece suceder, sino que está toda presente y ahora, dice Parménides. Es un misterio sin ser un secreto. El misterio es la presencia que se da a todas luces, no algo que está oculto; el misterio es que existe a la luz “algo”, en vez de no existir. La urgencia de nuestra razón por el sentido podría hacernos preguntar ¿por qué hay ser en vez de no ser?, pero con ello caemos en el error, puesto que no hay una “razón del ser”. Existe algo en vez de nada ¡sin porqué! Parménides no justifica su afirmación del ser con ningún porqué o una causa, hacerlo sería buscar algo “antes” del ser o “fuera” del ser. Parménides, dice, en efecto porqué el ser, presuponiendo que lo hay, no puede no ser, y porque el no ser no puede ser, pero no dice porqué en primera instancia hay ser y no la nada. La presencia, el hecho de que “hay” en vez de nada, es en Parménides algo evidente por sí mismo que no requiere explicación, y por ello, a diferencia de los otros presocráticos, Parménides no justifica la existencia mediante una *arje* o principio, tan sólo la afirma. La expresión *éstin* o “es” que leemos en el B2 no remite a un “fundamento” racional del cosmos fenoménico, sino a la existencia en sí en tanto “apertura”, en palabras del eleata el “insondable hueco”.<sup>101</sup> El “corazón de la verdad” es irracional.

Preguntar, no sólo qué es ser sino preguntar cualquier cosa, es ya apostar ingenuamente a la capacidad del lenguaje para penetrar la realidad; es suponer, en otras palabras, que el lenguaje con el que se pregunta existe de por sí ya en la X (ser) que referimos con el nombre. El resultado es siempre igual, proyectamos sobre la realidad un orden que de plano no existe en ella, o bien, confundimos el orden de nuestros pensamientos con el más propio o profundo de la realidad. ¿Qué (X) *referimos* cuando decimos “Ser”? es una mejor pregunta. Si seguimos este preguntar, se acabó el “problema del ser”. Porque este modo de preguntar implica, a diferencia del que pregunta por el “sentido del ser”, que aceptamos un límite para la razón; implica además que el lenguaje es el problema para acceder a X, y no tanto que la X se resista a ser conocida o sea un asunto difícil, problemático. Con este modo de preguntar pronto descubrimos que lo X referido con Ser no es el problema, sino que la dificultad estriba en la impotencia y precariedad del lenguaje para apresar lo real. Somos más bien los mortales quienes nos resistimos a la realidad y a la iluminación, queriendo pensar lo real con una discursividad que no les propia, y es que partimos de antemano del supuesto de que “iluminación” o “tener conocimiento” es idéntico a lograr “claridad intelectual”. Hay, sin embargo, otro “pensar”, otra “claridad”. En la interioridad el *nous* -según Parménides- piensa (*noein*), en el sentido de que “vislumbra”, la verdadera naturaleza de la realidad. Es en el espíritu donde ella “aparece” indivisa y, por lo tanto, una y sin contradicción. La unicidad fundamental es algo aquí que se vivencia *nun* o “ahora”; así es como “sabemos” con seguridad “que es”<sup>102</sup> y también cómo es. Nos resulta harto difícil a quienes pensamos

---

<sup>101</sup> B1 v. 18

<sup>102</sup> B2 v. 3

que sólo existe conocimiento racional, que conocer algo es convertirse uno mismo en eso que se conoce, pero éste el sentido más místico de lo que el eleata -sostengo- quiso dar entender con: "lo mismo, es ser y pensar"<sup>103</sup>. El místico se convierte en lo Uno y así realiza, "entiende", que siempre lo fue. El ser y el pensar son uno, en clave moderna, el sujeto desaparece en el objeto y éste en aquél.

Lo revelado silenciosamente en la interioridad intuitiva es irracional, no por nada el estilo expresivo empleado sea mito-lógico. El poema no expresa el contenido cuya metáfora es el "corazón", lo rodea. ¿No ha dejado Parménides a la diosa innominada justamente para advertirnos que el origen del poema radica en una experiencia inefable de contacto? El camino discursivo periférico al "corazón imperturbable de la persuasiva verdad" es ciertamente el "logos que acompaña a la verdad", pero el punto de contacto con X, donde verdaderamente se da la iluminación o "revelación", el meollo del asunto, es el "corazón"; sede de la inteligencia intuitiva directa y no racional. Así entre otros caminos llegamos a que la de Parménides antes que se exprese en una lógica, es una verdad del corazón. La lógica es solo una ayuda para permanecer en una puerta limítrofe; tras la puerta, un "insondable hueco".<sup>104</sup> La diosa dice revelarle "el corazón imperturbable de la verdad",<sup>105</sup> y pocos comentaristas del poema se han querido preguntar porque introduciría Parménides su frío concepto de "ser" con la poética imagen sensible de un "corazón imperturbable". La ignorancia de este asunto por los intérpretes racionalistas del poema estriba al parecer en parecerles imposible reconocer que la verdad a la que refiere Parménides sea para él una realidad viviente e íntima, relacionada por el corazón y no al intelecto discursivo al hombre. Para quienes temen la espiritualidad del poema, o su propia espiritualidad, la verdad a la que alude el poema es solamente lógica. Sin embargo, aunque asuste lo que aquí se diga, la más profunda realidad para Parménides puede no tener mucho que ver con el parloteo intelectual, ni siquiera cuando lógicamente ordenado, el discurso se ha elevado hasta las puertas de la revelación, sino que más bien su gran verdad es idéntica a su gran experiencia: la captación intuitiva e íntima del "ser" que se da sin mediación de una estructura discursiva. La *gnosis mística*. La recepción de la verdad ocurre en silencio meditativo y por contacto, Parménides no interfiere, no debate, la diosa es quien le muestra el camino y él se deja llevar por la sabiduría divina que se sirve del *logos* humano para comunicar los signos de algo X que trasciende todas las categorías que la pretenden expresar, incluida la de "ser". El viajero Parménides permanece en su asombro, principio del filosofar, como mero testigo del esplendor de una realidad que le enmudece. El temor reverente ante los dioses "enmudece la voz," dice Homero.<sup>106</sup> Al abrirse las puertas, lo primero que sale al encuentro es un

---

<sup>103</sup> B3

<sup>104</sup> B1 v. 18

<sup>105</sup> B1 v. 29

<sup>106</sup> *Himn*, vv. 476-479



hueco sin fondo que recuerda el *Caos* de Hesíodo, una "hendidura" o "espacio que se abre", algo terrible y maravilloso como es para el hombre siempre que cruza dentro el campo de lo *numinoso* pero que para salvaguardar la humanidad de Parménides ofreciéndole un rostro familiar, inmediatamente toma la forma representativa de una diosa antropomorfa que toma su mano con "la suya",<sup>107</sup> y le "habla" benévolamente, tratando así de calmar al viajero diciendo "no es un mal hado"<sup>108</sup> el que lo trae hasta allí. En otras palabras, esta estructura representativa imaginaria y discursiva lo protege de proseguir inmerso y perdido en aquella experiencia inefable de "insondable hueco" donde se siente arrojado en primera instancia. Aquí, la imaginación mítica y el *logos*, al modo como el escudo de Atenea resguarda a Perseo de la espantosa visión de la medusa, cuida de su humanidad, pues lo mantiene en el portal o límite entre lo humano y divino, permitiendo así la *harmonía* entre ambas esferas. En otras palabras, la imaginación y la razón le permiten continuar mirando a la distancia sin fundirse místicamente por completo, transformando para ello ese "insondable hueco" o *Caos* en una voz humana. El *cosmos* u "orden" (aquí el *logos* filosófico), continuando y no rompiendo con la antigua creencia griega, surge del abismo del *Caos*. Sin esta distancia, el iluminado Parménides no podría ser el "portavoz" de la verdad, es decir, el "mensajero de los dioses" que recibe y transmite, en signos, la naturaleza última de la realidad a los demás hombres en un lenguaje que estos puedan comprender.

El *logos* filosófico queda entonces como relato mito-lógico de ese asombro místico en la interioridad del filósofo. Es la imagen familiar, en el espejo, de algo totalmente Otro, de ahí que el eleata se sirva del reservorio cultural griego para *aproximarlo*. El *logos* intenta dar testimonio de aquello vivido, sentido e intuido en la interioridad. El poema posee valor no sólo por los aportes para el pensamiento lógico, sino en tanto testimonio religioso, valor también para lo que hoy es la rama de la filosofía de la religión, o bien, para la fenomenología mística. Tiene valor como testimonio religioso -descartado el argumento de un recurso meramente literario- por estar narrado en primera persona, del mismo modo como el poeta Hesíodo narra su encuentro con las musas en el monte Helicón.<sup>109</sup> Aunque narración de algo experimentado, ninguna imagen mítica o formación conceptual es suficiente para explicarlo o describirlo. Las palabras y sueños se quedan cortas para expresar la experiencia interior, y en cierto modo, la "traducción" de eso vivido, siguiendo su etimología, le traiciona. "Expresar la verdad" es un intento de secuestro, de abstraer el contenido de una vivencia del corazón, para encerrarla en la torre de nuestra cabeza. Querer predicar la verdad como si esta fuese del orden de las palabras, implica la violencia titánica contra una experiencia íntima que, se le quiere forzar a separarse de su propio orden de realidad y adecuarse al lenguaje. Los hombres, demasiado

<sup>107</sup> B1 v. 22 "La diosa me acogió con afecto y tomando mi diestra con la suya".

<sup>108</sup> B1 v. 26

<sup>109</sup> *Teog*, 22-24.

confiados en la capacidad de su razón, esperamos que al traducir lo vivido en palabras, podamos aún conservar su contenido y no sólo tener su forma vacía, que es lo que termina por ocurrir. "Dialectizamos" sobradamente lo que ha dicho Parménides del "ser", siguiendo en esta excedida racionalización a Platón. Las palabras sólo y siempre serán cáscaras del acontecimiento vivido. No aceptar estos límites significa la ingenuidad de quienes confían, todavía hoy, en la capacidad racional para aprehender la realidad, es decir, la inteligibilidad de la "cosa en sí". Es nuestra *hybris* querer conocer la esencia de las cosas a nuestra manera, discursivamente, y no como únicamente se da el acceso: en el corazón, en el amor o saborear de ellas.

Algo siempre se sustrae. Mientras ordenamos, describimos o manipulamos, el fondo de lo real se recoge, se oculta a la representación; tierra virgen que no se deja manosear por la explotación del hombre. Un discurso es como el símbolo del *uroboros*, serpiente enroscada que se muerde la cola; únicamente se alcanza a sí mismo, pero jamás hincan su diente en lo real como tal. El lenguaje está encerrado en sí mismo igual que el Ser está limitado a sí mismo. Parménides lo dice, hay una "esfera"<sup>110</sup> limitada a su propio orden, la única real, pues la otra del lenguaje, es "mero nombre".<sup>111</sup> Durante la experiencia mística, sin embargo, algo en el meditador hace contacto "de ser a ser". Lo que quiere decir que existe un punto de encuentro entre el hombre y la divina *physis*. Hay que pensar entonces el *uroboros* -como en efecto existe en algunas representaciones- abierto por algún lado a lo que hay "afuera". No podría ser de otra manera (que el hombre estuviera absolutamente encerrado en su lenguaje), desde que el hombre es una de las manifestaciones de la propia *physis* (ser), y en este sentido, no algo diferente. Uno forma parte de la naturaleza del ser, y la naturaleza del ser de uno. Sin embargo, tal punto de "contacto" con el corazón de lo real no es la racionalidad, sino la dimensión de la interioridad del hombre idéntica a esa realidad última, y a la que se llega, más que por un ejercicio racional, por un "viaje". Si no se hace tal viaje se podrá acaso entender académicamente el concepto del ser en Parménides, pero jamás realizarlo. La *vía mística* que aparece al comienzo de poema es un prerrequisito, no un "proemio". En tal aventura, se ha dejado de ser filósofo y hasta hombre por un instante, y es que el intrépido viajero se ha reconocido "uno" él mismo con algo que lo trasciende como individuo. El lenguaje, la expresión, es desde este punto de vista, el residuo de lo todavía humano, que solo existe en él antes o después del encuentro con lo Real. Un "encuentro" que en realidad es re-encuentro, pues si somos algo, somos *ya* eso real mismo y último. Lo último real exterior es lo último interior, aunque no lo "recordemos". *Recordari*, etimológicamente mucho más que tener presente a alguien o algo en la memoria significa: "pasar de nuevo por el corazón", es decir, volverlo a vivir, a sentir. La "brecha" entonces entre ser y lenguaje, en última instancia, no es a causa de que

---

<sup>110</sup> B8 v. 43

<sup>111</sup> B1 v. 38

existen dos realidades ontológicas o seres (hombre-diosa), sino una escisión interna en el mismo único Ser, entre su esfera de conocimiento directo y la "esfera" (rueda) de su ignorancia, entre el Ser que tiene certeza *en el corazón* de sí y el Ser que, olvidado de sí, sólo puede tenerse como individuo, como fragmento, encerrado en los límites de una representación de sí mismo como "otro".

El lenguaje en Parménides no importa si se trata de la *doxa* o del *logos* que acompaña a la verdad, permanece limitado a la esfera representativa. En este sentido con respecto a lo fundamental nada sabemos racionalmente ni podemos saber con seguridad. Mediante el *logos* no podemos "conocer" lo real, pero sí podemos "saberlo" en el *nous* de modo *noético*, es decir mediante aquello idéntico a la realidad misma que investigamos y que, no es nuestro "intelecto", pues "pensar" o *noien* para el eleata -sostengo- es ir más allá de la razón discursiva. *Siendo* eso X, lo sabes. Conocimiento y ser son lo mismo, así interpreto " lo mismo es pensar y ser mismo".<sup>112</sup> La palabra, valga la metáfora, es el humo insustancial de un fuego existente en otro lugar. Somos tercios en querer entender el mar por las huellas cambiantes que deja en la arena, como si la tierra fuere del mismo orden que el agua, como si ser y no ser (lenguaje) fuesen lo mismo. No se puede meter el mar en un recipiente lleno, pero se puede vaciar el recipiente en el mar. En otras palabras, el *nous*, la intuición, el espíritu, puede liberarse de la estructura (velo), que es su jaula, y unirse a lo que de por sí siempre estuvo unido.

He dicho ya que la diosa no identifica el *logos* con la verdad, la palabra que emite *refiere* aquello X, pero no es idéntico a ello. Evita con ello caer en una trampa: la confusión entre la forma (discurso) y el contenido (la verdadera naturaleza la realidad). Sin embargo, para quienes no podemos captar la verdad, para quienes como dice la diosa estamos "sordos, ciegos, estupefactos"<sup>113</sup> ya que no podemos discernir entre lo que es y no es, para nosotros, mortales, contenido y forma resultan lo mismo, confundiendo el orden del ser en cuanto tal con el de su expresión. Pensar o *noein* un contenido sin forma, es una vía imposible para la mayoría de los mortales que, no intuimos el "contenido inexpresable", ni mucho menos aceptamos nada así como un "pensamiento sin forma". Sin embargo, otra cosa ocurre si seguimos a Parménides en mantener la distinción entre el *logos* y *aletehia* que he venido detallando. Aquí "pensar" no es ya discursar (forma); reinterpretamos el *noein* como intuición directa; el tipo de conocimiento libre de la mediación de una estructura discursiva alguna. Congruente con esta lectura del *noein* es que si la realidad última es des-estructurada, -debe serlo si es "llena"<sup>114</sup> como dice Parménides y por lo tanto una y sin separaciones- entonces la facultad intuitiva que puede

---

<sup>112</sup> B3

<sup>113</sup> B6 v. 7

<sup>114</sup> B8 v. 24

captarla deberá ser idéntica a aquello que puede conocer, es decir, libre de estructuras. Esta interpretación queda reforzada por el hecho de que Parménides asegura que, así como el "ser" lo llena todo, también "el pensamiento es lo lleno".<sup>115</sup> Lo llenura del ser es idéntica a la llenura del que piensa, y algo "lleno", como sólo puede serlo lo Uno, supone algo del todo desestructurado, sin partes, la amorfa. Lo que para la razón, solo para ella, sería *Caos*. Estamos pues ante la identificación mística entre el objeto de conocimiento y el conocedor, una forma viable de interpretar el "lo mismo es pensar y ser" de Parménides que, cabe decir, fue la lectura del neoplatónico y filósofo místico Plotino. Por otra parte, que el verdadero "pensar" este tan "lleno" como la indivisa realidad, nos da una pista sobre cómo se vuelve la inteligencia intuitiva (*nous*) de quien sigue a la verdad de cerca. A diferencia de los "hombres bicéfalos",<sup>116</sup> metáfora de la mente dividida (que cree en la separación), la mente o el *nous* del sabio es íntegra como la mismísima realidad. Pero no solamente una consigo misma, sino una con esa realidad última y verdadera que la categoría "ser" refiere. La idea de que conocer la naturaleza última de todo es lo mismo que realizar el delfico "conócete a ti mismo" - idea existente también en Heráclito<sup>117</sup> - es un punto de contacto entre filosofía presocrática y mística. En algún punto de la indagación me encuentro con que "mi" naturaleza coincide con la naturaleza del Todo.

Los presocráticos extraen como Heráclito el *arje* o "principio" de sí mismos, de su interioridad mística abismal. El *nous* o "Mente" es ese fondo infinito en Anaxágoras y que está en todo (panpsiquismo), el *apheiron* de Anaximandro también remite a una realidad ilimitada y así indefinible, el "agua" en Tales sigue indicando algo en lo que todo se disuelve y de donde surge. La "mística elemental" (de elementos naturales) está implícita donde se sugiere una fuente de donde todo proviene y a la que todo vuelve, o bien algo que lo permea y dirige todo como el "aire", o un "fuego" que transforma todo, etc. Los presocráticos proyectan su intuición de lo fundamental "que es" en sus discursos, pero de modo representativo, simbólico, estructurado. Sin embargo, me parece, ellos no intuyen la última realidad estructurada, como en cambio, se la representan a los demás. Las estructuras que construyen son agarraderas, no tanto para ellos que se sueltan sin temor dentro de "lo que es" como para su gente que necesita leyes sentadas en algo fijo, visible, manipulable en la vida práctica. Han plasmado una representación del mundo en sus cosmologías y teologías, pero me parece, son lúcidos, y saben perfectamente que sólo es representación lo que cuentan. Únicamente es ingenua la metafísica que crea que la realidad misma es como se piensa, aquella que confunde el sistema de signos -que es un lenguaje- con la realidad que refieren aquella que no reconozca el *límite* de toda epistemología y que Kant no fue el primero en pensar. La propia alma y la naturaleza se revelan sin

---

<sup>115</sup> B16

<sup>116</sup> B6 v. 5

<sup>117</sup> G.S Kirk/ J.E Raven/ M. Shofield. *Los filósofos presocráticos*. # 246

un fondo pensable, entonces es cuando urge a los hombres un "principio racional" del mundo que ahora hay que poner sobre el abismo donde el filósofo místico se sumerge, pero que el común mortal teme. Para salvarse de esa angustia viene la postulación positiva del Cosmos u Orden *como si* en verdad existiere. Esta es la simulación de un fundamento para la vida, algo que todo "creador de valores" reconoce, si seguimos a un Nietzsche. Se construye como fármaco o remedio cultural sobre el vacío pavoroso de la no-representación un sistema, una red, que deja nuestro lado "humano, demasiado humano" tranquilo: con un comienzo, una verdad instituida, un discurso con sentido. No se puede vivir la vida de todos los días sin poner orden, por mucho que se intuya la farsa de ese orden. En la interioridad el filósofo ha experimentado algo indeterminado que no puede comunicar más que recurriendo a categorías abstractas y símbolos religiosos heterodoxos. Homero y Hesíodo ya no son suficientes como modelo de orientación existencial, aunque todavía subsisten en el poema.<sup>118</sup> Parménides sabe que la estructura creada flota a la deriva sobre algo insondable, abierto, y que el pensamiento que él hace encerrar en sí mismo con la fuerza de una ley contiene al hombre como en una "isla" para que no se pierda en la eternidad insondable que le rodea y que él mismo es. Esta "ley" o "razón" que encadena el discurso (o el ente) dentro de unos límites seguros -como Odiseo a su navío frente al canto de las sirenas-<sup>119</sup> consiste en la aplicación, por procedimiento deductivo, del principio lógico de identidad. El devenir lógico del lenguaje en Grecia limita la vivencia anonada en el insondable corazón del ser al mismo tiempo que emerge de "ahí".

---

<sup>118</sup> Vid. M. Pelikaan-Engel, *Hesiod and Parménides. A new view on their cosmologies and on Parmenide's Poem* (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1974)

<sup>119</sup> Cfr. B. Cassin, "Le chant des Sirènes dans le Poème de Parménide: quelques remarques sur le fr. VIII, 26-33" en P. Aubenque, *Études sur Parménide*, v. II, pp. 163-170.

#### 4. ANTROPOLOGIA MISTICA Y ETICA DE LO NECESARIO EN PARMENIDES

Es comúnmente aceptado que no existe en el ambiente espiritual que va de los siglos VII al V a. C una inclinación a hacer antropología o ética. En las historias de la filosofía, los llamados filósofos "presocráticos" comparten -al menos los que caen dentro de la categoría de "física jonia"- la característica de interesarse exclusivamente por la *physis*, o en su traducción al latín, la *natura*. Lo que el hombre es y lo que debe hacer, no es para tales pensadores cosmológicos tan importante como definir un *arje* o principio explicativo que dé razón de la multiplicidad y el movimiento, fenómenos contemplados por el filósofo con asombro. Tanto Platón como Aristóteles, han considerado el filosofar original -cuyo comienzo podemos situar en Mileto- una actividad nacida del *asombro*. Los jonios Tales, Anaximandro, etc, son entonces los pioneros en proponer lo que hoy llamamos sistemas metafísicos, es decir, creadores de discursos racionales que den cuenta de la totalidad del cosmos. Ahora bien, no es que no interese a éstos filósofos lo que el "hombre" sea en sí o por sí mismo, ni que sean indiferentes respecto a lo que una persona deba hacer haciendo uso de su libertad (preocupación ética), sino que más bien, la forma como experimentan su relación con el *Cosmos*, aún muy próxima al mito, no permite una concepción de sí mismos como "personas" separadas de la naturaleza que contemplan, ni mucho menos como personas "libres", pues los actos tanto en el mito como en la cosmología presocrática están inscritos en un orden superior necesario, gobernado en el caso del mito por los dioses, y en el caso de la más abstracta *physis* por un principio auto-regulador impersonal. No existe pues una antropología ni una ética explícita en los presocráticos, sin embargo, motivo del presente trabajo será proponer que, en el caso de Parménides, existe al menos una concepción *implícita* de "alma", una dimensión de "Justicia" así como una alusión tácita al "hombre justo".

Comencemos diciendo que hay en Parménides, aunque su poema se llame "Sobre la Naturaleza", algo muy diferente respecto a los físicos jonios (Aristóteles no le consideró estrictamente un "físico") y es que, para empezar, nacido en Elea al sur de lo que en la antigüedad tardía se llamó Magna Grecia, compartió un ambiente espiritual distinto al de los físicos jonios. La inteligencia de esta región se vio influenciada por las ideas de las sectas órficas, el auge dionisiaco, los cultos de los misterios, así como de una posible tradición importada de Asia de técnicas "chamanísticas",<sup>120</sup> a tal punto que una característica distintiva de la filosofía "itálica", como lo constatamos en el pitagorismo, fue la de mezclar las aspiraciones de conocimiento racional con las preocupaciones escatológicas de la religión. Los seguidores de Pitágoras, por ejemplo, se encuentran convencidos de algo semejante

---

<sup>120</sup> Vid. K. Meuli, "Scythica", *Hermes* 70, 2 (1935): 121-177; E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Cap. V (Madrid: Alianza, 1997); F.M Cornford, *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Cap. VI.

a lo que creyeron los gnósticos al inicio de la era cristiana: la salvación o la conquista de un estado mejor (post-mortem) no por la fe sino por la *gnosis* o conocimiento, pero también en virtud de un *bios* o arte de vivir, basado en la ascesis o purificación del alma. A este respecto, señalando la preocupación religiosa por el alma como una diferencia fundamental entre el florecimiento del pensamiento en la Magna Grecia y el filosofar de los físicos jonios, Pierre Vernant comenta:

Sobre la tierra de Italia, en la Magna Grecia, los sabios ponen acento, no ya sobre la unidad de la *physis*, sino sobre la dualidad del hombre, comprendido en una experiencia religiosa a la vez que filosófica: hay un alma humana diferente del cuerpo, contrapuesta al cuerpo, y que le gobierna al igual que la divinidad hace con la naturaleza. El alma posee otra dimensión diferente a la espacial, una forma de acción y de movimiento, el pensamiento, que no es desplazamiento material. Emparentada con lo divino, puede en ciertas condiciones, conocerlo, ir a su encuentro, unirse a él, y conquistar una existencia liberada del tiempo y del cambio. Detrás de la naturaleza, se reconstituye un trasfondo invisible, una realidad más verdadera, secreta y oculta, de la cual el alma del filósofo tiene la revelación y que es lo contrario de la *physis*.<sup>121</sup>

Lo que narra Parménides en su poema en el proemio ¿no es justamente un "viaje del alma", un "ir al encuentro" de lo Divino? La biografía antigua establece una conexión probable, pues el filósofo de Elea pudo tener por maestro a Aminias el pitagórico.<sup>122</sup> A pesar de su celebrado racionalismo, la influencia de estos movimientos religiosos se hace evidente en su poema, que bien puede apreciarse no sólo como la innovadora exposición de lógica que es, sino también, como testimonio religioso, y es que Parménides narra en él un hecho extraordinario que quiere que creamos le ha ocurrido a él: un viaje en un carro guiado por seres sobrenaturales a unas puertas detrás de las cuales una diosa le revela la naturaleza última de la realidad. Considerando que este episodio mítico es algo más que un mero recurso literario, es decir, dando nuestra credibilidad al testimonio y aceptando la posibilidad de que el viaje que narra represente metafóricamente o descriptivamente algo significativo que ocurrió a Parménides, queda entonces pendiente la cuestión sobre la naturaleza de tal viaje o experiencia. No es tan descabellada la tesis de que lo que Parménides narra es un *viaje del alma* al considerar otros elementos. La influencia de la doctrina órfica y el movimiento pitagórico que Parménides conoció, y en el que probablemente participó como aprendiz, sugiere que Parménides no desconoce nociones como la dualidad alma-cuerpo,<sup>123</sup> la "transmigración", así como los caminos de la purificación y el *bios* ascético. Investigadores como Alberto Bernabé ya han demostrado la influencia órfica en el poema de Parménides.<sup>124</sup> Si bien la *psyche* en Homero la mayoría de las veces es una mera sombra o

<sup>121</sup> Vernant. *Mito y pensamiento en la Antigua Grecia*, 343-344.

<sup>122</sup> Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos I*, # 858.

<sup>123</sup> Sin embargo, con un matiz que hay que precisar: no es la dualidad platónica entre lo corpóreo sensible y lo incorpóreo inteligible, pues el alma como estoy pensando a Parménides, y como explicaré, es corpórea, "otro cuerpo" de materia sutil que la literatura griega ha llamado *eidolon*.

<sup>124</sup> Vid. Alberto Bernabé, *Textos órficos y filósofos presocráticos. Materiales para una comparación* (España: Trota, 2006)

humo insustancial, ya para los tiempos de Parménides S.VI y V. a.C, debido a la apertura comercial del pueblo griego a otras culturas, se da la importación de corrientes místicas importantes como el dionisismo donde el hombre griego, si seguimos a Erwin Rohde,<sup>125</sup> comenzaría a encontrar *su* alma. La encontraría ahí, no ya como una sombra del mundo real, sino como lo realmente viviente y lo que más íntimamente cada uno es. Es en el éxtasis de las fiestas y ritos dionisiacos donde la dolorosa cotidianidad empieza a parecer a penas la sombra de la verdadera vida, nada real comparado con aquellos grandes momentos eufóricos musicales en las orgías, pero con el dionisismo, también, comienza a interiorizarse la vida del individuo más allá de la máscara pública, pues el vino que altera la conciencia descubre la realidad del "doble", del "otro yo". Esta inversión de los valores que el éxtasis favorece me parece es probablemente el origen vivencial no sólo de la dualidad cuerpo-alma, sino de la distinción más platónica entre "verdad" y "apariencia". La realidad bajo el efecto del enervante se desvanece y la que entonces aparece ahora es la real. La religión oficial griega, de Estado, no ofrecía una "experiencia interior" semejante, pues el valor del rito público religioso en las *polis*, era más una cuestión de pertenencia y respeto al orden social que de salvación o visión personal. Por el contrario, en los misterios de Eleusis, en el dionisismo y orfismo, los griegos encontraron una forma más íntima y auténtica de comunión con lo Divino. Ya no sólo hay vida pública, sino también vida interior, "oculta", donde el hombre puede intimar *en* el alma con un *daimon*. El alma no es una "cosa", sino una nueva dimensión de la vivencia que desdobra la realidad en planos.

Narrando Parménides una revelación religiosa que se le ofrece exclusivamente a él y en una terminología abiertamente misteriosa<sup>126</sup> (no sólo filosófica) se coloca ante nosotros de inmediato en el contexto de este tipo de experiencia religiosa que estaba transformando al espíritu griego de aquella época. Sucede que, en el éxtasis religioso, antes que en la filosofía, es donde el griego ha comenzado a descubrir la dimensión de su interioridad, presintiendo su propia existencia como *doble*, es decir, reconociendo una distancia entre su vida interior y exterior (política). Ha descubierto en las potentes experiencias anímicas de la experiencia religiosa de lo dionisiaco, una "existencia para sí", una realidad aparte e interior que podemos llamar "otro yo" o "doble", y en las que se perfila ya una noción de *psyche* distinta a la de Homero. El mito de seres dobles, o bien, las leyendas sobre personajes extraordinarios que tienen un doble (*döppleganger*) con el que pueden viajar más allá, son expresiones basadas en el tipo de conciencia que ha descubierto y cultivado un sentido de interioridad suficiente para poder reconocer que, así como en la naturaleza existe un visible y un invisible, un profano y un

<sup>125</sup> Rohde, E. *Psyché*, (Friburgo, Mohr, 1894) pp. 278- 279.

<sup>126</sup> La terminología mítico-religiosa que utiliza Parménides para describir lo que le acontece proviene del lenguaje de las sectas y de tradiciones poéticas-religiosas y literarias arcaicas que él conocía bien. No escogió ninguna de las imágenes y mitemas caprichosamente.



sagrado, lo conocido y desconocido, así también en el hombre -que no deja de ser naturaleza- tiene que haber cuerpo y alma, afuera y adentro, máscara (persona) y sí mismo. Una fuerza o inteligencia más profunda, el *daimon*. Sobre tal descubrimiento de la interioridad en los griegos relacionado a este tipo de experiencias Vernant explica que:

La experiencia de una dimensión propiamente interior, para tomar cuerpo, ha debido pasar primeramente por este descubrimiento, en el interior del hombre, de una potencia misteriosa sobrenatural, el alma-*daimon*. (...) Devenida en el hombre este ser daimónico con el cual el sujeto intenta coincidir, la *psyche* presenta la consistencia de un objeto, de un ser real que puede existir en el exterior, de un "doble"; pero al mismo tiempo, forma parte del hombre mismo, distingue en él una nueva dimensión que le es necesario conquistar y profundizar sin cesar, imponiéndose una dura disciplina espiritual. Realidad objetiva y a la vez experiencia vivida en la intimidad del sujeto, la *psyche* establece el primer cuadro que permite al mundo interior objetivarse y tomar forma, un punto de partida para la edificación progresiva de las estructuras del yo.<sup>127</sup>

Fueron entonces -siguiendo esta interpretación que complementa la de Rohde- las experiencias privadas visionarias en los misterios, y la pérdida de los límites en los cultos orgiásticos dionisiacos (aunque fiestas colectivas la experiencia mística es intransferible), las que despertaron en el hombre griego el amor a la soledad y a la distancia, una "existencia para sí" que posibilita el poder formarse un criterio o sabiduría propia, chocante en todo con la *doxa* u "opinión" de las mayorías. Heráclito dice "anduve buscándome en mí mismo".<sup>128</sup> Esta expresión denota un fuerte deseo de "sí mismo" y no otro. Se es "otro" cuando se tiene que actuar como otro, en sociedad, cuando se es el deseo de Otro y no el sujeto que desea, pero el Sabio está en "sí mismo" (ensimismado en el sin-fondo de su alma) de donde puede extraer una sabiduría propia, un *logos* que como Heráclito insiste, los comunes mortales no comprenden. El *doble*, fenómeno en el que cree el hombre en distintas culturas arcaicas, es la manifestación simbólica o energética de este proceso de interiorización e individuación que gesta una *duplicidad* en el hombre. Mientras más consciente de sí es el hombre, más fuerte será su doble. Y mientras más poderoso sea ese "sentido de ser" algo autónomo, la interioridad alcanzará cada vez mayor profundidad y penetración en las cosas o en la realidad. Es así porque entrar en sí mismo es entrar en la *physis*, y viceversa. Esta es la vía mística donde sujeto y objeto se identifican, o donde como dice Parménides "Pensar y ser, lo mismo".<sup>129</sup>

La imaginería del "proemio" del poema de Parménides es la puesta en escena de la experiencia interior de Parménides. Lo que viaja impulsado por el *thymos* (ánimo) es su *doble*, o si se prefiere,

<sup>127</sup>Vernant, *Mito y pensamiento en la Antigua Grecia*, 331-332.

<sup>128</sup>G.S Kirk/ J.E Raven/ M. Shofield. *Los filósofos presocráticos*. # 246

<sup>129</sup> Una entre varias interpretaciones.

“alma”. No es un viaje físico, pero es un viaje real (o sentido como real) justamente por ser interior. No es necesario que el concepto de *psyche* (*alma*) como tal no aparezca en el poema para darnos cuenta de que el proemio narra algo similar a un “desdoblamiento”, aquella experiencia propia del chamanismo arcaico donde la persona en cuestión tiene la experiencia de una extensión más allá del cuerpo, o mejor dicho, de encontrarse en otro cuerpo y en otra dimensión de índole más “etérea”.<sup>130</sup> Esta habilidad de desdoblamiento, de la que aún hoy en día escuchamos testimonios, sería algo así como la expresión y consecuencia natural del cultivo de la interioridad. Sin embargo, un dominio tal sobre el propio cuerpo y alma no parece coincidir con el descontrol de la orgía dionisiaca. Vernant cuestiona a Rohde en este punto:

¿Bastará, para comprender esta innovación que concede a toda la corriente mística de la filosofía griega su originalidad, hacer intervenir, con Rohde, la influencia del movimiento dionisiaco y de la experiencia que éste procura, mediante sus prácticas extáticas, de una separación del alma y el cuerpo y de su unión con lo divino?<sup>131</sup>

No bastará. Si vamos a hablar de “experiencia de desdoblamiento” como una “habilidad”, es decir, como una capacidad o poder dirigido a conciencia y voluntad, -algo muy diferente a un mero estado de “posesión”- tenemos que sugerir necesariamente otro cuerpo de técnicas espirituales provenientes del Asia y que han influido en el ambiente religioso de la Magna Grecia donde Parménides cultivó su pensamiento. Vernant continúa:

El éxtasis dionisiaco, delirio colectivo, posesión repentina por parte de un dios que se apodera del hombre, es un estado impersonal sufrido pasivamente. Muy distinta se presenta la noción de un alma individual, que posee en ella y por ella misma el poder innato de liberarse del cuerpo y de viajar en el más allá. No es en el culto a Dionisos donde esta creencia ha podido enraizarse; ésta descubre su origen en las prácticas de estos *iatromantis* que prefiguran al filósofo, y de los que la leyenda impone un acercamiento al personaje y al comportamiento del *chamán* de las civilizaciones de Asia del Norte. Los sabios constituyen, en el grupo social, individualidades al margen a los que singulariza una disciplina de vida ascética: retirados al desierto o en las cavernas; vegetarianismo, dieta más o menos total, abstinencia sexual; la regla del silencio, etc. Su alma posee el extraordinario poder de abandonar su cuerpo y de reintegrarlo a voluntad, después de un descenso al mundo infernal, de una peregrinación en el éter o un viaje a través del espacio que les hace aparecer a mil leguas del lugar donde ellos yacen, dormidos en una especie de sueño cataléptico.<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> Hay evidencia de esto en el poema, las puertas que haya Parménides son, nos dice, “etéreas”, lo que indica que todo lo que está percibiendo no está exento de cierta materialidad aunque se trate de una materia más sutil. Algún comentarista al proemio había tirado por tierra la idea de que Parménides hiciera un viaje “fuera del cuerpo” arguyendo que el viaje está lleno de imaginaria sensible, pero con la idea de un “cuerpo etéreo”, la tesis de que se trata de un “viaje del alma” recupera su competencia entre otras interpretaciones. Lo único que hay que desechar, para dar crédito a esta idea, es el concepto -más platónico que parmenídeo- de un alma “incorpórea”.

<sup>131</sup> Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, 349.

<sup>132</sup> Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, 349-350.

Nada del misterioso proemio para quienes creemos en la sinceridad del relato, nos parece un mero recubrimiento literario. La producción de toda esta imaginería arquetípica podría ser característica del estado de trance o sueño profético que habría tenido Parménides, producido a veces espontáneamente, o bien, provocado artificialmente por algún tipo de sustancia o técnica heredada por alguna veta "chamanística" llegada de Asia (o acaso del yoga indio) a Grecia en el siglo VI a. C por el norte de Tracia o Escitia.<sup>133</sup> A este respecto, algunos autores que opinan a favor de la experiencia mística o viaje extático de Parménides como Peter Kingsley,<sup>134</sup> sugieren como "técnica del éxtasis"<sup>135</sup> empleada por el eleata, la antigua práctica de la "incubación" de estos *iatromantis* y que involucraba largos periodos de aislamiento e inmovilidad, así como el control de la respiración.<sup>136</sup> Estas prácticas chamanísticas solían por lo demás realizarse en cavernas, a fin de alcanzar la visión interior, privando a los otros sentidos. La intensión de estos entierros en vida era provocar la muerte o debilitamiento del ego del chamán, pues "morir antes de morir" es lo que capacita al iniciado para "ver" y soportar la realidad "invisible" que los hombres comunes no experimentarían hasta fenecer. Quizás la expresión "corazón imperturbable"<sup>137</sup> en el proemio del poema pueda indicarnos algo acerca del tipo de técnica y forma de vida de Parménides, escuchando en tal expresión además de una imagen poética de "lo Ente", una indicación sobre el temple espiritual que debe procurar quien quiera iniciarse en un viaje de conocimiento así. La cualidad de "imperturbable" indica, no sólo una condición de lo Ente, sino del "estado de ánimo" del propio corazón de Parménides. "Imperturbable" sería una especie de requisito o consigna a practicar la inmovilidad y la impasibilidad ante cualquier estímulo del mundo circundante; La imperturbabilidad del corazón como *bios* parmenideo, sería el modo de acceso vivencial a la visión inmediata de lo real. ¿Un antecedente de la *ataraxia* estoica?

Por último, y para reforzar nuestra interpretación, daremos una última pista que podría indicar que Parménides conoce y practica cierta forma de chamanismo. El descubrimiento arqueológico de un pedestal de piedra que data del siglo I d. C no hace tanto, en 1962, fruto de las excavaciones de lo que fue Elea (Velia). En la piedra se lee la inscripción "Parmeneídes Pyretos/ Ouliádes/ fisikós" (Parménides hijo de Piros, *Uliade*, físico). Acerca de la palabra "Ouliádes" existe discusión. Algunos investigadores han relacionado directamente a Parménides con una secta de "hombres-medicina"<sup>138</sup> practicantes de una forma del culto a Apolo (*Oulios*, Apolo sanador) que combinaba

<sup>133</sup> Id. nota al pie # 44.

<sup>134</sup> Kingsley, P., *En los oscuros lugares del saber*. Ed. Atlanta.

<sup>135</sup> Vid. Eliade, M. *El chamanismo y técnicas arcaicas del éxtasis* (México: FCE, 1976)

<sup>136</sup> Louis Gernet, "Les origines de la philosophie", *Bulletin de L'Enseignement public du Maroc*, 183 (1945): 8.

<sup>137</sup> B1 v. 29

<sup>138</sup> Ebner, P, "Parmenide medico Ouliádes", *Giornale di Metafisica* 21 (1966): 103-114.

además ideas pitagóricas.<sup>139</sup> Diógenes Laercio, por su parte, cree en la poderosa influencia de Aminias -el pitagórico- como maestro de Parménides. Por otra parte, las menciones anatómicas y embriológicas presentes en la parte cosmológica del poema confirmarían que, además de legislador, Parménides pudo abocarse al oficio de médico curandero.<sup>140</sup> De ser correcta esta traducción e interpretación de "Ouliádes" nuestro pensador sería, como sugiere Tudela, "...médico relacionado con las mismas prácticas místico-curativas que se presentan, sin ir más lejos, en la figura, tan próxima a él, de un Empédocles".<sup>141</sup>

La experiencia del "doble" ya existente en el chamanismo primitivo y que ha influido en las prácticas religiosas y en la filosofía griega de entre los Siglos VII y V a. C, reaparece de nuevo en Platón, aunque de manera racionalizada, como la doctrina de un "alma individual inmortal" separable del cuerpo. Sin embargo, la experiencia arcaica de una intimidad que guarda cierta distancia respecto del mundo exterior antecede por mucho a Platón. El dualismo no inició con Platón, lo que más bien sucedió, me parece, es que en los *Diálogos* culmina en forma de exposición filosófica racional del "alma" (como concepto, ya no vivencia) un proceso de individuación y desarrollo de interioridad que, en los griegos, ya había sido iniciado siglos antes en la experiencia religiosa no oficial. Fueron los misterios, como dije más arriba, lo que abrió la posibilidad de una vida interior, íntima, secreta, privada y apartada del orden público. La posibilidad de una *epopteia* o visión privada a la que da lugar la iniciación -y que después la filosofía refina como "contemplación teórica" de la realidad- tiene por condición la duplicidad y el desdoblamiento de la conciencia, es decir, la auto-conciencia. Si una noción de "alma" empieza con la auto-conciencia, entonces la *psyche* es bastante más vieja que Platón. El meramente la conceptualiza o define filosóficamente, pero al abstraerla y así separarla de las cosas "físicas" que se pueden tocar, oír, ver y sentir, también pierde para la filosofía venidera la posibilidad de experimentarla. El alma para el ateniense es una verdad que se razona separándose en lo posible de la experiencia, de modo que no es ya algo que se vive. Por el contrario, para Parménides, todavía la lógica del ser arraiga en una vivencia, como da entender con su proemio.

El término "des-doblamiento" ayude a comprender más lo que vengo diciendo. El ser humano según se des-dobra, va descubriendo otras dimensiones de su ser y también de la realidad. Pensemos en la imagen de una alfombra enrollada, no podemos conocer su extensión si no la des-enrollamos, si no la des-doblamos para ir reconociendo capa por capa la magnitud de la extensión que oculta dentro. Análogamente, diremos que, con la afirmación de una presencia, aquél "es" (ser) que según

<sup>139</sup> Peter Kingsley, *Reality*. (California: Golden Sufi Center Publishing, 2013), 31.

<sup>140</sup> Jorge Perez Tudela y Nestor Luis Cordero y Alberto Bernabé, *Poema. Parménides. Fragmentos y tradición textual* (Madrid: Editorial Istmo, 2007), 230, nota al pie # 215.

<sup>141</sup> Tudela, *Poema*, 14.

Parménides todo lo llena, el eleata asegura haber des-doblado y presenciado la magnitud de toda la alfombra. En efecto, podemos decir, su viaje es viaje de develamiento (en su camino a la luz las doncellas se des-velan) y, si seguimos la tesis de Heidegger,<sup>142</sup> *aletheia* en Parménides significa: des-ocultamiento. Aunque es una línea interesantísima no la vamos a detallar demasiado ahora. Para abrir mi perspectiva, baste decir -en clave heideggeriana- que el *des-doblamiento* del "hombre vidente" Parménides, según profundiza en la dimensión de su interioridad, se encuentra íntimamente imbricado con el des-ocultamiento de la *physis*. En otras palabras: el cumplimiento del délfico "conócete a ti mismo" y el devenir de la *pyhisis*, su hacerse presente o mostrarse, son Lo Mismo. Indagarse es indagar la *physis*, y viceversa. Abrir lo cerrado, revelar la naturaleza de algo para verlo, es abrirse uno mismo, porque el hombre *es physis* también. La apertura del Ser narrada míticamente en el poema como "hueco insondable"<sup>143</sup> o "abertura inmensa" sucede a la par del abrirse o des-doblarse, des-ocultarse del propio vidente. Sólo cuando el hombre está completamente presente, es decir des-doblado o no-oculo, la naturaleza también lo está para él. La *a-letheia* o des-ocultamiento de la realidad última y el *gymnos* o "estar desnudo" (sin velos) del hombre se dan simultáneamente. Esto permite otra forma más de leer: "Lo mismo es pensar y ser";<sup>144</sup> pues quien piensa y lo pensado llegan a ser uno cuando la naturaleza no se esconde más de sí misma en el hombre que ya tampoco se oculta de sí mismo. Todo el viaje es *éx-tasis*, "salida" de donde comúnmente naturaleza y hombre están ocultos.

Concluyo esta parte diciendo algo que no agrada quizás escuchar: si lo que vengo diciendo es adecuado, entonces el criticismo propio del pensamiento filosófico -no tanto ya una superación del pensamiento religioso- emerge en realidad de un tipo de experiencia religiosa donde el hombre griego descubrió su interioridad. Más como no se trata de la experiencia religiosa oficial ni tradicional, será mejor llamarle *experiencia mística*. A la filosofía pre-platónica en general, tomando en cuenta este *trance* mito-lógico en la que se encuentra, pues aún conserva el carácter de "revelación religiosa", podríamos sin vergüenza llamarla: *filosofía iniciática*. Mi intención que, espero haber cumplido en este capítulo, fue mostrar en aras de esclarecer una incipiente antropología en Parménides que, aunque el concepto de "alma" como tal no se haya presente en este pensador ni en los de aquella época, en cambio, la *experiencia mística* del alma, a partir de la cual tal concepto pudo surgir luego, sí que era una experiencia bastante común. Tenemos por ejemplo el caso de Epiménides de Creta S VI a. C, un siglo anterior a Parménides. Una fuente menciona que "purificó" Atenas en el tiempo de Solón.<sup>145</sup> Cuentan los relatos que este personaje pasó años viviendo en una caverna practicando alguna forma

<sup>142</sup> Martin Heidegger. *Parménides* (Madrid: Ed. Akal, 2005), 24.

<sup>143</sup> B1 v. 18

<sup>144</sup> B3

<sup>145</sup> Plutarco, *Vida de Solón*, 12.

de meditación, una que implicaba un estado de trance parecido al sueño. Esta técnica del éxtasis le habría permitido visitar el "más allá", encontrarse con las diosas *Dike* y *Aletheia* (igual que Parménides), y obtener conocimiento privilegiado. Relatos como este sugieren que, aunque la dualidad alma-cuerpo no se estableciera filosóficamente ni expresamente hasta Platón, ya el filósofo griego pre-platónico experimentaba el alma. Existen registros de la existencia de estas experiencias desde recién terminado el periodo homérico. En Homero aparece el concepto de *psyche*, pero no con el significado místico que comienza a surgir en el siglo VI con la influencia del orfismo y el dionisismo, así como con la apertura comercial a otros pueblos orientales que permitió a su vez el intercambio cultural y la importación espiritual de nociones dualistas extrañas al mundo homérico como lo era la transmigración del alma.

#### 4.1 Tipología humana y ética de lo necesario

Pasemos ahora a este anexo concerniente a otro punto, pues no es únicamente la experiencia religiosa narrada en el proemio la que indica la incipiente formación de un concepto de naturaleza humana en Parménides. ¿Dónde más podemos rastrear una antropología, una concepción del hombre como tal? Nos detenemos nuevamente en el proemio, pues en él se mencionan dos cosas que me parece ya implican una cierta valoración de lo humano. La primera ocurre al comienzo:

Las yeguas que me llevaban tan lejos como mi ánimo podría desear, me iban conduciendo luego de haberme guiado y puesto sobre el camino abundante en palabras de la divinidad, que por todas las ciudades lleva al hombre vidente<sup>146</sup>

El "camino" que Parménides dice recorrer es el camino de la "divinidad". Para el hombre griego religioso -al menos en lo que respecta al culto oficial- dioses y hombres se encuentran separados por fronteras infranqueables. Cualquiera que quiera cruzar esos límites, como cuenta el mito, se arriesga a ser severamente castigado por los dioses. Por ello, aproximación del hombre al más allá o a la esfera divina, son situaciones posibles únicamente en tres casos: 1) si el hombre ha muerto 2) si el hombre es un héroe o de origen semi-divino, y 3) si algún Dios decide favorecerlo especialmente. Ahora bien, que Parménides diga estar en el camino que los dioses transitan indica que él es un hombre distinto del resto, como dice la frase, "hombre vidente". Aquí comienza a dibujarse lo que llamaré una *antropología místico-aristocrática* del ser humano, pues si existen los hombres videntes es porque se distinguen de los invidentes, que son la mayoría. Están los que pueden "ver" o conocer debido a cierta gracia que reciben de lo alto, y están los que no reciben ni merecen sino el desprecio de los dioses.

---

<sup>146</sup> B1. v. 1-3

Parménides, presentándose como “vidente” que recorre un camino superior, establece dos clases de hombres, los iniciados que pueden ver o conocer las cosas sin equivocarse, por un lado, y por otro, los profanos que con los sentidos embotados o atrofiados sólo pueden errar. Hay que indicar entonces pues que, el suyo, es un punto de vista aristocrático (él es de una familia de nobles) según el cual no todos los hombres son iguales ni valen lo mismo. Más adelante en el proemio la diosa dice:

Pues no es un mal hado el que te impulso a recorrer este camino, que está, por cierto-, fuera del transitar de los hombres, sino el Derecho y la Justicia.<sup>147</sup>

“No es un mal hado”, le tranquiliza la diosa. Es decir, Parménides no ha muerto, lo que ocurriría a los mortales comunes si hubiesen llegado tan lejos. Nuevamente, el hecho de que Parménides, siendo hombre, se encuentre extrañamente en un sendero “fuera del transitar de los hombres”, indica una situación excepcional donde él ha sido privilegiado respecto a los demás.

Por último, he de decir, que en estos mismos versos y en los que siguen, Parménides se acerca no ya sólo a una antropología sino además a una “ética”. La diosa dice que los hombres no transitan este camino, pero que no se preocupe, porque en su caso, todo es conforme a Derecho y Justicia. Podríamos deducir que, si los hombres no transitan este camino, es porque no actúan la mayor parte de tiempo conforme a “Derecho y Justicia”. La diosa parece decepcionada de la humanidad, razón por la cual la desprecia despiadadamente. No podrían actuar conforme a Derecho y Justicia quienes son, según sus propias palabras, “bicéfalos”: “yerran, bicéfalos, porque la inhabilidad en sus pechos dirige su mente errante. Son arrastrados, sordos, ciegos a la vez, estupefactos, una horda sin discernimiento”<sup>148</sup> Esta concepción del ser humano en el poema de Parménides es sumamente pesimista, negativa, porque es la sentencia de quien se hallará mirando desde las alturas de una esfera perfecta a la que el común de los mortales no se eleva, pero no tanto por su ignorancia sino por su injusticia. Ciertamente, el poema establece una íntima relación entre alcanzar el saber y actuar conforme a la ley divina, y es que conforme al itinerario del viaje primero se debe persuadir a *Dike* de abrir los cerrojos de las puertas y dejarle pasar. La guardiana del conocimiento es la Justicia. Los justos, no los listos, llegan al saber. Entonces, no sólo Parménides con su tono aristocrático priva a sus congéneres de la gracia o la visión (conocimiento), sino que, además, criticando su comportamiento conflictivo, violento, basado en la ilusión de la dualidad, los compara con algo bestial, seres de dos cabezas incapaces de elevarse a lo Justo, y que en Parménides es el orden de lo necesario. Esta es la preocupación ética de Parménides, aunque no explícita. Si la diosa ha privilegiado a Parménides no

---

<sup>147</sup> B1 v. 26-27.

<sup>148</sup> B6 v. 5-7.

ha sido sólo por capricho, sino porque él es de los pocos hombres puros, impulsado conforme a Derecho y Justicia. A la diosa Justicia como lo indica el poema se le considera "prodiga en castigos",<sup>149</sup> sin embargo, el trato que Parménides recibe es benévolo y afectuoso: "me acogió con afecto".<sup>150</sup> Este buen trato nos remite de nuevo a los iniciados en el culto órfico. Según el mito, les está prometida a los fieles la dicha eterna y un trato benévolo en el más allá una vez cumplido el pago por su crimen a la Diosa, es decir, si se purifican. Se exige de ellos una armonía, una vida equilibrada con el Cosmos. De ahí que el movimiento órfico fuera un grupo de predicadores de la enseñanza de Orfeo, que iba de ciudad en ciudad compartiendo la palabra y oficiando ritos de purificación. Algo en el poema nos recuerda a estos predicadores y purificadores itinerantes:

"sobre el camino abundante en palabras de la divinidad, **que por todas las ciudades** lleva al hombre vidente".<sup>151</sup>

Que Parménides fuera un mago purificador que como tantos charlatanes recorrían las ciudades predicando la doctrina de Orfeo cobrando dinero es improbable. Sin embargo, que los filósofos dieran un sentido más profundo o filosófico a estas purificaciones y que valoraran de otro modo los contenidos órficos, lo sugiere el hecho de que tanto sus maestros pitagóricos -como Empédocles posteriormente- adoptaran para sus sistemas filosóficos la práctica tradicional de las purificaciones religiosas. Es detrás de esta idea de "purificación" donde podemos aducir una preocupación ética por la forma correcta de vivir, ya que en Parménides "puro" parece significar conforme a Derecho y Justicia, es decir "limpio" de infracciones. Uno de los signos del ente también es "inviolable",<sup>152</sup> nada puede entrar a corromperlo, y así ha debido ser el hombre que escapó el "mal hado". No obstante, cabe aclarar, en Parménides no se trata de una justicia humana sino de una Divina. Para el pensador de Elea lo "justo" significa conformidad al orden impersonal, profundo y necesario de la naturaleza; la diosa *Ananké*<sup>153</sup> o "Necesidad" que, en el poema, sin embargo, todavía aparece personificada. El principio lógico de no-contradicción o de identidad en el que debe basarse el discurso verdadero, descansa no sólo sobre sí mismo sino sobre la *mismidad* necesaria de la *physis*, consistencia interna (corazón) en virtud de la cual *necesariamente* se da que ser en vez de no-ser. El hombre justo (ajustado a lo real) deviene lógico, y el lógico no puede sino ser justo. Vivir correctamente, conforme al orden profundo no discursivo del ser, conduce a su vez a pensar correctamente. Vive conforme a la naturaleza última de la realidad quien es íntegro, "de una sola pieza", indiviso como esa realidad misma que no escapa su límite, su ley o necesidad. La preocupación ética de Parménides también la podemos ver en el hecho

---

<sup>149</sup> B1 v. 14

<sup>150</sup> B1 v. 22

<sup>151</sup> B1 v. 3 (las negritas son mías)

<sup>152</sup> B8 v. 48

<sup>153</sup> B8 v. 30



de que, según más de una fuente, legisló en Elea. La necesidad que rige la realidad "en sí" más allá de las *doxai* u opiniones tendría su reflejo político en el dictamen racional de leyes universales que se aplica a todos por igual. El principio lógico de identidad que descansa en la experiencia mística de la mismidad de la *physis* que a él se le ha revela sin cambio y, por lo tanto, idéntica a sí misma, imbuye a la palabra de una capacidad persuasiva de la que no gozaba antes. Los hombres que no pueden apoyar su *pistis* o "confianza" en el corazón imperturbable de lo real pues no acceden a esta vivencia fácilmente, cuando menos ahora tienen su reflejo en un *logos* que permite, si no penetrar la naturaleza última, si al menos permanecer próximos a su Justicia, Derecho, Necesidad, Verdad.

## 5. PARMÉNIDES, ¿UN PENSADOR DE LA DIFERENCIA?

El presente capítulo hace replica a algunas cuestiones planteadas en el artículo de Rush Gonzales, *En torno a una divergencia ontológica: Parménides, Heráclito y Deleuze* (2006),<sup>154</sup> y que son de particular interés para la temática de esta investigación. En otra parte<sup>155</sup> ya he explicado a fondo mi punto de partida y el horizonte de interpretación, baste de momento repetir de modo general la hipótesis: *La dimensión mística del poema de Parménides*, y es que es pertinente recordar al lector que se parte aquí y se abona en el sentido de una lectura de Parménides poco convencional, mística e "irracionalista", es decir, en varios puntos contraria a como la tradición lógico-metafísica y académica ha interpretado al poema desde Platón y Aristóteles. Intentaré abordar tal misticismo u obscuridad ahora desde otro lugar, pues quiero presentar aquí un Parménides -en amistad con un Deleuze- sugiriendo al eleata en tanto pensador más inclinado por la *difference* que por la "identidad". Esto último es posible -sostengo- siempre que se entienda por "diferencia" no la multiplicidad ontológica o la existencia de muchos entes -pues esto sí lo rechaza Parménides- sino la diferencia entendida en tanto "ser" que se sustrae (n-1) y resiste a ser representado. "La auténtica naturaleza de las cosas suele estar oculta", diría Heráclito.<sup>156</sup> Parménides, le seguirá en esa obscuridad, aunque la tradición siempre le ha imputado lo opuesto: la inteligibilidad del ser y el amor a la claridad racional. Sin embargo, veremos que, en Parménides, al igual que para el efeso, lo que es "ser", *a diferencia* del Ente o *to on*, no se puede *noein* o pensar (ver) y -tal como definiendo en varias partes de esta obra- el poema de Parménides está escrito desde la conciencia de tal "diferencia ontológica" que ocupó tanto a Heidegger; moderno salvador de la obscuridad y misterio del ser, y así, de la Diferencia.

En el artículo mencionado R. Gonzáles ha intentado conectar y a la vez diferenciar a los tres autores Parménides, Heráclito y Deleuze desde el punto de vista de sus respectivas ontologías. Nos dice que es justificable un entrecruzamiento porque los tres filósofos parecen coincidir en algo fundamental:

El entrecruzamiento en cuestión es posible porque en Parménides, Heráclito y Deleuze prevalece la convicción de que el Ser es uno; la distinción proviene del sentido del devenir en cada uno.<sup>157</sup>

<sup>154</sup>Rush Gonzáles, "En torno a una divergencia ontológica: Parménides, Heráclito y Deleuze" *Contribuciones desde Coatepec* # 11, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México (julio-diciembre 2006): 41-58.

<sup>155</sup> Comienzo de la segunda sección de esta obra,

<sup>156</sup> Kirk/Raven..., *Los filósofos presocráticos*, # 208.

<sup>157</sup> Gonzáles, "En torno a una divergencia ontológica...", 42.

Se estará de acuerdo con esa "convicción" que los tres comparten. Sin embargo, tendré que diferir con lo que él dice a continuación, pues el racionalismo que González atribuye a Parménides simplemente reproduce dos viejos prejuicios de la tradición: primero, suponer que para el pre-platónico Parménides la verdad del ser es inteligible, y segundo, aceptar que la oposición platónica sensible/inteligible –cisma donde verdaderamente ha comenzado el olvido del Ser y la metafísica- haya sido una tesis parmenidea. Tal opinión reza así:

Con Parménides de Elea la metafísica adquiere definición en sus contornos más dominantes. Parménides sienta el primer precedente en lo que se refiere a la distinción metafísica de las relieves epistemológicas de la realidad; esto es, la filosofía del eleata -amen de acortar metódicamente los linderos entre el objeto de la mera opinión y el objeto de la verdad- cruza el vértice donde ambas se separan, es decir, en esta filosofía podríamos encontrar una distinción tácita que abre una brecha de corte epistemológico entre lo *sensible*, por un lado, y lo *inteligible*, por otro; bifurcación que de alguna u otra manera ha prevalecido en el transcurso de la metafísica.<sup>158</sup>

Esta lectura platonizante e intelectualista de Parménides, se ha fundado principalmente en una lectura unívoca del verso de Parménides que dice "pues lo mismo es pensar y ser",<sup>159</sup> que analizo a continuación, así como en la opinión común, aunque injustificada, de que la bifurcación de caminos o vías que traza la diosa entre *aletheia* y *doxa* -como reitera Gonzáles- es del todo equiparable a la distinción platónica entre mundo inteligible y sensible. Si diéramos razón a estos prejuicios tendríamos que admitir que Parménides sería -como se le ha concedido en los libros de historia de la filosofía- el padre de la lógica metafísica; un filósofo (no un poeta) ajeno a todo misticismo, crítico acérrimo de la tradición mítico-religiosa del periodo arcaico griego, con la que rompería por completo iniciando algo absolutamente otro: ese discurso racional del mundo y que llaman propiamente "filosófico". El Parménides racionalista estaría diciéndonos con su sentencia "lo mismo es pensar y ser" no sólo que el Ser se puede pensar, sino también que, si algo no se puede pensar, no es. Ciertamente Hegel estaría continuando una forma "parmenidea" de pensar si este coincidiese con el en que "todo lo real es racional y lo racional real". Visto así, incriminar a Parménides en el "olvido del ser" de la metafísica clásica sería lo correcto, pues el eleata habría sentado las bases ontológicas de una historia del pensamiento del ser que deviene en el dominio técnico de la razón moderna. Deleuze, por su parte, tendría que incluir al eleata en esa impregnación que él llama "imagen dogmática del pensamiento" occidental.

---

<sup>158</sup> Ibid, 43.

<sup>159</sup> B3

Contra tal interpretación de "pensar y ser, lo mismo" no se ha levantado únicamente un servidor, sino otros autores (Heidegger, Llansó, etc) que concuerdan en que *noein* (pensar) para Parménides significa algo más (o algo menos) que una aprehensión de tipo intelectual o una representación, pues la raíz de tal palabra conduce a otros sentidos más originarios, donde *noein* no quiere indicar nuestro moderno *cogitar*, sino una forma de "ver" o tener vislumbre de algo, alumbrar lo real y ser alumbrado por ello a una vez. Tampoco "ser" tendrá que confundirse con "ente", pues el pensador pre-platónico, ha conocido esta "distinción ontológica" que en la modernidad Heidegger trata de recuperar desandando los pasos de la tradición metafísica. El mismo Platón, en su momento menos racionalista, concedería que el tipo de conocimiento supremo donde el alma contemplaría la naturaleza de la realidad última es la *noesis*, un tipo de aprehensión inmediata, no discursiva. No debe haber vergüenza en sugerirlo: la de Platón en este punto tenuemente, y la de Parménides todavía con más claridad, se trataba de una filosofía mística, más interesada en la experiencia del misterio y en el "viaje del alma" que en su explicación. No es mera metáfora que Platón se sirviera de la imagen de un carro para mostrarnos el alma, ni tampoco la elección fue azarosa. Justamente, el poema de Parménides, que conoce Platón, nos llega como narración de un viaje en un carro "más allá" de unos límites, y me parece que tiene valor no sólo por su aportación lógica, sino en tanto testimonio de la interioridad "nómada" de un hombre abierto a la experimentación, uno que se deja en trance transportar dentro de lo absolutamente Otro (divino). No es, por otra parte, tan fácil asegurar que Parménides negase los datos de la experiencia, puesto que la narración de este encuentro con la diosa es innegablemente descriptiva, afectiva, fenomenológica. Más bien hay que volver a preguntar ¿qué tipo de verdad es la que ha Parménides se le revela?, más si como sostiene esta tesis la verdad del ser en Parménides es más que una proposición lógica del ser una vivencia íntima, es decir, una "verdad del corazón", entonces si es así... ¿qué tipo de *hodós* o "camino" tendría que seguir el *nous* siendo que no es el sensible ni el racional? Por último, este mismo *nous*, traducido tantas veces como "intelecto" -traducción que olvida su conexión etimológica con *noein* en tanto "ver"- ¿no será acaso en vez de la facultad del raciocinio o de la aprehensión racional, un cierto sensor o forma de sensibilidad ubicado no fuera de todo cuerpo sino tal vez en otro cuerpo? Lo que ciertas obras esotéricas y literarias llaman "cuerpo energético" o "doble", lo que Deleuze llama el "cuerpo sin órganos", algo así como en una realidad física intermedia. *Nous*: lo que algunos místicos orientales llamarían un "tercer ojo" u ojo de la mente pues "piensa" -entiéndase- vislumbra, capta, "sabe" o saborea el ser de las cosas. Un sentido inmanente, conectado o hasta fundido con el "ser" inmanente y "uno" tras los entes.

Respecto al otro punto, el de la distinción *aletheia* y *doxa*, ha sido Giorgio Colli<sup>160</sup> quien ha prestado el esquema conceptual para posibilitar no sólo una lectura mística en Parménides, sino la salida de ese atolladero racionalista a partir del cual aún hoy se sigue comprendiendo a Parménides en las academias. Me parece que G. Colli fue quien dio con una de las claves que abren, a nuestra vista, la dimensión mística de Parménides: la diosa dice al sabio de Elea que su *logos* "acompaña a la verdad".<sup>161</sup> Un proverbio zen dice "no es lo mismo la luna y el dedo que apunta la luna". Las palabras son huellas o signos de algo X (cosa en sí) que siempre se sustrae. "llesconderse", repetimos, pensaba Heráclito. La diosa dice de la vía *que es*: "en ella hay muchísimos signos".<sup>162</sup> El balbuceo "es" de Parménides primero debe leerse, me parece, como exclamación poética de asombro, y solo en un segundo momento lógico expresivo, como una fría abstracción conceptual. A Parménides la existencia en sí le sobresalta, y luego, ya en un momento más político –como se trató en el segundo capítulo– aprehende lo "que es" en una poderosa ley de no-contradicción, siguiendo su impulso legislador. Sin embargo, la "experiencia interior" originaria es incomunicable sin hacerla perdidiza, porque expresarla significa capturarla, pero de lo que se trata, es de ser capturado por ella. Parménides narra en el proemio que es conducido, su voz desaparece, no refuta, con lo que quiere probablemente sugerir un estado meditativo de atención y silencio. Si él creía estar inspirado entonces no aceptaría ni siquiera como todo poeta arcaico la autoría sobre el pensamiento, pues "revelación" supone una relación con el Ser distinta a la autónoma "creación de conceptos". Y tiene que ser revelación, para no ser simplemente *doxa*, otra opinión. Es decir, el estatuto de "verdad" de su mensaje, en parte viene del poder del argumento, pero también, de la afirmación de que el mensaje no es humano sino Divino, con lo que Parménides dota al poema de una autoridad religiosa.

¿Cómo entender esta experiencia mística de comercio con lo divino? Lo que podemos interpretar es que la experiencia interior que ha tenido es la de ser llevado o arrojado, dentro de un instante, en lo real que lo supera como individuo, y que se revela en su intuición o *nous* un Todo lleno e inmóvil. Ser llevado por un carro al abismo de lo Divino, bien puede ser la metáfora. En realidad, "lo que es", se sustrae a toda aprehensión racional. Lo primero que encuentra Parménides al abrirse las puertas antes de escuchar el *logos* divino es un "insondable hueco".<sup>163</sup> Es como aludiendo a esta experiencia abismática de disolución (de los estratos) que Parménides prefiere dejar a la divinidad in-nombrada, sin rostro. La experiencia de la verdad del ser está más allá de la "rostridad" apolínea de los dioses antropomórficos griegos y también más allá del "Juicio de Dios" (Artaud), en este caso,

<sup>160</sup> Cfr. Giorgio Colli. *Gorgias y Parménides*, 182.

<sup>161</sup> B2 v. 4

<sup>162</sup> B8 v. 2

<sup>163</sup> B1 v. 18

allende los dominios de la temida diosa Dike. Si hablamos de *catabais* el viajero ha "llegado" al Tártaro, es decir, al fondo de lo real. Cabe señalar que "mística" deriva de *mysterion*, palabra griega que menta algo "encerrado" comunicada en su raíz con el verbo *myein*. Por su parte, este verbo significaba originariamente "cerrar los ojos y la boca". Se puede en colación a esto interpretar que, Parménides, enmudecido y atónito por la existencia captada en su totalidad, en otras palabras, desnudo ante el hecho de que "hay ser", ha entrado en contacto directo con el corazón de la realidad, prescindiendo de los sentidos normales (vista) tanto como del lenguaje (boca). En un sentido iniciático, "ha muerto". La diosa lo recibe benévola diciendo: "no es un mal hado el que te ha inducido a seguir este camino",<sup>164</sup> con lo que quiere indicarle que no ha muerto, aunque lo que ocurre parezca una situación semejante. El viajero ha muerto, pero no en un sentido físico. Sócrates, por cierto, aseguraba que la filosofía prepara para la muerte antes de morir, en lo que bien puede verse un resabio de estas iniciaciones en los misterios y su propedéutica de la muerte. Por otro lado, la filosofía -y así lo aceptaron Platón y Aristóteles- nació del asombro, lo que corrobora la idea de que la matriz de la filosofía originaria es el misterio.<sup>165</sup> Más no sólo nace ahí, sino que "ahí" es donde quiere abolirse (pasión por la abolición), retornar una y otra vez como "el cántaro que vuelve al agua". Parménides busca repetir esta experiencia del Ser, permanecer en un deleite infinito por lo que "es". Su meta es la vida en el éxtasis. En efecto, en el proemio, lo primero que nos confiesa Parménides es su anhelo, su reiterado ánimo o *thymos* por rebasar los límites de lo posible. Y justamente, de lo que trata el poema es de "caminos", caminos que siempre son para "llegar" donde anhelamos sin extraviarnos. El poema, según lo he interpretado, es un dispositivo de seguridad para siempre poder volver a la apertura donde el "vidente" se llena de asombro. Los "signos del ser" que brinda la diosa no son para propiciar la dialéctica (para ello llegará Platón) sino para inmovilizar el pensamiento y permitir así la coincidencia mística del *nous* con el inmutable del Ser. El argumento del poema entonces no es el fin, sino usarlo como medio para acorralar y precipitar al discípulo que lo escucha en la experiencia trans-discursiva de la realidad última, el "corazón inamovible de la verdad". La diosa hace uso deliberado de la paradoxa (al margen de la *doxa*), y que al modo del *koan* japonés o el mantra indio tienen una finalidad técnica, lograr la "iluminación". Es un recurso meditativo que Zenón, siguiendo los pasos de su maestro, no dejará de utilizar. *La enseñanza de la diosa no es para "ilustrar" sino para despertar*. Confundir ilustrar con despertar es el error de la tradición posterior que retoma a los presocráticos ya desde el alejamiento intelectualista de la filosofía inicial. La caída o el olvido estriba en suponer que "ser" se trata de un concepto en lugar de una experiencia originaria, y en esto Heidegger habría acertado.

---

<sup>164</sup> B1 v. 26.

<sup>165</sup> *Teeteto*, 155d1; *Met*, A, 1.

Últimamente, autores como Peter Kingsley y L. Gemelli,<sup>166</sup> han recuperado el sentido performático del poema, tomando en cuenta su contexto práctico dentro de la tradición oral de la que aún Parménides forma parte. No es tan descabellado pensar que, así como el *Upanishad* indio, el de Parménides fuese un dispositivo de emancipación que induce en los oyentes que meditan la experiencia mística, el “descorrer del velo” o des-ocultamiento, la *a-letheia* de lo real. El recurso poético en tanto vehículo de liberación, en lo que el elata sigue de cerca me parece a la tradición órfica, es mucho más que un mero recurso literario para exponer una “doctrina del ser”, tal como pobremente suponen quienes aceptan que se trata de un poema “didáctico”.

Hay pues que distinguir, por un lado, la razón discursiva, el *logos* “que acompaña a la verdad”,<sup>167</sup> y por el otro, el mismísimo “corazón imperturbable de la persuasiva verdad”.<sup>168</sup> Giorgi Colli explica a fondo:

Ciertamente no pretende expresar la interioridad inquebrantable del noúmeno (“el corazón que no tiembla de la verdad”), pero quiere encadenar a la apariencia con una ley que la obligue a reconocerse inferior. El mundo humano es antítesis, relación, pura representación, peor una forma extraída de la apariencia puede demostrar ese carácter ilusorio y expresar el dominio de una realidad superior. Esta última se presenta con ropajes que o son los suyos: así lo exige el engaño de Parménides, que sabe que de otro modo no conseguiría la victoria. La forma expresiva, cerrada sobre sí misma, y asilada de toda relación, se llama *einai*, “ser, tan sólo un “nombre” por su puesto (B8 v 40), pero un óptimo disfraz para la “verdad” porque basta para demostrar el carácter ilusorio de toda distinción y de toda antítesis. El instrumento que cumple tal demostración es el *logos* (B8 v. 50) deducido naturalmente de la apariencia. De este modo la lucha más ardua se cumple victoriosamente, los hombres tienen la ley que persuade con la fuerza de la necesidad, el fenómeno es obligado a manifestar todo aquello que no pertenece a su naturaleza, inmovilizado en una expresión de suprema potencia, plástica, inalterable e inatacable, que aniquila cualquier distinción a su alrededor.<sup>169</sup>

El *logos* que comunica la diosa a Parménides no expresa el corazón de la verdad, se limita a ofrecer la ley lógica mediante la que se obliga a la apariencia a reconocer su falsedad. Se obliga al propio mundo de la ilusión (del lenguaje) a usar sus propios contenidos (nombres) para negarse. En términos metafóricos, el *logos* que acompaña la verdad hace que la serpiente de la apariencia muerda su propia cola, mostrando su profunda contradicción, el punto de auto-aniquilamiento del propio lenguaje. En otras palabras, la racionalidad que alcanza su cumbre se torna crítica de sí misma. Entonces, perplejos, caídos en irresolubles paradojas, nos deslizamos en lo tras-discusivo precisamente desde el instante en que establecemos los límites lógicos de la razón misma. Es decir que, usando la razón nos topamos

<sup>166</sup> Laura Gemelli Marciano, “Images and experience: At the roots of Parmenide’s Aletheia” *Ancient Philosophy* 28, Mathesis Publications (2008).

<sup>167</sup> B2 v. 4

<sup>168</sup> B1 v. 29.

<sup>169</sup> G. Colli, *La naturaleza ama esconderse*, 163.

con que si seguimos el principio de identidad hasta sus últimas consecuencias resultaría entonces que tendríamos que admitir una indistinción en el "ser" tal que, ni siquiera sería legítimo decir que existe algo (otro) acerca de lo cual se piensa, ni tampoco un ser distinto de aquello en lo que se piensa. Pensar mismo es imposible si se acepta que la realidad es una, y es que "pensar" siempre es pensamiento de algo. La misma razón discursiva es entonces irracional, pues parte de la apariencia de que existe el pensar y el ser, sin embargo, Parménides ha dicho que, estrictamente hablando son "lo mismo es pensar y ser".<sup>170</sup> ¿Dónde podemos pensar que Parménides abole con el propio raciocinio? Respondo: en lo que se puede considerar, lo explico a continuación, la crítica parmenidea a los límites del lenguaje, un motivo, cabe decir, bastante frecuente en los pensadores místicos. Muchas cosas que los mortales dicen que son, todas en realidad, son vacías, no contienen ninguna sustancia o realidad. Según la diosa; cuanto decimos los hombres, incluido lo que decimos cuando usamos la razón, consiste en meros nombres contradictorios que los hombres confundidos otorgamos a lo que percibimos sumergidos en la ilusión de la dualidad:

Por ello es mero nombre todo aquello que los mortales han establecido convencidos de que es verdadero: generarse y perecer, **ser** y no ser, cambiar de lugar y mudar de color resplandeciente.<sup>171</sup>

Para nuestra sorpresa, habrá que incluir en esos meros nombres la categoría "ser", como burlescamente dice la diosa a Parménides, justo cuando antes -según la interpretación tradicional- ella había identificado "ser" con *aletheia*. Giorgio Colli detalla:

Aquí, entre los nombres que caracterizan un conocimiento impuro, aparece la antítesis ser-no ser. La interpretación usual identifica ser con *aletheia*, mientras que ser y no ser son nombres. El paso constituye una dificultad grave para la interpretación tradicional, pero no para la nuestra, en el sentido de que Parménides sabe que también su teoría del ser está sometida a la insuficiencia de todo conocimiento humano.<sup>172</sup>

Colocando al ser del lado de la ilusión, la diosa deja a Parménides vacío, sin concepto alguno a lo que su razón pueda aferrarse, y es que cualquier discurso, aun ese más puro reglamentado por la exigencia de no-contradicción (principio expresado como tal hasta Aristóteles) que acaba de revelarle, no deja de engañar a los hombres. La palabra "ser", y con ella todo ese concepto de "identidad", también debe considerarse apenas un signo que señala una Realidad libre y vital que se sustrae a la auto-referencialidad del lenguaje. "Ser" no deja de ser una categoría lógica que fracasa en decir aquello X que se sustrae (n-1) y no pertenece ya al orden de la representación. En otras palabras, colocando Parménides el nombre "ser" dentro de lo ilusorio, está indicándonos que, no se puede en realidad

---

<sup>170</sup> B3.

<sup>171</sup> B8 v. 38-41.

<sup>172</sup> G. Colli, *Gorgias y Parménides*, 152.



hacer inteligible "lo que es" sin perder esa experiencia directa del ser y que es la auténtica *gnosis*. El concepto "ser" es ciertamente una representación muerta, quiere capturar discursivamente esa naturaleza escurridiza al raciocinio. Si esta interpretación fuese correcta, Parménides estaría sugiriendo que el intelecto estorba en realidad al pensar intuitivo o *noein*, confunde el saber del corazón, pues convierte el asombro por lo "que es", en algo manejable para la razón, una categoría, pero que así, llevado el misterio a esa "claridad"...ya no es. El afán de claridad, la obsesión por la inteligibilidad de la filosofía posterior no abre a la verdad del ser, sino todo lo contrario, cierra herméticamente esa grieta donde se tiene la experiencia originaria del Ser. La racionalidad misma -que teoriza sobre el ser como un ente abstracto- es el error, en vez de la salida de aquél. La filosofía que ha dejado de ser sabiduría es el escudo racionalista ante la experiencia interior, confunde las cosas mismas con su reflejo o representación porque no se atreve a mirarlas directamente. Atenea presta a Perseo su escudo para vencer a la medusa sin mirar. El héroe civilizador doblega la naturaleza haciendo imagen de ella, capturándola en su reflejo. Pero ¿y si la verdadera hazaña fuese la de aquellos *eidos* (videntes) como Parménides que, soportando el espanto de la medusa alcanzaron una eternidad de piedra, la experiencia del ser inmutable? "No mires el Sol que te dañaras los ojos", "si ves el Sol serás tildado de loco por los prisioneros de la caverna", "quien mire a Dios morirá" amenaza la Biblia. Lemas sacerdotales de la culpa, del miedo. "Estas endeudado, debes caminar por la vía mortal" o los dioses castigarán tu *hybris*.

Es posible aproximar a dos pensadores que parecen en lo fundamental contrarios. Lo que Deleuze llama "pura diferencia" y lo que Parménides llama *éstin* (es) refieren –según mi interpretación- a lo mismo: aquella realidad y vida (ser) que resiste toda representación:

La representación subyuga, petrifica, mediatiza; la representación cohibe la diferencia, la trastoca volviéndola identidad<sup>173</sup>

Parménides ¿un pensador de la diferencia? A lo que se responde que sí, siempre que signifiquemos "diferencia" aquello que se sustrae al movimiento y la multiplicidad; lo que Parménides llamó "ser". La diferencia, el ser, es lo que se sustrae al devenir (n-1), lo que no cuenta x 1 dentro de él. Ahora bien, aquello que la lógica no logra aprehender pues ella sólo trata con lo que se puede contar; aquella "diferencia" que, sin embargo, es el fundamento real en el que esa misma lógica de identidad descansa, es lo que llamaré aquí con el término *mismidad*. Para explicar este concepto aquí se vuelve necesaria de mi parte la interpretación de un fragmento, aquél donde la diosa indica a Parménides cuáles son

---

<sup>173</sup> R. Gonzales, "En torno a una divergencia ontológica..." p.51.

“las únicas vías de investigación pensables”.<sup>174</sup> Es importante resaltar sobre este verso que inicia la exposición de las vías, que lo que Parménides está aquí exponiendo no es la verdad en cuanto tal, sino cuáles son las vías de investigación “pensables”, es decir, las vías posibles para la razón discursiva. No está diciendo aquí nada sobre la realidad última (ser) pues ello es indecible, y en cuanto tal, sólo desde un punto de vista lógico, no es, no existe, pues para la razón discursiva, a diferencia de para el corazón, no hay innombrables ni tampoco ininteligibles. Este verso entonces no trata sobre el ser directamente, sino sobre la ley lógica que rige internamente todo discurso racional. No es, por lo tanto, lo que muchos han aceptado, una “doctrina del ser” ni una “verdad del ser” la que aquí se demuestra, sino que la intención de “la diosa” es enseñar a Parménides sobre la siguiente limitación inherente al pensamiento o lenguaje: no poder sino pensar o decir lo que existe, en el sentido de que *necesariamente* todo pensamiento es siempre pensamiento de algo, y nunca pensamiento de nada. Así queda expreso en otro verso: “porque sin lo que es, cuando ha sido expresado no hallaras el pensar”.<sup>175</sup> La interpretación racionalista no ve en este verso sino el cumplimiento de la exigencia de que lo real es racional y lo racional real, sin embargo, procedo, es todo lo contrario. Parménides ha demostrado en realidad que la racionalidad encerrada en sí misma no puede acceder, salir de sí, al corazón de la verdad. Es así porque, para el pensamiento, lo que no puede pensarse ni expresarse “no es”. Es decir, no se puede pensar (penetrar racionalmente) el ser, el raciocinio se tiene que limitar a su abstracción, la categoría “ser”. Desde un punto de vista exclusivamente lógico y, por ende, limitado, Parménides demuestra que, algo que no se puede entender no existe (para la razón), y que algo que no existe (no es) no se puede pensar. Justamente, lo que el verso B2 dice de la segunda vía de investigación es que ese “es un sendero que nada informa pues no podrías conocer lo que, por cierto, no es, porque no es factible”.<sup>176</sup> Aquí “conocer”, se refiere en efecto a conocer con la razón, pero el punto de vista de Parménides sobre el conocimiento -hipótesis central de esta tesis- no es exclusivamente lógico.

He dado este rodeo sobre este fragmento para explicar mi concepto de *mismidad*, otro nombre para el “ser” de Parménides, o para lo que hoy se suele llamar “diferencia”. Lo que se sustrae desde un punto de vista lógico como vimos arriba, es no-ser. Sin embargo, desde el punto de vista vivencial -el de Parménides en la importantísima primera parte del poema- eso que no pasa ni puede pasar por la razón, eso que no es “ser” ni “no ser” pues escapa toda dualidad y nominación, eso es la propia esencialidad del “ser”, aquello que uno de los versos llama “insondable hueco”. Lo que Parménides en el B2 denomina algo intransitable para el pensamiento es de hecho el ininteligible ser, y aunque

---

<sup>174</sup> B2 v. 2

<sup>175</sup> B8 v. 35-36

<sup>176</sup> B2 v 5-7

desde un punto de vista racional discursivo signifique la no existencia y ello deba de ser descartado, en cambio desde el punto de vista de quien vivencia la apertura el "no ser" no es el vacío, la nada, sino el ser del espacio, el "hay" que contiene los entes y que permanece en si mismo, de ahí su *mis-midad*. Inmutable e inmanente presencia. El inmutable ser, no generado ni destructible, sustraído de todo proceso del dejar o empezar a ser, se encuentra en cuanto interioridad indecible en las cosas (así como las cosas en él) como en el propio Parménides, de ahí su inmanencia. "Ser", por tanto, no es una idea o algún ente hipostasiado "arriba" en un *topos uranus*. El ser en Parménides es lo que se sustrae ciertamente a todo devenir, temporalidad y pluralidad, y es tan ab-soluto o desligado de todo ello que no puede ni siquiera ser su *arje* o principio. "Ser" no es principio o fin de nada. Para dar una *arje* Parménides tuvo que consentir en escribir una cosmología, advirtiendo, no obstante, que todo ello de cómo las cosas "llegaron ser" o dejan de serlo, es engañoso. Coincido aquí con González, porque en esta visión negativa del devenir Parménides es opuesto tanto a Heráclito como a Deleuze. Y la enemistad con Deleuze crecería si aceptamos guiarnos por la lente platonizante a la hora de leer a Parménides, y es que si la del eleatismo fuese en efecto –como lo cree la mayoría- una actitud racionalista hacia la realidad o la afirmación de un fundamento lógico del ser, entonces no habría otra opción que la de colocar el "Ser" parmenideo en lo que Deleuze tildaría de "ilusión trascendental".

Sin embargo, sostengo, el Ser en Parménides sigue siendo lo absolutamente Otro. ¿Qué es eso "Otro" en Parménides? Algo del todo extraño a los filósofos del devenir que siguieron los pasos de Heráclito. Lo totalmente Otro es justamente la diferencia, el ser que *difiere* continuamente de nuestro mundo de la representación, la vida y realidad del ser. Inaprehensible para la razón, el ser permanece inmóvil "en sí mismo", uno consigo mismo, lleno, no dejando lugar vacío "dónde" encontrarlo o no encontrarlo. No sólo ningún cambio en él, sino tampoco el paso del tiempo. Cualquier movimiento exige no sólo el vacío sino también un tiempo o momento en el cuál efectuarse, pero tal *cosmos* u orden engañoso temporal no existe en el ser que, es *nun*, ahora mismo, "de un solo golpe". Puede decirse que para Parménides el ser es intemporal, o quizás sea más preciso decir, que la temporalidad del ser para él es no-sucesiva, pues no es que no exista el tiempo, sino que congelado en el instante que es ahora, el ser no deviene. El tiempo sigue "siendo" aunque no haya devenir, sin embargo, no es el tiempo que conocemos, es el tiempo detenido en su *nun* o "ahora". Esto que no presenta variación alguna, esta realidad inmutable que *difiere* en todo del mundo múltiple y cambiante de todos los días, ¿no sería la *diferencia* que está pensando Parménides? Mientras que para Heráclito lo sabio es atender a "lo común", que es el *logos*, para Parménides la atención de eso "común" es algo del todo opuesto a la sabiduría, porque es una conclusión u opinión (*doxa*) arraigada en una experiencia y creencia "común", en sentido peyorativo, la experiencia común del "cambio". Heráclito dice, "Por tanto es nece-

sario seguir lo común; pero aunque el Logos es lo común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular".<sup>177</sup> Sin embargo, mientras que el efeso cree haber alcanzado la sabiduría que lo distingue aristocráticamente de la gente ordinaria que no escucha al *logos* común ni observa la ley general del flujo de todas las cosas, para el eleata, en cambio, la afirmación de que la realidad en sí deviene y es inconsistente, es de hecho el error común de todos los mortales: identificar ser y devenir. Parménides contesta críticamente a quienes guiándose por el sentido común piensan que son sabios; no es improbable que estuviere atacando a Heráclito si fueran contemporáneos. El efeso sería, para su contrincante, el portavoz del error fundamental que "está en todos" los hombres, el *logos* que presenta un caso falso, una dicotomía en el seno de la realidad. Los hombres, aún en el caso de los más brillantes, son "bicéfalos",<sup>178</sup> pues no pueden salir de su *logos* dividido y divisor, y perdiéndose en dialécticas innecesarias no pueden acceder así a la verdad trans-lógica del ser. Les falta el *éxtasis*.

Mi interpretación, resumiendo, es que los tres pensadores piensan la *difference*, aunque por "diferencia", cada uno no mente lo mismo. En Parménides, liberándolo del prejuicio intelectualista, lo que se sustrae a la unidad (uno) *de la representación* también es -como en Deleuze- la "vida inmanente", aunque por "vida" ambos tienen ideas incompatibles. Además, ambos pensadores convergen en el proyecto de emancipación del ser, "dejar en libertad lo que no cabe en una representación".<sup>179</sup> Sin embargo, para Parménides, la verdadera inmanencia del ser no da lugar al movimiento ni a la multiplicidad. Invirtiendo la cita de Gonzales más arriba, podríamos decir: "la representación cohibe la *mismidad*, la trastoca volviéndola movimiento y multiplicidad". El ser vive justamente porque no se mueve, lo que se mueve no vive verdaderamente. Lo que existe, si existe realmente, permanece; éste es un signo de que "es". Mientras que los filósofos contemporáneos se sienten realistas cuando identifican la vida con el devenir temporal, para Parménides, en cambio, una realidad pasajera apunta directamente no a la verdad del ser, sino a nuestra miopía y locura. Ciertamente, la divergencia ontológica entre estos pensadores hay que buscarla -como dice Gonzáles- en el valor que cada uno le dio al devenir:

El gran proyecto del filósofo francés consiste en reivindicar tanto la pluralidad como la temporalidad de lo real; mientras que, en el eleata, por el contrario, la verdad tiene lugar allende la pluralidad y el dato de la temporalidad del ente. El francés navega contracorriente para reivindicar el movimiento como dato preeminente de la metafísica; mientras que el eleata accede a la verdad mediante la suspensión del devenir (...) Parménides quiere la equiparación entre el Ser y lo atemporal, mientras que el francés insiste en desandar dicha equiparación, pretende devolver la movilidad a la estructura del Ser.<sup>180</sup>

<sup>177</sup> Kirk & Raven..., *Los filósofos presocráticos*, # 195.

<sup>178</sup> B6 v. 5

<sup>179</sup> Gonzáles, "En torno a una divergencia ontológica", 51.

<sup>180</sup> *ibíd.* p. 49.

Me parece que Gonzáles acierta aquí cuando dice que en Parménides como en el resto de la tradición metafísica prima el anhelo de lo "intemporal", sin embargo, ello no ha de significar -como he explicado ya- que para Parménides la intemporalidad del ser, como en Platón, refiera al reino inteligible de los conceptos y la abstracción racional. El inmutable ser parmenideo no es lo más lejano sino lo más próximo, tan próximo que es pasado por alto. La inmortalidad es un dato de la experiencia interior, no una esperanza, y su contenido místico es eso "diferente" que se sustrae al tiempo. Aunque interior y sustraído, este "ser inmortal" no es un "más allá" trascendental, sino que todo presente ahora, no está oculto ni elevado en otro mundo, sino aquí sobre la superficie, en contacto con "la piel"; en el aquí y en el ahora no puede ser metafísico o más que físico. "No fue jamás ni será, pues ahora es todo junto".<sup>181</sup> De esta experiencia de ser, uno es quien se oculta tras velos. Esto es muy diferente de pensar que "la naturaleza se esconde", como diría Heráclito, pues es uno quien no está presente para la vida eterna del instante presente, y no que la vida "se nos escape". Gonzales concluye sobre Parménides:

Lo único meritorio de fe verdadera es aquello que no abriga el dato del devenir, aquello que no cuenta entre sus adjetivos un inicio ni tampoco conoce un ocaso, es decir aquello que siempre ha sido, es y será: aquello que no está sujeto al influjo del tiempo. El eleata lleva a cabo una decisión filosófica terminante: *lo meritorio de una fe verdadera es aquello que se sustrae al tiempo.*<sup>182</sup>

Parménides ha experimentado entonces la *pistis*, que no debe traducirse por "fe". *Pistis* más bien puede interpretarse como "confianza verdadera", confianza en la inmutable realidad. La experiencia de lo fundamental se da por contacto, por osmosis, no reflexivamente, y más que aprender a "pensar" (a no ser que por ello se entienda el sentido intuitivo de *noein*) habría que aprender a "acabar con el juicio" (Artaud). Que hay ser en vez de no ser, no es un hecho racional. Querer un porqué es petición de principio. Sin embargo, no tener "principio" vuelve a la Existencia, no menos, sino más segura, en el sentido de mejor apoyada en sí misma que en un discurso siempre objetable. Es una confianza basada en la certeza de la existencia misma, en el ser, no en la razón. La existencia (ser) no requiere demostración, es lo único por sí mismo evidente. Para Parménides ser no es el Ser puesto como principio, no es aquel Ente hipostasiado llamado "Uno" que se desdobra en una jerarquía múltiple. Nunca la afirmación "es" fue para Parménides *arje* del mundo, no es una Causa o primer motor como en Aristóteles. El ser no es ni movido ni movedor. La revelación "que es" llega a Parménides como intuición de una realidad inamovible, o como de cierto fondo de existencia sobre el que los entes apoyan su relativa consistencia, un sin-fondo irracional pero que para el corazón es motivo de *pistis* o confianza, siempre que nos atrevamos a depositarla en una *fuerza* (ser) no sólo intangible sino también ininteligible.

---

<sup>181</sup> B8 v. 5

<sup>182</sup> Gonzáles, "Sobre una divergencia ontológica", 47.

A modo de conclusión basta decir que, es posible interpretar un Parménides que vislumbró (*noein*) la *difference*, aunque siempre según su propia noción de lo Otro, y que vendría ser lo real que se sustrae al devenir. Lo que Parménides pensó fue realmente radical para su época, y quizás aún para la nuestra. En realidad, más que un olvido del Ser, el pensador de Elea entre otros presocráticos ejemplifica lo que Heidegger propone como filosofía futura: un "habla del Ser" no representativo que aproxima la filosofía a la poesía. Que la proyección al futuro de otra nueva filosofía requiera retraerse a los orígenes es quizás la razón de que grandes pensadores como Deleuze siempre hayan estimado positivamente la vuelta refrescante a las fuentes presocráticas. Escuchemos de nuevo a Parménides, pensémoslo nuevamente.

## 6. *ALETHEIA* O “DESOCULTAMIENTO”: LA VISION DE M. HEIDEGGER DE LOS PRESOCRÁTICOS Y SU RESONANCIA MISTICA.

De acuerdo con el Evangelio, Jesús, tras ser apresado, es llevado ante el gobernador romano Poncio Pilatos, quien lo interroga. En algún momento del diálogo Pilatos pregunta “¿Qué es la verdad?” (*veritas*), a lo que Jesús no parece responder. De este pasaje nos dice F. Nietzsche:

La burla aristocrática de un romano ante el cual se está abusando desvergonzadamente de la palabra “verdad” ha enriquecido el Nuevo Testamento con la única frase que tiene valor y que es su crítica, incluso su aniquilación<sup>183</sup>

Se podría creer a primera vista que, la actitud irónica de Pilatos hacia la verdad, es sólo cínica o incrédula, sin embargo, el hecho de convertir la verdad en problema, poniéndola en interrogación y no dejándola ya pasar como algo revelado, sino como algo aún por esclarecer, y por lo que se lucha a través del preguntar, podría indicarnos una actitud más filosófica que religiosa hacia la verdad de parte del gobernador romano. A diferencia de aquellos predicadores ingenuos que descuidan lo que dicen amar “abusando desvergonzadamente de la palabra *verdad*”, la irónica pregunta de Pilatos ¿qué es la verdad?, le parece a Nietzsche, en su tono aristocrático, más “noble”.

Otra manera de leer este encuentro (en realidad desencuentro), ahora a partir de la interpretación de M. Heidegger sobre la verdad que aquí nos interesa, es la siguiente: el romano Pilato es quien descuida del uso de la palabra “verdad”, y no comprende a Jesucristo, pues sus nociones de “verdad” difieren radicalmente. Heidegger, en su trabajo sobre el poema de Parménides, nos dice que el mundo romano no comprende ya la verdad en el sentido original griego como *aletheia*, “des-ocultamiento”, sino en el sentido latino de *veritas*:

(...) la palabra traducida *des-ocultamiento* nos remite al hecho sorprendente de que los griegos piensan en la esencia de la verdad algo así como superación, cancelamiento, o aniquilamiento del ocultamiento. Correspondiente a esta negación del ocultamiento, la verdad para los griegos es, como quien dice, algo “negativo”. Con ello sale a la luz un hecho extraño, con respecto al cual la palabra corriente y sin-negación “verdad” (así como *veritas* y *veritè*) extravía todo camino.<sup>184</sup>

Con la romanización del mundo griego, que ocurre entre otras conquistas políticas y culturales a través de las traducciones de palabras griegas a usos latinos, la “esencia de la verdad”, nos dice Heidegger, ha sufrido una transformación, perdiendo su referencia al Ser. En efecto, volviendo a nuestro ejemplo bíblico, la “experiencia originaria” de la verdad como des-ocultamiento del Ser, es

<sup>183</sup> Friedrich Nietzsche. *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. (España: Editorial Alianza, 2006), 91.

<sup>184</sup> Martin Heidegger. *Parménides*. (Madrid: Editorial Akal, 2005), 24.

extraña a Pilatos, para quien “verdadero” sólo puede ser un juicio correcto (*rectitudo*), es decir; cuando existe *adecuatio* entre nuestra representación y las cosas representadas. Jesús, en cambio, aunque no era griego sino un judío religioso sui generis heterodoxo, estaría quizás más cercano, debido a la tradición antigua a la que pertenece, a la experiencia originaria de la verdad como desocultamiento o “revelación”, es decir, a nociones místicas ajenas al paganismo romano tales como la no-representabilidad de Dios. Fue sólo la tradición paulina posterior quien convirtió la persona de Jesús misma en representación de Dios, así como la “verdad” en el contenido fijo de una doctrina universal. Acontece entonces una nueva transformación de la esencia de la verdad, doblemente alejada de lo que Heidegger dice ser su sentido griego más antiguo y dinámico como “desocultamiento”. Con la oficialización del cristianismo como religión de Estado del Imperio Romano, Cristo pronto aparecerá en las banderas en las batallas y en los lemas de conquistas. De ahí en adelante Él es la Verdad por la que ya no solo se muere, sino por la que también se mata. El *Anticristo* de Nietzsche es virulento contra el cristianismo helenizado por el fariseísmo de Pablo de Tarso y que devino en una ideología conquistadora de cuerpos y envenenadora de almas. Jesús es de alguna manera “salvado” por Nietzsche, pues queda como un incomprendido iniciador, desfigurada su doctrina por intereses que nunca fueron los suyos, y cuya “buena nueva” fue desapercibida en su esencia. Lo que la “verdad” fue para el nazareno, nadie lo supo. No contesta, volviendo a ese pasaje del evangelio, a Pilato, o bien, distraído por la prisa del pueblo, Pilato no lo deja contestar. Nietzsche no maldice a Jesús, sino a la religión cristiana, e incluso lo defiende. Cuando leemos atentamente su libro, hasta parece tratar de salvar la inocencia de lo que considera el sentido original de su “buena nueva”:

En la psicología entera del evangelio falta el concepto de culpa y de castigo; así mismo, el concepto de premio. El “pecado”, cualquier relación distanciada entre Dios y el hombre, se halla eliminado, - *justo eso es la “buena nueva”*. La bienaventuranza no es prometida, no es vinculada a unas condiciones: esa es la *única* realidad- el resto es signo para hablar de ella...<sup>185</sup>

Y más adelante termina por decir:

El “reino de los cielos” es un estado del corazón, no algo situado “por encima de la tierra” o que llegue “tras la muerte”.<sup>186</sup>

Nos hemos detenido en la persona de Jesús de Nazaret a través de Nietzsche, únicamente como ejemplo de la deformación que suele seguir al “inicio” de algo. También porque esta “verdad” que ha callado Jesús, un místico entre otros, resuena con lo “indecible” del ser que yo vengo proponiendo en

<sup>185</sup> Nietzsche, *El Anticristo*, p. 70.

<sup>186</sup> *Ibid.* p. 72.



Parménides. Místicos de distintas épocas, entre los que sumo a Parménides de Elea, tienen en común ese “silencio” propio de aquel tipo de conocimiento que ellos denominan “revelado”, y donde la verdad es, en definitiva, más un asunto del corazón o de la vivencia que de la razón. La verdad ciertamente para los místicos de todos los tiempos es lo que dice Nietzsche en la cita sobre Jesús, un “estado del corazón”, es decir, un estado de ánimo o de conciencia. En su propio contexto, nada de esto le es extraño a Parménides. El estado de ánimo ya aparece desde el primer verso de su poema: “Las yeguas que me llevan tal lejos como mi ánimo (*thymos*) podría alcanzar”.<sup>187</sup> El rodeo anterior, por último, tiene que ver con algo pertinente al eje de este capítulo: la transformación histórica del concepto de *aletheia* que ha observado Heidegger. Explicitar algo sobre cómo el alemán piensa la “verdad” como “desvelamiento”, y cómo comprende el pensar presocrático inmerso en una dinámica fundamental de desocultación, es la encomienda del presente capítulo. La hipótesis de investigación presente, la repetimos aquí brevemente, afirma que: *existe una dimensión mística en la vida y pensamiento de los filósofos presocráticos*. Específicamente pongo como ejemplo Parménides, en cuyos versos se ahondará más en la segunda sección de la tesis. El presente análisis de la lectura de Heidegger quiere fortalecer dicha tesis. La intención aquí es, dicho claramente: establecer resonancia entre la “experiencia originaria” en tanto des-ocultación en los griegos, por un lado, y por otro, la esencia de la mística antigua como experiencia del “misterio”. Espero que *aletheia*, comprendida como des-ocultamiento o develamiento del Ser, sea uno de los caminos que abra esta posibilidad interpretativa.

Hacer pensable un “misticismo” inherente a la filosofía presocrática, partiendo del concepto de *aletheia* en la filosofía de Heidegger, será posible me parece, no solo después de precisar, lo que “des-ocultamiento” quiere decir para Heidegger, sino estableciendo una relación entre este concepto y la significación más originaria de “mística” en tanto proximidad a un “misterio” en el que el pensador antiguo se encuentra comprometido. Nos detenemos por lo tanto aquí, de modo breve, en la etimología del término. La palabra “mística”, tiene su raíz griega en el verbo *myein*, que etimológicamente quiere decir “cerrar”, y en su forma *myo*, “cerrar ojos y boca”. Encontramos testimonios de este uso desde el S.V en Heródoto y en Esquilo. *Myein* es también la raíz de *mysthérion*, que por tanto indica algo “encerrado”, “secreto” u “oculto”. La prohibición a los no iniciados en los misterios de verlo y mencionarlo, mentaría aquí el “cerrar la boca y los ojos”. Como es sabido, los cultos místicos en la antigüedad griega pretendían la revelación de un secreto, únicamente accesible al *mystes*, es decir, al “iniciado”. De tal modo, un “místico” de la antigüedad sería uno que, iniciado en los misterios de Eleusis u otros, ocultaba algo que la mayoría no saben, llevando así una vida interior secreta, es decir, no pública.

---

<sup>187</sup> B1 v. 1

Toda esta perspectiva de los cultos extravía por completo el camino que conduce a la apertura de un sentido menos religioso-esotérico y más filosófico de iniciación en el *mysthérion*. En un diccionario de filosofía encontramos en la definición de "misterio", la siguiente distinción:

La diferencia principal entre las religiones de misterios de índole mágico-religiosa y las religiones de misterios filosóficas, consiste en que mientras las primeras acentúan el aspecto cultural, las segundas destacan los motivos especulativos.<sup>188</sup>

¿Cuál puede ser entonces el sentido filosófico de *mysthérion*? Una pista la encontramos, creyendo a Platón, Aristóteles y a Heidegger, en la experiencia del *asombro* que es fundamental al nacimiento del pensamiento filosófico. El asombro es la experiencia originaria del Ser, donde el hombre queda sobrepasado, enmudecido, y deslumbrado por un gran misterio: el ser de los entes. El asombro por la existencia misma que "es" en vez de no ser, implica ya la captación de la realidad como totalidad, una y presente. Filosofar es, en este sentido, lo que algunos hombres hicieron de su asombro. Las primeras especulaciones racionales nacen del asombro, que es la disposición de ánimo fundamental -se sigue a Heidegger- del pensamiento inicial. Lo típico del misticismo antiguo, estriba en el asombro por la existencia, o como le llama Parménides, el "ser". No es el misterio de un Dios, sino el misterio del Ser de todos los dioses, hombres, cosas y demás presencias tomados en conjunto. Experiencia mística para un griego iniciado es experiencia del misterio de la vida, de la existencia, *asombro* de que todo "es". "Ser" es presencia total, lo abierto emergente (*physis*) que, asombrando al hombre filosófico, lo tiene sumido en un *éxtasis* contemplativo. El misterio no es aquí, como lo es en los misterios religiosos, lo oculto que sólo la fe o el sacerdote revela, sino que el misterio es la presencia (ser), lo a todas luces visible para quien puede ver y asombrarse. El misterio es algo a lo que todos tienen derecho si pudiesen darse cuenta de lo más obvio y simple, el ser que nos sale al encuentro inmediatamente. Suspender los prejuicios u opiniones, las *doxai* que velan para nosotros esta presencia y demoran el instante de iluminación, es la "vía de la verdad", camino del des-ocultamiento. Filosofar en el ambiente presocrático de un Parménides significa entonces no develar la realidad, pues ella siempre está toda presente, revelada, sino que más bien menta: el develar del propio hombre que se oculta en velos, entiéndase "opiniones", del simple presenciar esa presencia.

La presencia, el ser, no es una realidad oculta, no es algo secreto o guardado sino poderosamente patente, evidente. Lo más consecuente con esto en el terreno político no puede sino ser la inclinación del sabio griego a la vida pública, al *ágora*. Los sabios presocráticos no se quedan satisfechos con la posesión de este "conocimiento" (no discursivo), porque lo más propio de la misma

---

<sup>188</sup> Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Tomo III (Barcelona: Ariel, 2001), 2418.

“naturaleza”, a la que se sienten indisolublemente unidos, es manifestarse, inclinarse a la existencia, hacer su presencia presente. *Physis* es emergencia continua, apertura, alumbramiento, es decir, lo que *se da* a todas luces, claridad. Los sabios griegos, consecuentes con esta gran des-ocultación de la *physis*, salen a la luz pública, “nacen”. Quieren expresar la presencia unitaria de todas las cosas que percibieron en su interioridad y, es entonces, cuando deciden pasar a una vida menos contemplativa y más discursiva. Aunque llamados por una parte a una vida contemplativa, ascética, no dejan por otra de manifestarse políticamente en la discusión, y quizás, más místicos que los sacerdotes, han desarrollado un sentido de filiación universal que va más allá de la membrecía a una secta, aquella que conecta al Ser total que abarca al hombre sin distinción y a la naturaleza entera. Lo “íntimo” para los filósofos, por ende, no es sin más la visión privada de las sectas, sino la visión íntima pero que trasciende, sin embargo, hasta lo “Uno” que de modo substantial concierne a todos y no sólo a uno. Y debe ser lo que concierne a todos, si es lo verdadero, eso que nos vincula *esencialmente* tras apariencias como un solo Ser.

A pesar de esta publicidad del filósofo, es cierto que los primeros pensadores griegos, conservan mucho de sacerdotes-médicos (chamanes) en comercio con lo Divino, de oráculos sentenciosos, y no podemos dejar de reconocer en el modo marginado de vida de algunos, claras inclinaciones al ascetismo. Sin embargo, a diferencia de los religiosos iniciados en los cultos de los misterios, ellos tienen una inclinación más poderosa a compartir discursivamente sus intuiciones a los otros, y se esfuerzan en alcanzar mayor claridad objetiva en la expresión. A diferencia del místico solipsista, los griegos Pitágoras, Parménides, Heráclito, etc, salen del ocultamiento. Algunos de ellos son viajeros y establecen escuelas donde enseñan doctrinas. Tal parece que la unidad de vida entre todos los seres, la unidad del Ser, su presencia asombrosa como un Todo en el que el pensador griego se encuentra comprometido, es una experiencia poderosa que compromete a una agradecida transmisión. “Somos parte de esto, asómbrense conmigo”, parecen querer decir. Quizás para el hombre llamado a la vida sacerdotal, para el grupo de religiosos iniciados, el “secreto” podría tener algún valor. Pero para el filósofo que vive *gymnos* o “desnudo”, porque vive para la verdad sin velos, lo justo es criticar a los “misteriosos” que algo esconden y hacen pompa de poseer un secreto. Su falta de transparencia, su ostentación petulante de información selecta (eruditos), avisa una corrupción. El “secreto” está relacionado con el deseo de poder sobre los demás, no con la fidelidad a *aletheia*. El conocimiento “esotérico”, conocimiento de contenidos especiales para una minoría, no es el amor a la verdad.

## 6.1 El amante de la sabiduría

El amor a la sabiduría es amor a la "verdad", entiéndase, al des-ocultamiento. Amarla supone una fidelidad: la de no dejarse de asombrar ante la presencia, el ser. Asombrarse es permanecer enamorado del Ser. No enamorarse de cosas o entes particulares, no de éste o aquel ser, sino por el "ser" en general que en su totalidad todas las cosas comparten. El asombro es en sí este amor, porque dejarse asombrar es ya dar nuestro aprecio y aceptación al ser en tanto misteriosa presencia. Pero no es misteriosa porque algo encierra, sino porque está ahí. Es misteriosa porque al mismo tiempo es evidente e inescrutable para la razón. Amar la *aletheia* o "verdad" entonces no puede ser afiliarse a una doctrina (a una "verdad"), sino adherirse con la fuerza de una pasión a la apertura, al "insondable hueco"<sup>189</sup> donde el ser se muestra. Por esto, amar la verdad, debe también ser resistencia a la clausura, pues este amor es en este sentido un "odio", odio al encierro, es decir, al disfraz del lenguaje y al cierre de la explicación. El amante ama la luz que deja ver las cosas como lo que son, sin distorsión; se ama la claridad, la transparencia de lo presente, lo que nos encuentra en la percepción inmediata de ello. Pura evidencia quiere el amante de la verdad. La presencia es la realidad in-significante pero poderosa que nos impresiona. El que ama la verdad lucha por hacer prevalecer la libertad de lo abierto, no deja de asombrarle el misterio del ser, y cuando el asombro lo coge, cuando el amor es completo, no se puede escapar ya de esa libertad. El hombre que experimenta la libertad como este espacio abierto que es la ex-istencia (encontrarse afuera arrojado en lo abierto según Heidegger) se encuentra desnudo ante el Ser, y si ama la verdad, el des-ocultamiento, es también porque se permite soportar y padecer lo *numinoso*<sup>190</sup> propio del asombro, donde lo terrible y maravilloso del misterio del ser es patente. De este padecer del filósofo que soporta lo abierto, el mudo misterio del ser, distinto en esto de la lamentación religiosa de un Job ante un dios interlocutor, Heidegger nos dice:

Así que padecer aquí tiene que significar algo diferente que la sumisión a los ayes. Más seguramente, padecer aquí refiere a la aceptación de lo que sobrepasa al hombre y de esa manera lo transforma y lo hace aún más tolerante para aquello que ha de captar cuando tiene que aprehender los entes como tales y en su totalidad. El llevarse a cabo de la necesidad es aquí el padecer en el sentido de esta tolerancia creativa por lo incondicionado.<sup>191</sup>

<sup>189</sup> B1 v. 18.

<sup>190</sup> Para el concepto de lo "numinoso" *vid.* Rudolf Otto, *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid: Alianza, 1996).

<sup>191</sup> M. Heidegger, *Basic questions of philosophy. Selected "Problems" of "Logic"* (Indiana University Press, 1994)151: "So suffering has to mean here something other than the submission to woes. To be sure, suffering here refers to the acceptance of what overgrows man and in that way transform him and makes him ever more tolerant for what he is supposed to grasp when he has to grasp beings as such and as a whole. The carrying out of the necessity is here a suffering in the sense of this creative tolerance for the unconditioned" (La traducción al español es mía)

Entonces vivir en correspondencia (resonancia) con el Ser, vivir filosóficamente de modo originario, es decir como lo hicieron los pensadores asombrados, implica un *pathos* o padecer de la existencia "sin voz". Es un pathos místico, no religioso, pues no convierte la presencia (ser) en un Ente a quien increpar. La captación del ser en tanto que ser, ocurre sólo en quienes pueden soportar lo incondicionado e irrepresentable:

En tal padecer ocurre una correspondencia con aquello que es captado, mientras que aquél que capta es transformado de acuerdo a ello. "De acuerdo a ello": eso significa que aquello que es captado (aquí, los entes en su ser) constriñe a aquel que esta captando, lo restringe a una posición básica en virtud de la cual el puro reconocimiento de los entes en su apertura puede desenvolverse.<sup>192</sup>

El "hombre vidente",<sup>193</sup> como dice Parménides, en el asombro se transforma en testigo que balbucea palabras incomprensibles, oscuras.

## 6.2 El hombre que ha dejado de asombrarse

Nuestra especie igual que las demás está siempre "desnuda", no puede escapar de vérselas con existir, pero ha ideado mecanismos engañosos de ocultación, para no sentir el desamparo fundamental que se experimenta en la intemperie. Cuida de no acordarse de su condición primordial, de no angustiarse; construye refugios, pero adormecido en las ficciones y acurrucado en sus instituciones, pierde la capacidad de asombrarse, temer y maravillarse. Entonces su vigor disminuye, junto a su originalidad. El peligro, ya lo pensaba Nietzsche, hace a los hombres fuertes y geniales. Es el destino trágico de los grandes hombres tener que vérselas con algo que los sobrepasa en fuerza. El obrar originario solo puede emerger en la apertura, en la libertad plenamente asumida. Originariamente se es filósofo porque no queda de otra; es un preguntar naciente de una necesidad, no una elección de carrera. La indigencia de Diógenes "el perro" asusta o avergüenza porque "dice" la verdad, des-oculta y muestra sin velos algo real, que concierne a todos. Sócrates es peligroso para la seguridad epistémica sobre la que descansa la seguridad existencial. El hombre moderno huye en la indiferencia para con el enloquecido vagabundo de la calle. Su errancia le recuerda lo que fundamentalmente es y ¿quién quiere prestar atención a semejantes evidencias? Y si van a prestarle atención es para "socorrerle", ¡como si todos no sufriéramos de la maldita condición!

---

<sup>192</sup> Heidegger, *Basic questions of philosophy...*, 153: "In such suffering there occurs a correspondence to what has to be grasped, while the one who grasps is transformed according to it. According to it: that means that what is to be grasped (here, beings as such in their beingness) constrains the one who is grasping, constrains him to a basic position, in virtue of which the pure acknowledgment of the unconcealedness of beings can unfurl" (La traducción al español es mía)

<sup>193</sup> B1 v. 3

Para no asombrarse, ni asumir esa libertad, ni dejarse caer enamorado o sentirse en peligro, el hombre inconsciente de su desarraigo tiene que ocultar lo inusual de su propia experiencia, haciendo como si existiera o como si la presencia de los entes, fuese de lo más usual. Sucede lo contrario en el asombro, donde todo relumbra y deslumbra como algo inicial. Para Heidegger, el hombre asombrado entra en contacto no con otra realidad, sino con la misma que experimenta todos los días, si bien tal contacto se da en otro espacio al que ha sido desplazado como por una disposición que no proviene voluntariamente de él, sino que lo tiene o coge a él. En el asombro, hemos sido desplazados a otro lugar donde lo más usual nos acontece ahora como lo más inusual:

Lo más usual, que emerge en el asombro como lo inusual, no es éste o aquello, algo particular que se haya mostrado a sí mismo como objetivo y determinado a alguna actividad específica o consideración individual. En el asombro, lo que es más usual de todo y en todo, en otras palabras, todo en conjunto, se vuelve lo más inusual.<sup>194</sup>

Sobre este encontrarse el hombre desplazado, o "transportado" al lugar del asombro, donde comienza el pensar filosófico, comenta:

El asombro es la disposición fundamental que primordialmente dispone al hombre en el inicio del pensar, porque, antes que nada, desplaza al hombre dentro de aquella esencialidad donde él se encuentra a sí mismo comprometido tanto entre los entes como tales, como en la totalidad de ellos.<sup>195</sup>

El hombre moderno no se asombra, ha caído en el "olvido del Ser". Su trato cotidiano, su pasar hábil y frugal día a día por los asuntos, es la simulación de un fundamento, pues una "vida cotidiana" solo es posible dejando de tomar las cosas como un misterio, "progresando" a tratarlas como sobreentendidas y racionales. Sin respeto reverente, los seres se tornan cosas a su disposición, y él mismo hombre termina por dejar de ser un misterio para sí mismo. Cree que encontró unas raíces bien firmes acudiendo a su pasado. Después de revisar la heráldica familiar o los libros de historia, ya sabe cómo se llama. Y puede sentirse orgulloso de ser no un cualquiera. Ahora que felizmente tiene una narración mitológica o racional de su origen, de su principio, recuesta su angustia sobre estas representaciones e imágenes de sí mismo. Después de su psicoanálisis ya tiene una historia personal o colectiva con la que tranquilamente se identifica. Si se porta políticamente correcto, le

---

<sup>194</sup> Heidegger, *Basic questions of philosophy...*, 144: "The most usual, which arises in wonder as the unusual, is not this or that, something particular that has shown itself as objective and determinate in some specific activity or individual consideration. In wonder, what is most usual of all and in all, i.e., everything, becomes the most unusual" (La traducción al español es mía)

<sup>195</sup> Heidegger, *Basic questions of Philosophy...*, 147: "Wonder is the basic disposition that primordially disposes man into the beginning of ethinking, because, before else, it displaces man into that essence whereby he then finds himself in the midst of beings as such and as a whole and finds himself caught up in them" (La traducción es mía)

esperan unas funciones o roles que su sociedad le asigna. Alivio, pues con tales ofertas es dispensado de tener que vérselas el mismo con la pregunta por su destino. Muerto el asombro por su excesivo cuidado, ya puede "vivir en paz", es decir, sin inquietud filosófica. Ha perdido de vista la dimensión sagrada de su propia vida olvidándose ser parte de una vida (la del Ser) más vasta. Reparar el poder asombrarse, despertarnos, implica más que una renovación de los conceptos, la vuelta a una "experiencia originaria". Sin embargo, acudimos a los conceptos primigenios como a una terapia, confiando en que los poderes de la deconstrucción e interpretación puedan refrescar, como en un el pozo de la sabiduría, nuestro pensamiento decadente, desarraigado de la *physis*.

### 6.3 La filosofía como iniciación al misterio

Sigamos la interpretación del "misterio filosófico" por otro camino. Si *mysthérion* ("secreto, encerrado") deriva originariamente de la raíz de *myein*, y que indica un "cerrar" los ojos y la boca admirados y sobrecogidos, entonces nada tiene que ver lo revelado en los misterios con una doctrina secreta ni con un saber, sino con el asombro ante el ser cuya presencia incomprensible es algo que enmudece. "Conocer" el ser aquí no es analizarlo, sino presenciario. Dejarse asombrar por el gran misterio y presencia inexplicable de *to on*, "lo que es". Giorgio Agamben en un ensayo reciente, sugiere esta interpretación:

Pero es posible que no se tratara de mantener en la obscuridad a los no iniciados, sino que el silencio concerniera a los iniciados mismos. Ellos, que habían tenido acceso a una experiencia de no-conocimiento -o mejor, de un conocimiento no discursivo-, no debían poner en palabras aquello que habían visto y padecido (...) En los misterios el hombre antiguo no aprendía algo -una doctrina secreta- sobre la que, enseguida, debía callar, sino que tenía la alegre experiencia del enmudecer mismo (...)<sup>196</sup>

Entendiéndolo así, no es que exista una palabra, un mundo oculto o alguna estructura profunda de la realidad, sino que, el ser de las cosas mismas, siempre presente como algo Uno y simple, no es captado conscientemente por todo el mundo. Nuestro ruido mental, nuestras *doxai* u opiniones operan una ocultación que *parece* dividir y complicar el ser. La percepción directa y depurada, al contrario de esto, sería íntegra, no fragmentada. La mundanidad, el mundo de significaciones que reposa en una percepción confusa, es el velo por descorder en la experiencia de la verdad, entiéndase, develamiento. "Purificación del alma" significa aquí el despejarse que permite captar la realidad en su desnudo mostrarse como es: una. El "monismo" de los presocráticos, reducir lo múltiple a un solo

---

<sup>196</sup> Giorgio Agamben. Mónica Ferrando. *La muchacha indecible. Mito y misterio de Kore*. Trad. Ernesto Kavi. Ed Sexto Piso. Madrid, 2010, p. 21.

principio, realidad o sustancia, refleja discursivamente algo de esta experiencia mística del *on to pan*, todo es uno.

El asombro del Ser nos compele con fuerza a la reflexión sobre este "Ser". Sin embargo, el *logos*, si alguna vez fue palabra que desvela, no pretende explicar el misterio, explicar el Ser, o penetrarlo de ninguna manera, porque discurrir el ser es hablarlo en el sentido más femenino de acogerlo, albergarlo, o parafraseando a Heidegger, "ser la casa del ser". Decirlo sí, pero dejándolo ser. La poesía funciona quizás mejor para este propósito, y Parménides hizo poesía quizás comprendiendo que para una vivencia semejante la seca prosa es inadecuada. Es en este sentido que la palabra filosófica primero es arte. Si "deja ser" al ser, el pensamiento está encaminado por el sendero de la verdad, es decir, hacia el des-ocultamiento, pero si no "deja ser" al ser, o sea, si cae en la tentación de tener dominio *sobre* el Ser, entonces se desviará cayendo paulatinamente en una mayor ocultación, sumergiendo no sólo a los filósofos sino a las épocas venideras en el "olvido del Ser". Es una palabra enferma de poder que comprime la realidad haciendo representación de ella, frente a otra, más primordial, que deja abierto el acceso a algo incommunicable en el corazón. Se puede decir que el pensamiento filosófico primordial es "iniciación" en el misterio, porque lo que inicia es un modo de preguntar que preserva el ser en su emerger (justamente atendiendo a este emerger). De este modo es como el discurso filosófico inicial que nace en el asombro - y de él no sale hasta una posterior caída -, ha sido fiel en preservar el "misterio del ser". La especulación filosófica si no se desvía del camino de la verdad, es decir, del camino del des-ocultamiento, nos abre a la posibilidad de vivenciar el misterio. Esta posibilidad se nos cierra casi todo el tiempo en nuestra distraída vida cotidiana no porque el ser en sí mismo se nos resista, ni porque "eso" esté ausente de algún lugar o momento, sino porque una gran cantidad de ruido (Parménides le llama *doxa*) no nos deja captar su muda presencia, ni tampoco la evidencia, los *semata* o "signos" que tal presencia (ser) ha dejado en todas las cosas (entes).

Las primeras explicaciones cosmológicas parecen simplificar. Parecen ofrecer explicaciones cuasi-rationales de la multiplicidad fenoménica a partir de uno o dos elementos. Sin embargo, tales esquemas rudimentarios del origen y ordenamiento de un cosmos, y que esbozaran de modo incipiente las teorías más complejas que sólo desarrollaron autores posteriores, son simples no por un defecto de percepción o de inteligencia de los presocráticos, sino por provenir de intuiciones íntimas silenciosas, de momentos contemplativos profundos reveladores donde la realidad es captada como *una* totalidad presente de la que el propio *theoros* se siente "religiosamente" parte. La simpleza de estas metafísicas primerizas esconde su profundo misticismo y la compleja riqueza anímica de estos pensadores tras el "juego de niños" elemental con el "fuego", "aire", "agua", etc. Una sabiduría



interactiva, vivencial y directa de la *physis* nos parece a nosotros, en su forma exterior esquemática, mera especulación sin evidencia. Las cosmologías de los físicos junios, la ontología de Parménides, la matemática de Pitágoras, etc..., son inocentes de la corrupción vendiera, pero no "ingenuos", como ciertas lecturas científicas de hoy los piensan. Si reducen las cosas a un modelo sencillo que puedan pensar, a una fórmula, es justamente porque comprendieron que el "Todo" no lo pueden pensar. La simplificación, al contrario de suponer poder abarcarlo todo, es el recurso de los pensadores limítrofes. Ellos saben que no se puede razonar toda la realidad, y que por eso han de limitar sus expresiones a símbolos. Resumir el universo a una fórmula elemental y simbólica es todo menos una actitud racionalista. Presentan, por la misma incapacidad y desconfianza en los alcances de la razón, sus intuiciones en el estilo sentencioso oracular. "El Señor que está en Delfos, no dice ni oculta, sino que indica por medio de signos", dice Heráclito, cuya oscuridad para transmitir es semejante.<sup>197</sup> La fidelidad filosófica estriba en dejar ser al ser en su misterio en vez de suponerlo explicado o explicable, y en resistir, en virtud de una continua remembranza mito-lógica, el olvido de esa dimensión mística del ser, el "corazón imperturbable de la persuasiva verdad".<sup>198</sup> Decir que los pre-platónicos están en los orígenes "incipientes" del pensamiento occidental no debe significar que respecto a los siglos venideros son unos "atrasados", o unos "primitivos", al contrario, y siguiendo a Heidegger, la cumbre del pensamiento se da en el "inicio", y volver al inicio es iniciar realmente a pensar a lo grande:

Encontrar nuevas cosas y escudriñarlas es un asunto de la "investigación" y de la técnica. El pensar esencial debe siempre decir sólo lo mismo, lo antiguo, lo más antiguo, lo inicial -y debe decirlo inicialmente.<sup>199</sup>

En efecto, el "dar salida" a lo que emerge presente por sí mismo (*physis*) requiere situarnos en lo inicial, en el umbral donde sale y se muestra el Ser naciente. Este Ser sale de la ocultación, no de su propia guarida, sino de la cueva del lenguaje construido por los hombres. Los hombres son los que en realidad salen de sus opiniones a la luz que siempre "es". El filósofo antiguo es el partero del Ser que, *recogido* en el ámbito de la verdad, es decir, recogido en el lugar de juego o "desplazado" dentro del umbral de la des-ocultación, se ha retrotraído del olvido a la presencia, convirtiéndose ahora en prestador de servicio. Sólo si el "canal" se dispone a "dar salida" a través de él mismo, es decir, sólo si no se desvía de esta "fidelidad creadora" (Marcel), estará realizando el hombre su esencia más íntima en tanto "portavoz del ser". El filósofo que "pregunta" por el Ser, aquel que este mejor dispuesto y receptivo a la inmediata presencia, pasa a ser ya en un momento discursivo posterior algo así como

<sup>197</sup> Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos I*, # 794 (22 B 93) *Plut., De Pyth. Or.* 404d-e.

<sup>198</sup> B1 v. 29

<sup>199</sup> Heidegger, *Basic questions of philosophy...*, 101.

un "profeta" o "mensajero de los dioses", y es que para los primeros filósofos griegos lo que hay, "lo que es", la *physis* en apertura, es todavía Lo Divino mismo, aunque no precisamente un dios. Respecto a la esencia de esta "palabra" inicial Heidegger indica:

Pero allí donde emerge siempre el ente en el desocultamiento para los griegos, el ser "puesto en palabras" en un sentido eminente. De acuerdo con el acontecimiento inicial, que lo penetra todo, de la ocultación y la desocultación, la palabra no es menos original en esencia que la desocultación y la ocultación. La propia esencia de la palabra es lo que deja aparecer el ente en su ser y conserva, por tanto lo que aparece, es decir, lo desoculto como tal. El ser se manifiesta a si mismo inicialmente en la palabra.<sup>200</sup>

La esencia del hombre antiguo (ya no es la esencia del moderno), consiste en ser aquel ente entre los demás entes que: "(...) emerge de sí mismo, que emerge de tal modo que tiene la palabra en este emerger (*physis*) y para la emergencia".<sup>201</sup> En tal caso, la auténtica "palabra filosófica" no es para Heidegger hacer discurso "sobre" los entes, sino aquella más fundamental y relativa al ser de esos entes, que es lo que primeramente nos asombra.

Por último, algo esencial en la experiencia del asombro es un *recogimiento*. Contemplar asombrado la presencia es recogerse, replegarse a ella como al corazón. Recoger nuestra atención sobre nosotros y sobre las cosas mismas en su pura calidad de presentes, para estar cerca de ellas. Recogimiento es aproximación íntima a la realidad más inmediata. En el recogimiento se da el contacto de ser a ser, de corazón a corazón. Si este "lugar" del encuentro se le piensa como un "más allá" mítico, o, como un "más acá" en la piel, dependerá de si nuestro concepto del ser es trascendente o inmanente, pero la vivencia de eso es igual no importa "dónde" se de. El "recogimiento" es un componente elemental en el juego ontológico de des-ocultamiento por la palabra; implica cierta disponibilidad espiritual del hombre antiguo en captar (*noein*) el ser de un modo más fidedigno, inmediato. Albergar el ser es dejarlo ser lo que es, la palabra (*logos*) sólo funge de receptáculo, vehículo, envoltura; la forma para un contenido intuitivo que siempre sustraído queda en libertad. Poder "pensar", esencialmente, consiste una "*tecné*" de relación con el misterio del ser; relación de amor en libertad entre el ser y la palabra y no relación de dominio. Para el pensador originario Parménides el ser es primero un misterio, gentil presencia femenina que habrá que amar, no un "problema" que entender. Ya decía Nietzsche que la verdad es mujer, y no vamos a conocerla una vez si el sendero donde podemos encontrarla está "fuera del transitar de los hombres"<sup>202</sup>

---

<sup>200</sup> Ibid, 99-100

<sup>201</sup> Ibid, 89

<sup>202</sup> B1 v. 27

## 6.4 El misterio del Ser no es problema

La experiencia originaria de la *physis* para los contemplativos griegos es sobrecogimiento y recogimiento asombrado ante la presencia misteriosa del ser. Pero esta experiencia representa no sólo la base vivencial o intuitiva del pensar filosófico, es decir, su origen o raíz en la mística contemplativa, sino que, además, también tal vivencia podría consistir el propósito del filosofar, su finalidad. Esta idea es defendible si interpretamos la *aletheia* en el sentido del des-ocultamiento que el pensador realiza al pensar. Filosofar consistiría para el sabio contemplativo en dos cosas: por un lado, llevar una vida filosófica o *bios* con marcados tintes ascéticos, y por el otro, la realización de una asepsia del lenguaje, una deconstrucción de nuestras *doxai* u "opiniones"; ambas prácticas destinadas a la finalidad de abrir y mantener abierto el acceso vivencial al encuentro *gymnos* o "desnudo" con el Ser: presencia. La filosofía es para los contemplativos pre-platónicos de la *physis*, si no equivoco, un tipo de gimnástica, parecido a lo que en Oriente se llamó "yoga". La captación de la realidad "última", que el asombrado intuye como la más inmediata -no algo lejano sino próximo (prójimo)- es la *noesis* no discursiva, o si se prefiere, la *gnosis*. Platón articula este concepto, pero la experiencia del Ser como misterio y la reflexión filosófica que devuelve a tal, me parece que es pre-platónica. La palabra originaria de un Parménides es menos un problematizar o analizar la categoría "Ser" que una rigurosa acética para despejar el camino del vivenciar, sirviéndose de paradojas, la pura presencia. Pensar la realidad como un conjunto de "problemas" que se tiene enfrente para tratar y, penetrar con la razón, para responder a la pregunta por lo que ella es, no es según mi interpretación la función más antigua del primer filosofar. El dominio racional de la realidad tiene más que ver con el análisis dialéctico del ser que, de origen platónico, es posterior a lo que se viene llamando periodo presocrático de la filosofía. La diferencia fundamental entre este pensar dialéctico y lo que vemos en los fragmentos presocráticos, me parece, es que para los llamados "físicos" de entre los siglos VII-V que contemplaron la naturaleza, lo que es "ser" no fue primeramente intuido como un problema, sino como un misterio, y es que como el mismo Platón y Aristóteles reconocen, el filosofar inicial nace en cierto tipo de hombres que se encuentran absortos en la advertencia asombrada de algo fundamental: que hay ser y no la nada. Este es el caso de Parménides y de otros, a quienes la existencia en sí les asombra y quisieran entonces, luego del éxtasis, hallarle alguna justificación racional a lo que no la tiene en realidad. En efecto, lo asombroso incomprensible de que algo "es", en un momento discursivo posterior a esta experiencia íntima, quedará plasmado y reflejado en lo paradójico de los problemas. La existencia misma de lo aporético es evidencia de que la realidad es impenetrable e inagotable para la razón. El eleatismo, célebre por sus paradojas, nunca fue presa del realismo ingenuo metafísico racionalista, y es que todo el asunto de la *para-doxa* o de viajar como Parménides "más allá de la *doxa*" o contra la opinión, entraña la asunción de que sobre la verdad no

se puede opinar o de que no es susceptible del decir o juzgar de ningún mortal. Lo aporético mismo, no algo propio o inherente al ser o a la realidad como tal, sino algo característico de su expresión, es justamente el signo inequívoco de que la realidad o la naturaleza última de las cosas es ininteligible, irracional. Es decir que, si el "corazón imperturbable de la verdad" como dice Parménides, si el núcleo, el fundamento o "lo que es" (to on) fuera racional, entonces no habría problemas, y habríamos ya podido reducir la existencia (ser) a alguna explicación sin escollos de ningún tipo. El "ser" es inagotable en los conceptos limitados que podamos forjarnos de él. Que el ser en sí no presente ningún problema, pues los problemas están en el lenguaje, en el sentido que nosotros queremos verle y no en la absurdidad de la existencia misma, es algo que sugiere Wittgenstein en su diario filosófico: "Sé que este mundo existe. Que estoy situado en él como mi ojo en su campo visual. Que hay en él algo problemático que llamamos su sentido. Que ese sentido no radica en él, sino fuera de él".<sup>203</sup>

Los "problemas" fundamentales de la filosofía (no del ser) racionalista comienzan en realidad cuando no se acepta que algo *es* sólo porque sí, es decir, cuando se quiere agotar lo inagotable, justificar la existencia, "dar razón" de la vida incapaces de -como lo hace el místico- sólo amarla aceptando su gratuidad, su donarse. Hay ciertamente un afán de posesión del "ser" tras el intento de pensarlo o capturarlo en conceptos para así manipularlo. Y tras esta falta de aprecio y respeto reverente hay el desprecio, porque la naturaleza o el ser, tal vez sólo puede ser amado, nunca definido. Para los primeros físicos que contemplaron la *physis*, me parece que aún el asunto del ser era el asunto del ser-amado. El *theoros* o "contemplador" está lleno del sentimiento de lo *numinoso* antes que de un afán explicativo o analítico. No ha perdido el sentimiento de lo sagrado que contempla, de ahí que la naturaleza no es para un Tales de Mileto, por ejemplo, una cosa, objeto de su penetración, sino un ser divino que lo penetra todo, incluyéndolo a él. "Todo está lleno de dioses"- presuntamente pensaba. Cualquiera que se inclina a racionalizar la vida, a justificarla o explicarla y como a meterla en sistemas metafísicos cerrados, está -este es mi diagnóstico- enfermo de poder, ¿o de impotencia? Filosofar después de los pre-platónicos se ha vuelto una negación del Ser en tanto misterio inefable que "cierra los ojos y la boca" Desde entonces todo el pensamiento presume de claridad y abre la boca para todo. La negación del misterio, que tantos piensan una cancelación de la ignorancia, va de Platón a Aristóteles y continua hasta el racionalismo moderno cartesiano, padre de la ciencia positivista. La filosofía por este curso se separa de la mística (los teólogos medievales son filósofos del ente (dios), no del ser). En los comienzos, sin embargo, la filosofía fue un camino del "habla con corazón" muy cercano a la poesía como consta en Parménides, Empédocles, etc, y es que más que construir lenguajes auto-referenciales despejaba los obstáculos a la experiencia mística de lo simple, gratuito e

---

<sup>203</sup> Ludiwig Wittgenstein, *Diario Filosófico*, 11. 6. 16

inefable del Ser, fuera de la jaula de la significación. Gabriel Marcel, un pensador que no gusta a varios por su vocación religiosa, distingue "problemas" de "misterio" del siguiente modo:

Un problema es algo que yo encuentro, que hallo entero ante mí, pero que puedo por ello mismo cribar y reducir, mientras que un misterio es algo en lo que yo mismo estoy comprometido (engagé) y que por consiguiente no es pensable sino como una esfera en la cual la distinción entre lo en mí y lo que hay delante de mí pierde toda su significación y su valor inicial.<sup>204</sup>

La dimensión mística de la filosofía de los siglos pre-platónicos radica en la función del habla profunda de aquel entonces, aún muy unida a la función del habla evocativa de la poesía y el *mythos*. Para Parménides hablar no es problematizar lo esencial sino darle voz; no se trata tanto de apropiarse de "lo que es" como de albergarlo, acogerlo, recibirlo para así vivirlo y experimentarlo más de cerca. Entre apropiación y aproximación hay un mundo de diferencia, quizás la misma diferencia entre el mundo del hombre y el de la mujer, entre una actitud fálica hacia la *physis* y otra femenina receptiva. Parménides, cabe decir, menciona puras figuras femeninas en su poema. Sosteniendo la atención en la existencia en sí, en el ser, en el hecho de que "hay", es decir, en la presencia; es así como se le evoca, recuerda y honra. Hay que ser el recipiente vacío de la verdad, la copa y no la lanza. Hay que "dejar ser", escuchar antes que hablar, dando lugar en nuestro hablar a lo que está siendo como un contenedor alquímico. La operación que hace el ser en el lenguaje, no el lenguaje en el ser, consiste el acto de la remembranza de la olvidada presencia, acto que si bien no es religioso, si es extremadamente religante al ser. Contrario a todo esto hoy filosofar es problematizar, sin embargo, en lo que respecta al poema de Parménides -sostengo- el objetivo estriba más en dejar de racionalizarlo todo que en hacerlo; por eso estamos ante un poema con un fuerte arrastre afectivo. Lo lógico del poema sólo brinda directrices al pensamiento para mantenernos en la periferia del corazón, en la vivencia del ser. Si suspendemos nuestras *doxai* u opiniones podemos "oír" la Palabra (logos) de algo más, la "diosa"; dicho de manera menos mítica, hay que dejar que nuestra voz sea modulada ante la presión o impacto de la existencia misma (ser) que vivimos, para que de modo bello diga y deje sin decir, dejando abierta una rendija entre líneas al inefable misterio, "corazón imperturbable de la persuasiva verdad".<sup>205</sup> Lo que nos persuade más que el argumento, es la *aletheia* o "verdad, pero entiéndase aquí: la vivencia del "descorrer del velo", *apocalipsis* en griego. El sentimiento persuade, el argumento lógico sólo está para terminar de convencer.

Por último, la existencia de un "problema" depende de la existencia de más de una cosa. No hay rompecabezas de una sola pieza. Ahora bien, lo que varios de los presocráticos están diciendo,

<sup>204</sup> Gabriel Marcel, *Ser y Tener*. Ed. Caparrós, Madrid, 2003, p. 93. (las negritas son mías)

<sup>205</sup> B1 v. 29

es que tal aparente multiplicidad de entes, oculta la simple unidad. A su manera, Parménides, Heráclito, y todos los "sistemas" totalizadores de los físicos jonios, afirman lo Uno. Parménides niega que el Ser pueda presentarse en opuestos; Heráclito, aunque defiende la esencia conflictiva del Ser, sumerge todo lo aparentemente contrario en la plenitud de un único movimiento continuo, parecido a un río o al fuego. Además, el Logos unifica internamente, en cierta armonía, ese aparente caos. Este "uno" también está implícito en lo que las otras cosmologías presocráticas tienen de mirada totalizadora. No se trata en ellas de hacer uno lo que es muchos mediante el poder de abstracción; se trata de decir que todo *es* uno, aunque parezca o se haga múltiple. Si sólo existe una cosa, entonces no existen los problemas; un problema es simplemente un conflicto irreal originado en nuestra percepción escindida de la realidad. Más si la realidad no está escindida, sino que así nosotros la "vemos", entonces el problema no es el ser, sino nosotros mismos. Ahí es donde pone el énfasis la diosa en el poema de Parménides, en que no vemos ni oímos ni pensamos bien. Somos como dice ahí "bicéfalos".<sup>206</sup> No hay un "problema del ser", hay un problema del hombre en darse cuenta de que no existe problema alguno. Y si no consigue ser feliz no es porque la vida lo limite, sino porque no es "hombre vidente".<sup>207</sup> ¿Quién que percibiera la irrealidad de sus problemas sufriría por ellos?

La sabiduría, al contrario de la acumulación de saberes o de experiencias –contra la que se decantan tanto Parménides como Heráclito- no es sino la intuición del ser, devuelto de toda "su" problematicidad a su simplicidad. Lo uno no puede ser compuesto, sino simple. De esta simplicidad, cabe decir, nos dice bastante la austeridad en el estilo de vida de los primeros filósofos. Hay una relación entre vida austera y simplicidad del ser. No se necesita mucho para la felicidad profunda, sólo una cosa: sabiduría de esa *una* cosa. La mundanidad, el mundo de significaciones u opiniones (*doxai*) del que se es parte, es algo así como una contaminación en la mirada, "nube del olvido" que cierto modo de pensar, pero también de vivir, aparta del amante de la sabiduría. El mundo de las opiniones, construido sobre la presencia total que sólo el sabio intuitivo alcanza a "ver" o presenciar, es lo verdaderamente complejo o aporético. La dimensión del sentido y la del ser son mutuamente excluyentes, aunque pueden, aun siendo "esferas" independientes y paralelas...resonar. Si observamos las expresiones de los sabios "iluminados" de todas las culturas, notamos que resultan sentenciosas. Parecen frases simples o hasta superficiales. Significan mucho más a quienes las dicen que a quienes las escuchan, pues remiten a vivencias que no todo el mundo alcanza, vivencias sin las cuales filosofando se suele entender mucho sobre la forma, pero muy poco sobre el contenido. Uno puede estudiar el poema de Parménides de arriba para abajo, complicarse, debatir sobre cuál es el sentido aquí o allá, formarse una opinión erudita; sin embargo, sin hacer el viaje que narra en el

---

<sup>206</sup> B6 v. 5

<sup>207</sup> B1 v. 3

comienzo nadie ha entendido nada. ¿No es eso lo que el autor nos advierte poniendo al comienzo *su* experiencia extraordinaria? En una palabra: las filosofías pre-platónicas nacen de la experiencia de algo simple pero fundamental, el *en to pan* o "todo es uno", vivencias íntimas de naturaleza (*physis*) como el misterio de misterios en el que se está comprometido. Son las transformaciones históricas, sociales, políticas y religiosas (de las que se habló en los primeros capítulos) las que catalizan este nacimiento de la dimensión de la interioridad mística griega, y las que ponen al hombre ante la necesidad de un nuevo tipo de expresión o discurso, el filosófico. Y es que la mística y su hija, la filosofía, encuentran un terreno más fértil para su nacimiento en el desfundamiento, es decir, en la incapacidad de la sociedad griega de sostener su sentido ya sólo en el modelo del mito. El horror griego por lo irracional que vive y que siente sin los referentes míticos, lo propulsa a pensar "fundamentos".

Permítaseme un poco de lirismo para el final de toda esta sección...

*¿Qué significa Ser? No significa nada, porque Ser es presencia, no lenguaje. El "problema del Ser" es un falso problema. La misma pregunta por él lo trata como si fuera lenguaje. Preguntar ¿qué quiere decir Ser? supone que el ser quiere decir algo, es decir, supone que la significación con la que se pregunta, existe en el Ser mismo. Son esferas distintas el lenguaje y el Ser, y con decir esto, se acabaron los problemas "del ser". La presencia del Ser no tiene sentido, no guarda un significado, mucho menos una "razón de Ser". Más que arbitrario, "ser" es un puro donarse gratuito. No quiere lograr nada, quiere su propio querer. La filosofía metafísica siempre ha querido que el Ser sea algo más que simple presencia, y tratando de ir a la entraña de lo que carece de toda profundidad, ha pasado por alto la superficie del Ser embrollándose en problemas que no existen para el Ser mismo. El misterio es la presencia misma. Que todo "es" en vez de no ser, ¡asombroso! El misterio no es lo oculto sino lo presente. ¿Quién puede conocer el mundo sin amarlo?*

*El Ser no está oculto al hombre, es el hombre que en su problematicidad está oculto al Ser. La presencia, como el viento, golpea el rostro, y este golpe es conocimiento, ese que llega cuando no se oculta ensimismado en sus problemas, sino que en el éxtasis ha "salido de sí". ¿A dónde ha salido?, a la presencia ahora y aquí, no a algún "más allá". Y cuando "sale" vuelve a lo más inmediato, paradójicamente, "vuelve a su sí". Sale de su ocultamiento a la luz de la presencia. Se presenta ante la presencia, en el espacio abierto, en la luz.*

*El inframundo: esa profundidad ilusoria que es lo problemático. Salir de sí: salir de lo oscuro, de lo oculto, de un olvido por virtud de un recordar. Recordaris: volver a pasar las cosas*

*por el corazón, volver a vivenciar. Este es el encuentro que es re-encuentro, la aproximación que hace lo otro menos otro. "Salir de sí" es desocultar el Ser de sí mismo, que místicamente coincide con el Ser de todos los entes, cuando se intuye lo Uno.*

*Si el filósofo va a ser amigo de la verdad, de la apertura, del des-ocultamiento, es porque su quehacer no es como el de quienes haciendo y diciendo, o bien, no-haciendo y no-diciendo, quieren ocultar la presencia. Problematizar el Ser ha sido la labor ocultadora de quienes odian su inocencia, y porque creen que tienen culpa, ven en Ser un "problema". La liberación del problema y de la culpa vienen juntas, en la des-ocultación. Los problemas son pensamientos conflictivos, mero aire, pero la fuerza-unicidad del ser vence.*

**FIN DE LA PRIMERA PARTE**



# SEGUNDA PARTE

**Interpretación del poema de Parménides *Sobre la Naturaleza***

## 1. PUNTO DE PARTIDA Y HORIZONTE DE INTERPRETACION.

Un objetivo de esta segunda parte será llegar, por último, a comparar la imagen del carro mítico que utiliza Platón<sup>208</sup> en el *Fedro* para explicar el alma, con la otra del carro tirado por yeguas y guiado por doncellas que aparece en el llamado "proemio" del poema de Parménides *Sobre la naturaleza*.<sup>209</sup> Porqué tal comparación tiene pertinencia filosófica se irá revelando según avancemos el análisis. Defenderé a continuación, que, muy al contrario de una "continuidad" por parte de Platón del pensamiento de Parménides -como lo sugiere el ateniense mismo y tantos comentarios hasta el presente- existe una ruptura no sólo doctrinal entre ambos pensadores, sino también, más ampliamente, una diferencia fundamental en sus respectivas experiencias de la *physis*. Si este término lo traduzco a veces como "naturaleza", será sólo para facilitar la expresión, ya que el término presenta una polisemia relacionada a nuestro problema. En efecto, alumbrar sobre las distintas comprensiones y vivencias de la *physis*, es lo que nos permitirá inferir que los pensadores griegos de los siglos VII-V a. C, todavía muy próximos a la mítica mentalidad arcaica- están situados respecto de la *physis* en un lugar o *topos* del pensamiento más íntimo que aquellos clásicos tardíos. De este modo, confirmaremos que la categoría "pre-platónicos" establece no meramente una separación académica esquemática, sino que se haya plenamente justificada, pues se funda en la realidad de una ruptura patente ya en el siglo y pensamiento de Platón (IV a. C) con respecto a la cosmovisión originaria precedente de los llamados "físicos jonios", y de la que Parménides (aunque no un jonio) es parte. Por cosmovisión, entiéndase, la idea de un orden de la naturaleza como un todo, lo que significa "cosmos". Sin embargo, esta "idea" de la naturaleza, antes que ser el resultado directo de la sistematización racional realizada por el poder de abstracción intelectual, echa raíces, sostengo, en una *experiencia* profunda de la *physis* denominada "contemplación", algo muy próximo, si no es que idéntico, a lo que la fenomenología de la religión ha llamado "experiencia mística". Es mejor denominar *vivencia* a esta experiencia contemplativa, pues así quedará mejor indicada la dimensión de interioridad e intimidad que le es propia. Con esta distinción se evitará caer en el error de algunas lecturas científicistas de los presocráticos, inclinadas por la idea de que los "físicos", incluyendo a Parménides, "observan" las cosas desde un plano empírico como los hombres de ciencia modernos. Y es que contemplar la *physis* no significa para ellos, como para el empirismo moderno, observar los fenómenos de la naturaleza a la distancia como separado un sujeto de su objeto; al contrario, los primeros pensadores están relacionados íntimamente a la *physis*, inmersos en otro tipo de vivencia de ella, y así, situados en un lugar o *topos* más próximo al *ser* de las cosas mismas y a partir del cual piensan. Siguiendo la línea heideggeriana de

<sup>208</sup> Platón, *Fedro*, 246a-254e (Madrid: Gredos, 2017)

<sup>209</sup> Alfonso Gómez Lobo, *Parménides* (Buenos Aires: Charcas, 1985)

interpretación, se dirá, que la "experiencia originaria" de estos pensadores consiste en una "cohabitación" perdida ya para nosotros: el estar del hombre *en y ante* la *physis*. El hombre griego de entonces tiene la vivencia de estar unido orgánicamente a la totalidad de lo que existe, y la percepción que tiene de sí mismo *en* un Cosmos es, digamos, la de un admitido miembro dentro de un inmenso organismo vivo e inteligente. Todo el Cosmos es algo así como un animal inteligente del que el hombre es apenas un órgano. Pero el hombre, no sólo está *en* la *physis*, sino además *ante* ella. Es decir, el hombre, además de ser parte integral de la *physis* o una de sus expresiones, se da cuenta de que lo es. Este "darse cuenta" es, definámoslo: puesta de atención sobre el asombroso hecho de que él mismo está siendo en todo lo que está siendo. Un darse cuenta que implica el resguardarse del hombre mismo a una mínima distancia convertido en un *mártir* (testigo en griego); un vidente que con cierto *pathos* soporta el peso de lo que ve, alguien que presencia su propia presencia *en y ante* todo "lo que es". El *to on* de Parménides.

La "idea" racional de la naturaleza que los físicos pre-platónicos se forman como un todo ordenado o lógico, antes que un ejercicio racional, desconectado de la vivencia, se asienta primeramente en un irracional vivenciar o presenciar. El término "idea", justamente, en un sentido originario que en Platón ya es borroso, viene de *eidos*, que significa "ver", pero también, "saber". Ver inmediatamente las cosas "como son", su *physis*, mucho antes que razonarlas, es la arcaica sabiduría. Sucede lo mismo con el término *theorein* que traducimos por "contemplar", originariamente era un "considerar" que sólo mentaba tener las cosas a la vista o presenciarlas como *involucrado* espectador. Sin embargo, con la separación que introduce Platón entre alma y cuerpo, el acto teórico deviene en lo que todavía es hoy, un tener las cosas esquemáticamente en mente, "cosas" que ya no son las presentes a la sensibilidad (tildadas ahora de apariencias) sino los objetos inteligibles, las Formas. De este modo, el tipo de hombre asombrado que se descubre inmediatamente a sí mismo *en y ante* la *physis*, será cada vez más escaso según avanza el dualismo platónico metafísico, pues como veremos, "teorizar", una vez que significa platónicamente el rechazo de la sensibilidad para alcanzar el "objeto inteligible", perderá su raíz en la verdad de la experiencia, interesándose a partir de entonces ya sólo ya en la "verdad del discurso".

La floreciente actitud crítica hacia el mito, cargada de un escepticismo que fue creciendo según avanza el racionalismo, presume ser algo así como la moderna victoria de la Ilustración sobre la superstición. Sin embargo, esta ganancia no se obtuvo sin sacrificios, y es que la aparente victoria del *logos* sobre el *mythos* entrañó también la pérdida del respeto reverente hacia la sagrada naturaleza. No se le tiene tanto miedo ni admiración a lo que se puede explicar, y el racionalismo griego e impío se siente seguro de poder dar cuenta de todo. Ya no son necesarios los dioses, el hombre puede contra

el homérico “*mega garthi theon*”<sup>210</sup> o “enmudecer”, comenzar a alzar su voz, y ser más que lo que todavía admitía Sócrates, la propiedad de los dioses. Una vez perdida la posibilidad del hombre de asombrarse no hubo más “misterio de la vida” para una filosofía racionalista que pretendía explicarlo todo. Al contrario de lo que se ha convenido, demostraré que Parménides no es parte ni principio de esta actitud logo-céntrica; veremos cómo y cuánto en el inicio, mística y pensamiento permanecen juntos, y cómo así el discurso de Parménides, permanece en el ámbito de lo mito-lógico. Se defenderá que el pensamiento filosófico pre-platónico es místico diferente de lo “religioso”, si bien ésta diferencia no es tampoco del todo admisible, pues se podría en efecto considerar “pensamiento religioso” no sólo el testimonio de “encuentro con Dios(a)” de Parménides y su recepción como portavoz de cierta “revelación”, sino que también podría pensarse religiosa la insistencia de todos los pre-platónicos en un pensamiento de lo Divino, asunto que ya demostró Werner Jaeger en su obra *La teología de los primeros filósofos griegos*.<sup>211</sup> Ciertamente, no faltan evidencias de una religiosidad *sui generis* en el eleata y en otros pensadores pre-platónicos, inclusive una cierta relación personal con lo Divino que perdura hasta Sócrates; sin embargo, en algún momento, hemos de distinguir entre lo mítico-religioso y lo místico, adelantando de momento que lo místico es vivencia inexpressable del ser, mientras que el *mythos*, por su parte, es una de las formas o estilos, junto al *logos* filosófico, de tratar de capturar o reflejar ese inefable “ser” en un lenguaje.

¿Qué ocurre entonces para que todo esto se pierda, es decir, para que el pensamiento se divorcie de sus orígenes místicos? Repito, ocurre el devenir intelectualista de la filosofía, su extraviarse lejos de la proximidad *physis* en lo meta-físico, una caída del pensar en lo más que físico. Observamos a este respecto, como Platón y Aristóteles, aunque reconocen de entrada el valor del asombro ante el misterio como el origen del filosofar<sup>212</sup>, les importa sin embargo cada vez menos la caída en la patente obsesión de querer pensarlo todo, sucumbiendo entonces a la ingenuidad del “realismo metafísico”. En efecto, sucumbiendo a la *hybris*, en este caso el exceso de la razón, ellos se comportan como si el fondo del mundo, la naturaleza última, fuese inteligible, es decir, *sujeto* a discurso.<sup>213</sup> Los intelectualistas tienen una excesiva confianza en la racionalidad, y suponen, apresuradamente me parece, que el padre de esta actitud es Parménides. Son en realidad los filósofos de la Academia o del Liceo quienes predicaban una forma de vida regida por la prudencia, sin exceso, aunque caen sin embargo en contradicción al sucumbir como nadie en el fatal abuso de racionalizarlo todo. Parece que quisieran salvar todo error de pensamiento, o, conocer la verdad, para ellos lo mismo. Sin embargo, olvidan

---

<sup>210</sup> *Himn*, vv. 476-479.

<sup>211</sup> *Vid.* Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* (México: FCE, 2003)

<sup>212</sup> *Teeteto*, 155d1; *Met*, A, 1.

<sup>213</sup> El decir inicial de Parménides, veremos, omite el sujeto.

que la sobrada actitud racional hacia la naturaleza es por sí misma un "error", un extravío de sus caminos, pues al suponer que ella (*physis*) posee un fundamento inteligible o transparente para la razón, una verdad o estructura que se puede pensar, olvidan que el "corazón imperturbable de la persuasiva verdad"<sup>214</sup> -como le llama Parménides- sólo puede ser "conocido", precisa e inversamente, como "verdad del corazón", es decir, como vivencia íntima e inmediata del ser que escapa a toda representación. Esto es lo que he llamado: *la dimensión mística de la verdad*. En la presente sección intentaré demostrar cómo el pensamiento de Parménides, estrictamente hablando todavía no una "filosofía", arraiga en tal vivencia mística de la naturaleza, y cómo esto de resultar cierto significaría la presencia de un componente irracional en el nacimiento del *logos*. Si es cierto que la filosofía es la "madre de todas las ciencias", ¿no será la mística la madre negada del filosofar inicial?

Con el dualismo metafísico que introduce con fuerza Platón, el pensar se disocia de la sensibilidad, y así, creyendo que se acerca más a las cosas como son, extravía de hecho su *physis*. La diosa advierte a Parménides de este desvío de los hombres del camino verdadero; camino que, lo interpreto, será sólo aquel que nos mantiene *en y ante* la *physis*. El platonismo, inaugural de tal desvío metafísico, nos aleja de la percepción directa de las cosas en su inmediata presencia constatable, y captura los espíritus simples en los laberintos dialécticos del pensamiento abstracto. La dialéctica es un verdadero atentado contra la inocencia de la apariencia. Lo que en el inicio fue un mero presenciar el misterio del ser, deviene por el abuso del *logos*, explicación de él. No se busca más la experiencia del misterio de la *physis*, sino la penetración discursiva de su esencia. Aquí el dominio del masculino *logos* ha vencido sobre la sabia receptividad de lo femenino, asunto que, lo veremos en Parménides, es del todo al revés. Todavía en su poema, el *logos*, la palabra, la tiene una diosa, cosa a la que no se le ha puesto suficiente atención. Además, este *logos*, la demostración lógico-argumentativa que la diosa aplica, funge apenas como un recurso que "acompaña"<sup>215</sup> y gira "en torno"<sup>216</sup> al "corazón imperturbable de la persuasiva verdad"<sup>217</sup> pero no se identifica con él. El *logos*, no idéntico a la verdad, es un rodeo por la periferia del corazón. La diosa dice de la circularidad de su propio discurso "me es indiferente por donde comience allí volveré de nuevo".<sup>218</sup> Es en realidad un pensamiento circular o esférico, vuelve una y otra vez sobre el mentado "corazón", sobre su centro o "allí", sin jamás poderlo penetrar. No tendría que "volver" a decirlo si fuese accesible a la razón.

---

<sup>214</sup> B1 v. 29

<sup>215</sup> B2 v. 4

<sup>216</sup> B8 v. 51

<sup>217</sup> B1 v. 29

<sup>218</sup> B5

La docta ignorancia de un Sócrates es todavía un pensamiento que reconoce sus límites en cuanto a su capacidad de asir lo real. Platón, a diferencia de su maestro, no sólo osa cruzar este límite, sino que cree haberlo hecho. Sócrates, en cambio, es el ejemplo de pensador riguroso *per excellence* que no deja de sospechar hasta de sus propias conclusiones. Su continua ironía hacia el “conocimiento” es antes burla que confianza respecto a los alcances del intelecto. El verdadero amante de la sabiduría la pretende, nunca la posee. Si en algo Sócrates es “docto” es sólo en saber *buscar* la sabiduría. Al contrario de esto, los platónicos y aristotélicos, interpretando unívocamente a Heráclito y a Parménides como apostadores del *logos*, dieron un paso más allá: identificaron la naturaleza última de lo real con su concepto, y olvidándose por completo de la brecha insalvable entre ser y lenguaje creyeron eso de la adecuación de la palabra a la cosa en sí. En efecto, supusieron que lo real, en su fondo, está estructurado como un *logos*, y que por lo mismo es inteligible. He aquí el ingenuo realismo metafísico, del que sostendré, Parménides está exento. En mi interpretación, la última realidad para Parménides es como lo ha dicho en el proemio, un “insondable hueco”.<sup>219</sup> Esta imagen poética del “abismo” alude, me parece, al “Espacio” como fundamento último, un hueco que si es “insondable” lo es precisamente por ilimitado y, en consecuencia, ininteligible o impensable. Tal espacio fundamental es lo abierto, la “Luz” en donde se da Lo Ente y los entes. El viaje es como narra Parménides “hacia la luz”<sup>220</sup>, es decir, hacia el ámbito del acontecer, el fondo sin-fondo donde todo aparece. Este “espacio” es la presencia (ser), que siguiendo la etimología latina de *praesentia* significará en mi interpretación “lo que está antes”, inmediatamente antes y por debajo o *hypokeimenon* de lo presente, los entes. Desde luego, para esto, será necesario preservar la diferencia ontológica entre el ser y el ente, diferencia que Parménides, sostengo, tiene en cuenta.

Entre Parménides y Platón explicaré en cuanto sigue, una incompatibilidad entre paradigmas que, por lo demás, indican una brecha fundamental: aquella que separa a la dialéctica de una más originaria *sabiduría*. Es cierto que los pensadores llamados pre-platónicos fueron considerados “sabios”, tanto por otros como por ellos mismos, lo que podría dar la impresión de contradicción con lo que vengo diciendo respecto a que reconocen los límites de la razón. ¿En qué sentido debe entonces entenderse que son sabios si queremos evitar esta contradicción? He incluido a Sócrates dentro de estos “sabios” como el último de ellos, razón por la que utilizó el término “pre-platónico” en lugar de “presocrático”. Pienso que entender algo de él puede ayudarnos a comprender aquello que sus antecesores tenían por “sabiduría”. Lo primero que hay que decir, es que el hombre asombrado, ese que afectado tiene la vivencia del misterio del ser, no entiende lo que se limita a presenciar, “no lo sabe” o lo explica, sólo lo soporta. Es testigo, *mártir* en griego. Ahora bien, precisamente en la *Apología*,

---

<sup>219</sup> B1 v. 18

<sup>220</sup> B1 v. 10

Sócrates se justifica en que el oráculo de Delfos dijo a Querefonte que él era el más sabio de todos los hombres, pero que, si tal era el caso, entonces habría que definir por sabiduría sólo la admisión de no saber nada,<sup>221</sup> pues tal era su caso. Desde el punto de vista del dios que se manifiesta en Delfos, la sabiduría tiene por condición la docta ignorancia. El hombre que fuere a ser sabio tiene que admitir que, por su cuenta, no lo es. El don de *Apolo*, la "luz de la verdad", exige a su recipiente la vacuidad de una Pitia. La exigencia tiene sentido pues ¿cómo volver sabio al que presuntamente lo es? El sofista o el erudito están demasiado "llenos" de opiniones (*doxa*) y creencias para recibir la sabiduría divina; la cultura o "el conocimiento de muchas cosas", y esto es algo de lo que se burlan algunos sabios, por ejemplo, Heráclito.<sup>222</sup> Por el contrario, quien se presenta *gymnos* o desnudo ante lo Divino, es decir, en admitida pobreza, cumple la condición requerida para todo recipiente de la verdad: la pureza. La plena asunción de la ausencia de sabiduría, paradójicamente, la atrae, quizás porque la ausencia de algo es ya, de manera negativa, su presencia. Saber que no se sabe ya es ser más sabio que antes. Pero en la docta ignorancia socrática tenemos, me parece, más que una disposición para llegar por el cuestionamiento racional a la verdad, algo que ha pasado desapercibido en la mayoría de comentarios del socratismo, y me refiero a un remanente de un asunto místico mucho más patente en Parménides: la *kenosis* o vaciamiento como condición para el recipiente humano de una verdad que no se conquista por el ejercicio deliberado de las facultades sino que se revela durante el éxtasis. Realización vivencial *versus* racional entelequia. El hombre vacío de opiniones o *doxa* es el que "no sabe", y por lo mismo, se encuentra mejor preparado para *recibir* la revelación. Un vaso lleno no se puede llenar. El parangón no es difícil, mientras que Sócrates insiste en escuchar un *daimon* más sabio que lo guía tantas veces contra su voluntad, el pensador de Elea, por su parte, parece convencido de que la sabiduría no es suya sino de una diosa. En efecto, algo distintivo de lo pre-platónicos es que son "sabios", pero hay que entender, no gracias a sí mismos sino al don divino que encuentra en ellos un recipiente vacío. Hay algo guiando el viaje "hacia la luz" que, aunque parece interno, compete a una esfera más que humana. Sin embargo, esta guía solo se le facilita a quienes reconozcan no poder ser sus propios maestros de vida, a quienes asuman plenamente, antes que nada y sin vergüenza, su ignorancia. En esto es patente el misticismo de ambos pensadores: no saben y son guiados por algo divino.

La verdad revelada, en Parménides como en el misticismo en general, dista de la razonada, y viene primero. El "corazón imperturbable de la persuasiva verdad",<sup>223</sup> antes que pase a ser un *logos* o algún contenido transmisible en la forma de una doctrina, es don que "se da" en la vivencia directa

<sup>221</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, 20e -23c. (Madrid: Gredos, 1981).

<sup>222</sup> J.E. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, # 190. Diógenes Laercio, IX 1, (DK 22 A1)

<sup>223</sup> B1 v. 29

intransferible; esto es lo que, interpreto, hay tras la extraña insistencia del autor en narrarnos una experiencia visionaria previo a toda su argumentación: avisarnos de la necesidad de un transporte o rapto en el camino al conocimiento de lo real, indicándonos con ello tanto una dimensión vivencial del proceso como un componente irracional. Un conocimiento completo no puede ser sólo lógico dialéctico, sino que debe involucrar y comprometer todas las esferas de la vida y dimensiones del hombre. Aceptar ser conducido, dejarse ir en el trance dentro de una vivencia interior para escuchar a una diosa, tener comunicación o contacto directo que después, sólo después, requiere la exégesis; todo ello guarda semejanza con el tipo de sabiduría oracular o profética que Platón valora en el Fedro como *mania*, asunto en lo que ahondaremos más adelante. Cabe mencionar a esto, que un descubrimiento arqueológico interesante aproxima a Parménides al dios de Delfos, tal es la opinión de P. Ebner quien estima en base a una inscripción en piedra hallada en 1962 en los alrededores de lo que fue Velia (antes Elea), la membresía del eleata a la secta de los *Ouliades*, un grupo de sacerdotes-curanderos de *Apolo Oulios*.<sup>224</sup> Que hay un pensador religioso tras el poema lo corroboraría este descubrimiento. La idea no es descabellada, el propio Parménides se considera a sí mismo algo así como un "médium" desde que presume el comercio con una divinidad, excepcionalidad aceptada en la arcaica Grecia para los casos extraordinarios de iniciados, pitias, adivinos, héroes legendarios, curanderos, y desde luego, los poetas.

Cabe ahora contestar a una posible objeción. Sucede que, todo esto de "no saber", parecería contrastarse con una expresión en el proemio. En efecto, a pesar de que Parménides se muestra pasivo receptor de algo y guarda silencio como un novicio que nada sabe -la diosa le llama *kouros* o "jóven"-,<sup>225</sup> en otro verso casi al comienzo también dice de sí mismo "hombre que sabe". La traducción es muy discutida y yo he preferido la de "hombre vidente"<sup>226</sup>, sin embargo, aun conservándola, no sólo se puede evitar la contradicción sino también llegar a algo interesante. La salida estribará en que el estado de "no saber" refiere sólo a la imposibilidad de hacer inteligible la verdad, es decir, a los límites de nuestra capacidad intelectual de pensar o aprehender sin velos lo real. Sin embargo, ello no significa que no exista otro tipo de saber. En realidad, sólo el prejuicio racionalista mantiene el "saber" en los límites de la inteligibilidad. Es en este sentido que se dirá que, el racionalismo platónico-aristotélico, yendo contra el consejo pitagórico "*cor ne edito*" o "no devorarás el corazón",<sup>227</sup> se ha comido la "verdad del corazón", pues ha admitido como única verdad posible la "verdad del discurso". Antes de que se consumara este atropello de querer "devorar el corazón" -recuérdese el antiguo crimen de los

<sup>224</sup> P. Ebner, "Parmenide medico Ouliades", *Giornale di Metafisica* 21 (1966): 103-114.

<sup>225</sup> B1 v. 24

<sup>226</sup> B1 v. 3

<sup>227</sup> Pseudo-Plutarco, *Sobre la educación de los hijos*, 12; *Moralia* 17 E (Madrid: Gredos, 1985). Mi trad. "no devorarás el corazón".



titanes en el mito órfico-<sup>228</sup> se respetaba que el saber podía darse fuera de los límites discursivos, y la intuición tenía un papel en el conocimiento preponderante. El título de "sabio" era dado a los hombres sensitivos, es decir, a los adivinos, a los poetas, y también a quienes eran hábiles en algún arte práctico. Como iremos viendo, todavía en Parménides, el asunto de "saber" consiste originariamente en una *iluminación (augenblick)*, es decir, en la vivencia del lampo poético que consiste en un contacto directo e íntimo entre el que mira y lo que es mirado, y donde, digámoslo: "ser" es, mucho menos que razonado, *intuido a través de lo presente (ente) que presenciamos*. El ente trasluce el ser, pero hay que saber "ver", mucho más que mirar. Las cosas, los entes, son traslúcidos, y en ese sentido "portales" a la realidad que subyace "tras" ellos. Tras-parentar es encontrar el ser a través de las apariencias, atravesándolas con la mirada. La sabiduría así, originariamente, era un ver contemplativo o *theorein* que, si también es "saber", lo es porque por sí mismo "ver" ya es constatación, sapiencia inmediata de algo. "Ver", en tanto forma directa de aprehensión, ya es conocimiento si el saber lo definimos como "aprehensión" directa. Sobre esta *noesis*, captación directa de lo evidente y equivalente al *noein* (ver=pensar) de Parménides, diremos más en otro lugar. Parménides como él mismo lo dice, es un "vidente", un *mártir* o testigo. El filósofo que problematiza aún es muy tenue en él, su discurso es sentencioso, oracular. Cero objeciones a la diosa, ni tampoco hay diálogo. Para saber basta el ver.

El "hombre que sabe" es el hombre que "ve". Pero inclusive, es posible pensar algo más. ¿No estará indicando Parménides que, lo que va a saber, o sea, aquello que el viaje a la larga develará, es algo que el hombre ya sabe de antemano? Tiene sentido, si pensamos que la naturaleza o realidad última a la que va dirigida toda su búsqueda está en él y es él, ya que el hombre también es *physis*. ¿Cómo no saber lo que se es? Sin embargo, tal parece la situación. Aunque lo sabe porque lo es, este no es un saber consciente hasta que el hombre no eche luz sobre lo que el mismo es. Parménides es, como cualquier otro hombre, el "hombre que sabe" la naturaleza última porque fundamentalmente él es tal naturaleza, pero ese saber permanece oculto en el olvido. *A-letheia*, suscribiendo a la traducción de Heidegger, precisamente significará *unverborgenheit* o "des-ocultamiento". También la etimología permite llamarle "des-olvido", y que nosotros podemos relacionar a la *anamnesis*, aquel tipo de "recordar" que trae a la luz (desoculta) cuanto el hombre "sabe" de la *physis* desde que la es. En la remembranza poética -distinta de la anamnesis platónica por la prominencia sensible- el hombre Parménides (más poeta que filósofo) se deja transportar por *Mnemosyne*, como traduce Joaquín Llansó por "el camino que conduce al ver que ilumina"; camino del recuerdo de eso que está en él y que, de antemano, siéndolo, lo sabe. El mismo autor, a quien acudiremos bastante, comenta sobre esto:

---

<sup>228</sup> Cfr. G.S Kirk/ J.E Raven/ M. Shofield. *Los filósofos presocráticos*, 55/ A. Bernabé. Platón y el orfismo (Madrid, Abada. 2011), 145-154.

El discurso de la diosa -tégase esto siempre presente- no significa tanto un desvelar *desde la nada* el saber (*sophia*) al hombre como un *hacer recordar* o un *desvelar* o *desencubrir* algo -justamente ese saber- que el hombre ya posee de antemano. El matiz es, por tanto, importante, y tiene el efecto de que en ningún caso pueda descalificarse absolutamente la traducción de *eidota phota* como el *hombre que sabe*, ya que, en efecto, el hombre sabe de antemano, ya que *él mismo es physis* (...) <sup>229</sup>

Parménides es el "hombre que sabe" porque de antemano todo hombre, de modo interior, orgánica y físicamente, forma *ya* parte de "lo que es"; es decir, no es sabio en un sentido distintivo, sino que cualquier hombre es "sabio" desde que *en la physis* y como parte de ella "el mismo es physis". Serla es conocerla, conocerla serla. Quizás sirva el siguiente ejemplo: así como viendo es como sé inmediatamente lo que es ver, así también "siendo" es como sé de antemano lo que es ser. De ante-mano, entiéndase: antes de que "yo" haga nada. Nos es casi incomprensible a nosotros hoy cómo ser algo (*physis*) es ya de por sí conocerlo, y conocerlo profundamente, es decir, inmediatamente o "físicamente". Lo más íntimo en el hombre coincide con la naturaleza última (*physis*), de ahí que la vivencia interior es el camino. Podrá parecer un disparate a nosotros que ser algo y tener conocimiento de ello puedan ser una misma cosa, sin embargo, por extraño que nos parezca, tal puede ser un sentido posible a lo que nos dice Parménides con su "pues lo mismo pensar (*noein*) y ser".<sup>230</sup> Se entendería entonces como: "lo mismo es *percibir* (*noein*) y ser (*physis*)". El ser de la *physis* es un darse cuenta. Heidegger dice en un comentario de Parménides "Being itself apprehends",<sup>231</sup> o traduzco, "el ser en sí mismo aprehende". No sólo nosotros aprehendemos las cosas, sino que ellas, inclusive las que parecerían inertes aprehenden. Ser (*physis*) es un darse cuenta (*noein*) intuitivo que por sí ya es "conocimiento". Que "lo mismo es pensar y ser" puede entenderse como que el Ser piensa (percibe), es decir, es consciente o conciencia. El verso indicaría un *panpsiquismo*, ya sugerido también por otros versos del poema, y es que en un lugar Parménides dice que "todo está lleno de lo que es"<sup>232</sup>, y en otro que "lo que prevalece es pensamiento".<sup>233</sup> El ser, como así también lo han pensado corrientes orientales de pensamiento, es idéntico a la Conciencia que lo abarca todo. Sin embargo, para que tal ser-conciencia-*physis* se vuelva autoconsciente, para que devenga sabio de sí mismo, saber de su propio saber, para ello, la *physis* necesitará "re-flexionar" sobre sí misma, valga la metáfora, verse como a través de un espejo donde pueda no meramente "ser" sino también ser *ante* sí misma. Para tal cosa emerge todo "ente perceptor", para que por vía de este movimiento auto-apropiador de la *physis*, sea ella quien realice el delfico "conócete a ti mismo". El hombre no es nada por su cuenta (no hay realmente "otro"), sino que es la *physis* misma en uno de sus modos de introspección. El ser (*physis*) se manifiesta en

<sup>229</sup> Joaquín Llansó, *Poema. Parménides*. (Madrid: Editorial Akal, 2007): 53.

<sup>230</sup> B3

<sup>231</sup> Martin Heidegger, *The beginning of western philosophy. Interpretation of Anaximander and Parmenides*. Trad. Richard Rojcewicz. (Indiana University Press, 2015), 149.

<sup>232</sup> B8 v. 24

<sup>233</sup> B16 v. 4

los entes. Lo humano, un ente donde lo que es ser (*physis*) se presenta, no es nada de suyo, el hombre es meramente un médium para que la naturaleza, más grande que él, se exprese y se presencie a sí misma. Cuando Heráclito dijo "indagué en mí mismo",<sup>234</sup> también dijo, aplicándolo a mi idea: la *physis* se auto-indagó a través de él. Más claramente: la *physis* "sabe" ya su ser siéndolo (inclusive en un plano biológico animales, plantas, ciclos naturales, "haciendo" lo que hacen demuestran que lo "saben" hacer), sin embargo, eso que siéndolo sabe ser, no es saber de sí mismo hasta que la *physis* no toma distancia de sí para mirarse por primera vez "desde fuera", es decir, a través de un "quien" contemple: el *theoros*. Plantas, animales, hombres, son esfuerzos de este profundo quererse auto-poseer la *physis* desde la distancia de sí misma, y en consecuencia, nunca como realmente es sino como "imagen de sí". No basta, siguiendo mi ejemplo anterior, que viendo yo sepa de antemano lo que es ver; para que este saber sea sabio de sí mismo, necesito tomar distancia para poder "ver" mi ver; necesito, en otras palabras, volver, reparar, poner atención sobre el hecho de que estoy viendo para no simplemente "ver", sino, además, concientizar que veo. Del mismo modo, no basta que "siendo" (*physis*) sepa de antemano lo que es ser, necesito tomar distancia de mi mero "ser" para alcanzar conciencia de ser, y entonces sí, como diría Pínadro, "llegar a ser el que se es".<sup>235</sup> El hombre, de este modo, junto a otros perceptores, es el ente que en tanto *mártir* o testigo, no sólo está fundido *en* la *physis*, sino que además aparece *ante* ella. Hombre es la propia *physis* devenida un ente "ante" si misma, pero que, además, a diferencia de los demás entes, puede hablar, hablar de sí. Cada ente perceptor se da cuenta de su existencia entre otros entes, todos "mirillas" por donde la única *physis* (*lo Uno*), "el ojo que todo lo ve", se presencia *como si* fuese múltiple. Todo ente perceptor existe para guardar esta distancia y realizar así el deseo de la *physis* de auto-apropiación: pura "voluntad de poder" donde el ser de la *physis* quiere apropiarse de sí, percibirse y pensarse en su totalidad. La *epopteia* es precisamente una visión del Todo donde la naturaleza, volviendo sobre sí misma, busca aprehenderse toda a través del hombre. La *physis*, parecida -sólo parecida- al borbollear de un hontanar *sobre* sí misma, o también, parecida al *ouroboros* que persigue su propia cola, vive como a la captura de sí misma, y es que excediendo el mero "ser" que permanece en sí mismo oculto y no manifiesto, ha soñado también poder ser totalmente visible como lo Ente *para* un testigo. Se dejará en claro a este punto, que no hay que ver en este giro de la naturaleza sobre sí misma un "telos", al modo de un Hegel, sino en un dado caso la más irracional y nietzscheana "voluntad de poder". La concepción de la temporalidad para los griegos del tiempo de Parménides es cíclica, un "eterno retorno" que nada tiene que ver con una sucesión lineal de "momentos" en un "gran diseño" tal como lo exigiría alguna finalidad racional. La concepción cíclica de la naturaleza deja ver que los pensadores griegos pre-platónicos que viven en el tránsito entre el *mythos* y el *logos*, perciben, todo lo contrario a un *Logos*

<sup>234</sup> G.S Kirk/ J.E Raven/ M. Shofield. *Los filósofos presocráticos*. # 246.

<sup>235</sup> Pítica, II.

inherente a la naturaleza como suele pensarse, algo sumamente irracional en ella; un loco ir a ninguna parte, puro devenir sin una Razón que lo guíe. Heráclito podrá haber pensado el gobernar del devenir-loco por un Logos, pero no le dio jamás alguna "finalidad". Por su parte, en Parménides, esta concepción griega de la irracionalidad o el caos bajo el aparente Cosmos (orden, razón) es patente en el propio poema. Tenemos, en efecto, que la diosa advierte a Parménides sobre la irracionalidad del "cosmos (orden) engañoso"<sup>236</sup> que perciben los mortales; sobre la "naturaleza errante de sus miembros"<sup>237</sup> y sobre cómo ellos "yerran", "arrastrados"<sup>238</sup> porque "la senda de ellos es revertiente",<sup>239</sup> no va a ninguna parte. Es así porque la *physis* en ellos nunca llegará a auto-poseerse completamente; jamás la serpiente *ouroboros* morderá su propia cola, la *epopteia* jamás se completará, lo Ente nunca alcanzará la perfección actual del ser. Y con todo, lo Ente parmenideo ha sido uno de los mejores y primeros intentos de la naturaleza de percibirse y pensarse toda; más de 2000 años antes de que ella tomara a Hegel como médium para la "Fenomenología del Espíritu". Quizás se pueda decir, sin que ello signifique un *telos*, que la "intencionalidad" de la *physis* está establecida: la *physis* se esfuerza por pertenecerse y apoderarse de sí; sin embargo, en tanto esta meta resulta inalcanzable, utópica, su intención se revela para quien tenga la mirada desencantada, cosa absurda. El *cosmos* u orden es la máscara racional de una naturaleza enloquecida que gira sobre sí misma; "camino revertiente" de la *physis*, del deseo. No sólo como decía Sartre "el hombre es una pasión inútil"<sup>240</sup> sino que el movimiento total de la *physis*, todo el desplante cósmico, es semejante al Sísifo condenado, envuelto en un destino imposible de consumir. El extraviado andar de los hombres, sugiere Parménides, tiene que ver con una "naturaleza errante" en ellos, errática pues sigue por un "camino revertiente", interpreto: el de la *physis* intentando inútilmente la auto-posesión.

Retomemos. El hombre Parménides es el *kouros* o muchacho que apenas se dirige hacia el ver donde toma distancia de eso que físicamente (interiormente) ya sabe. La traducción de M. Conche del verso B1 v. 2-3 que recoge (no textualmente) Llansó, y que, efectivamente corrobora este sentido dice: "el camino, en consideración a lo que en él hay, lleva al hombre mortal haciéndolo sabio".<sup>241</sup> El camino es de vuelta a lo que ya hay en él para que ese saber se apropie de sí mismo y sea "un saber que se caracteriza por ser ya un saber que alcanza a su propia interioridad, que se sabe a sí mismo".<sup>242</sup> Será por el camino del recuerdo o *re(cor)daris*, y que veremos significa "pasar las cosas de nuevo por el corazón" o revivirlas (no la cerebral reminiscencia platónica), será por esta mnemotécnica que el

---

<sup>236</sup> B8 v. 52

<sup>237</sup> B16 v. 1

<sup>238</sup> B6 v. 5-6

<sup>239</sup> B6 v. 9

<sup>240</sup> Jean P. Sartre, *El ser y la nada* (Barcelona, RBA Coleccionables, 2004), 56.

<sup>241</sup> Joaquín Llansó, *Poema. Parménides*, 53

<sup>242</sup> Ídem

hombre accede "desde fuera", conscientemente, a contemplar presencialmente aquello en lo que de antemano ya está admitido: *physis*. El poetizar de Parménides, semejante a la poesía evocativa arcaica, es también rememoración. Fue H. Gadamer quien sugirió, cabe mencionarlo, que la innominada diosa del poema que inspira a Parménides pudiera ser *Mnemosyne*, diosa de la memoria y madre de las nueve musas.<sup>243</sup> El viaje "hacia la luz"<sup>244</sup> que relata Parménides es *retorno* a un "insondable hueco",<sup>245</sup> viaje de la memoria en el sentido de que re-trae o transporta al *aeda* que lo realiza -por vía de un trance- a las proximidades del Espacio abierto originario (la "luz"), es decir, dentro de aquel ámbito intuitivo del inmediato "es", cuyo sentido más próximo en español sería el de un "hay"; el haber (ser) o la "habencia" que en latín *praesentia* o "está antes", y que en griego *hypokeimenon*, "subyace" a todo ente visible, pues la visibilidad de los entes o -como considera Parménides- la visión de un sólo Ente, supone ya que el mero "hay" ha devenido algo presente, manifiesto y patente como un "esto". La figura (ente) destaca sobre el inefable fondo (ser). Por lo tanto, la de Parménides, no es memoria de acontecimientos pasados míticos o legendarios que alguna vez fueron y que ya han dejado de ser, sino que el transporte significa, sí el retorno a una "anterioridad", pero que tendrá que comprenderse en el sentido de: "lo que está *inmediatamente* antes", mi sentido de *presencia*. Ello *éstin* (es) "antes" de que nuestras facultades de aprehensión -demasiado lentas para la velocidad de la luz- lo perciban o la piensen. En otras palabras, la presencia (ser del ente) es un espacio o dimensión pre-consciente, "antes" de la conciencia, intuido apenas como diría un místico como "no se qué" o "nube del no saber", o el propio Parménides, no menos místico, como un "insondable hueco".

En un sentido empírico no podemos tener la experiencia de eso (una "nada" que es ser), pues toda experiencia sensible no sólo es experiencia de algo, sino que además está en un retraso de tiempo respecto al ahora del "hay". Y tampoco lo podemos pensar, pues todo pensamiento, como bien ha dejado manifiesto Parménides, es pensamiento de un ente, y lo que se indica con el antes "hay" o "es", no es *to on* (lo Ente) sino el previo "haber" que es soporte y condición de posibilidad de todo ente. Lo que "es" o "hay" antes inmediatamente es sólo intuido o pre-sentido en la interioridad (corazón), una presencia "obscura" en sí misma nunca aprehensible como objeto, ni sensible ni inteligible. Vivimos cotidianamente en un retraso de tiempo respecto a lo que está antes-primero y en una experiencia deformada de la realidad en tanto que nuestras facultades transforman para nosotros la *praesentia* extraordinaria en lo presente ordinario; ser en ente. Lo presente nos parece real, pero es eco de la presencia que nos escapa en su radical inmanencia e inmediatez. La presencia está antes como lo más aquí. El viaje del recordar significa dirigirse "hacia la luz", aproximarse a la olvidada presencia

<sup>243</sup> H. G. Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental* (Buenos Aires: Paidós), 107.

<sup>244</sup> B1 v. 10

<sup>245</sup> B1 v. 18

inaprehensible, entiéndase, remontarse a *lo que está inmediatamente antes*, pero no como sugiere Platón en dirección lejana de la sensibilidad, sino a través de lo presente a los ojos, que es en un primer nivel los entes, y en una *epopteia* o visión más avanzada Lo Ente. Tal viaje permite, por lo demás, darse cuenta de una *relación* del hombre con el Todo que *subsiste* desde siempre: la unidad entre el hombre y la *physis* que Heidegger denomina "co-pertenencia"; la relación entre el presentarse de la presencia y su testigo que, además de ver, da testimonio de lo que ve, es decir, "habla". Esta relación de co-pertenencia entre el ser y el hombre también Heidegger la denomina *Ereignis*, y comúnmente se traduce como "acontecimiento apropiador". No ahondaré demasiado aquí, baste decir que es fundamental a la constitución del *Dasein* la trascendencia, es decir, la "apertura", el estar siempre de salida de sí a presenciar lo presente en sincronía con la propia apertura de la *physis* que sale de su ocultamiento para ser presenciada, manifiesta para alguien. El poema de Parménides es un habla del ser en esta co-pertenencia esencial, pero como el autor sabe que todo hablar en realidad jamás aprehenderá lo real, pues el "ser en sí" o en cuanto tal nunca se presenta ni es presentable, entonces tiene que ceder a tratar lo que es "ser" como ente, con la advertencia de que cuanto dirá sobre ello son únicamente los *semata* o signos del ser, algo muy distinto que "propiedades". De este modo, la realidad puede ser señalada, sin que se presuma su intelección, ingenuidad que supondría la perfecta identidad entre la palabra y la cosa en sí: el realismo ingenuo. Ahora bien, el lenguaje más apropiado para dar señales de X no será uno alejado de la percepción, sino al contrario, uno firmemente apoyado en lo presente a los ojos, la entidad, las cosas que son. Los signos del ser se apoyan primero que, en la lógica de identidad, en la identidad óptica perceptible, en la *mismidad* de lo real. Consistencia, unidad, permanencia, continuidad, uniformidad, esfericidad, son cualidades fenomenológicas de las cosas antes que propiedades de "objetos inteligibles"; son las "formas" (*eidos*) sí, pero tal como la perciben los sentidos (purificados) durante la *epopteia* o visión avanzada de Lo Ente; formas que luego servirán como base empírica a partir de donde desprender las reglas lógicas de pensamiento como el "principio de identidad".

¿Y el movimiento que percibimos en los entes? Es mera *doxa* u "opinión", una percepción inexacta y una ilusión lingüística, pero para nada una impresión cierta según el padre del eleatismo. Nosotros, no vemos el movimiento; cuando realmente o profundamente "vemos", lo que captamos es la inmóvil entidad. El movimiento puede pensarse una ilusión óptica en la que todos caemos. Según Parménides existe un único instante eterno que nosotros, confundidos, dividimos en pasado, presente y futuro. La fuerza de la opinión de nuestros congéneres nos aliena y arrastra<sup>246</sup> desde el nacimiento a reunir ese instante despedazado del ahora eterno en una sucesión. La continuidad temporal no es

---

<sup>246</sup> B6 v. 6

algo existente en sí mismo, es un error que proyectamos los hombres en la naturaleza. Tal aturdimiento es el que nos hace ver movimiento, cambio, devenir en el ser. Ver la inmovilidad de los entes y de Lo Ente en su totalidad no significaría no obstante sustraerse del tiempo, sino acceder a otra dimensión del propio tiempo, dimensión que Parménides llama *nun* "ahora".<sup>247</sup> Las cosas "ahora" no cambian y, además, según él, es únicamente "ahora" cuando estrictamente hablando "las cosas" están más cerca de "ser". Sin embargo, no puede el plural de las cosas realmente "ser", sin fundirse todas en una sola. La *epopteia* o visión de una sola cosa como una entidad inmóvil supone percibir lo que es idéntico en todas ellas y, por lo tanto, la misma cosa. La ilusión de "varias" cosas se desvanecería si pudiésemos percibir sólo una de ellas correctamente. Sin el cambio la multiplicidad se vuelve imposible, y viceversa.

Dirigirse hacia las cosas mismas es aproximarse por el recuerdo a la olvidada *presencia*. "Volver" a la anterioridad del mundo significa retraerse a la proximidad de *lo que está inmediatamente antes*; acercarse a lo que es "ser" -sólo acercarse- a través de las cosas mismas que nos son presentes. Es necesario conforme a este esfuerzo fenomenológico parmenideo, poner de nueva cuenta nuestra atención tanto a las cualidades de la entidad (cosa) como a su ilusoria emergencia. Hay que mirar las cosas (entes), pero siempre a sabiendas de que, aunque en ellas se presenta o des-oculta lo que es "ser", también se ausenta de ellas pues no es igual a ellas. Por eso distingo la presencia de lo presente. Del latín *praesentia* significa: *lo que está (sentia) antes (prae)*. Recordar, en este sentido mentará: darse cuenta del *traer ante (frente) nosotros lo que está antes (debajo inmediatamente)*. Darse cuenta del hacerse presente de la presencia, desenmascarar el enmascaramiento del ser como ente. ¿Qué es lo que está antes? Esa *unidad* con lo demás en la que estamos de antemano admitidos sin darnos cuenta; esa forma como todo está ya en todo, desde antes, antes de que se presencie ningún ente apartado del resto. La realidad fundamental del *on to pan* o "todo es uno" no es algo que se vea ni mucho menos que se piense, desde que "Uno" en sentido estricto significa que no hay "quien" piense separado de lo pensado; el perceptor y lo percibido son idénticos; otra forma (mística) de leer el "lo mismo es pensar y ser"<sup>248</sup> de Parménides. El que piensa (percibe) y lo pensado (percibido) son Uno.

¿Pero qué es entonces lo que se puede conocer en el sentido de percibir y pensar? Reformulo. Ciertamente la remembranza, asunto que implica volver a lo Ente tal como lo percibimos, permite a los hombres cuando menos una aproximación a lo que es "ser", es decir, tener un vislumbre o reflejo de aquello "Uno" que permanece antes o por debajo (*hypokeimenon*). En efecto, y confiando en el testimonio de Parménides, se puede atisbar la unidad del "ser" a través de su presentación, es decir, a

---

<sup>247</sup> B8 v. 5

<sup>248</sup> B3

través de la unidad aparente de lo presente y que es lo Ente que la visión o *epopteia* pone enfrente (aparece ante mi). De este modo, lo que antes era apenas vivenciado interiormente como pre-sentimiento de ser, se desdobra ahora ante el vidente Parménides en una perceptible y presente totalidad óptica que llevará el nombre de "lo que es" (Lo Ente), y que el poema describirá fenomenológicamente con la materialidad y proporción de una *esfera*, entre otras propiedades. Atención aquí, porque si en efecto son propiedades del ente, en cambio, del ser (*einai*) que escapa a la percepción y al lenguaje, sólo son "signos". Es en un momento posterior, para hacer de esta experiencia de asombro *en y ante* la *physis* (totalidad manifiesta) algo comunicable, y como para apresarse también esta identidad óptica percibida en una ley discursiva, que la diosa ofrecerá a Parménides su *logos* como única vía de investigación "pensable".<sup>249</sup> En otras palabras, la constatación que primero ocurre a nivel perceptible de la identidad óptica presente en las cosas mismas (por separado o como totalidad percibida) quedará posteriormente, en virtud del *logos* de la diosa, reflejada y corroborada a nivel discursivo en la forma expresiva del argumento ontológico; un argumento que permaneciendo bajo el dominio de la necesidad lógica del "principio de identidad" (si bien no fue Parménides quien lo llamó así) persuada de inapelable a quienes se quiere convencer con razones. Se pueden, en suma, proponer tres niveles del "saber" en el pensamiento del autor: 1) el que se da vívidamente en el contacto místico con el "corazón imperturbable de la persuasiva verdad" 2) el que se da como percepción del Ente-esfera 3) el racional, reflejo lógico-discursivo de las impresiones durante la visión del Ente-esfera. La adquisición de conocimiento en Parménides no es algo muy diferente en su proceder, en su *hodós*, a la arcaica sabiduría oracular o de las religiones de los misterios donde la vivencia mística de la pitia en Delfos, o del iniciado en el *telestheron*, intransferible como tal, es traducida en virtud de la exégesis sacerdotal en un discurso coherente y sagrado, *hieros logos*. El proemio del poema de Parménides narra la *epopteia*; lo que sigue, es una traducción (no menos "sacerdotal" en su labor de vaso comunicante) de la videncia a un tipo de *logos* que ha mutado lo religioso-místico en lenguaje "filosófico", aunque sin perder por ello su raigambre en lo Divino vivido. La razón discursiva o *logos*, al menos en lo que respecta al pre-platónico Parménides, no antagoniza con la fe, la profundiza.

El acto de "ver" o darse cuenta de lo presente es comparable a la revelación o "levantamiento del velo" en los misterios que en griego se dice *apocalipsis*. Nadie ha comprendido a la fecha lo que ocurre en Eleusis, pero se sabe, por uno que otro testimonio, que el rito consiste precisamente en presenciar simples objetos y en proferir palabras simples. El misterio parece superficial hasta que no se entiende que el misterio es la superficie, y que la falta de explicación no es por el secreto, sino por el enmudecimiento. La palabra *aletheia* que siguiendo a Heidegger no traduciré por "verdad" sino por

---

<sup>249</sup> B2 v. 2



“des-ocultamiento” y “des-olvido”, recobra este sentido apocalíptico de algo divino y oculto que en un instante queda iluminado, o bien, de algo olvidado que se revive en cuanto vuelve a la memoria (se hace presente). “Ver” para el conocimiento tiene un papel preponderante desde tiempos primigenios, y es que originariamente ver y saber eran algo casi idénticos. Los griegos como otros pueblos relacionaron, la luz a la vida y al conocimiento, y la obscuridad a la muerte y a la ignorancia. Se ha de considerar, como sugerí ya más arriba, que el *noein* de Parménides que comúnmente se traduce como “pensar”, en realidad está más cerca del uso arcaico en tanto “ver”. De modo que *theorein* o contemplar la naturaleza o *physis* de las cosas, “especularlas”, significa originariamente ser espectador de ellas, testigo. Se añade que, el hecho de que el hombre sea “espectador” de la naturaleza, a una vez que no deja de pertenecer a ella, también significa que sea algo así como su espejo (*speculo*). Hombre: lugar donde la *physis* se percibe y piensa a sí misma. Dicho de otro modo, a través del hombre y otros seres sensibles, la naturaleza se “conoce a sí misma” como en un espejo. El “espejo de Dionisio”<sup>250</sup> según un antiguo relato. La conciencia misma, no sólo la humana, es la *physis* que ha guardado distancia respecto de sí realizando una intro(spe)cción. *Physis* (ser) se posee, se tiene o apropia de sí misma como imagen toda vez que vemos, lo mismo que como concepto toda vez que abstraemos y hacemos representación racional de lo percibido. La naturaleza (vida) es Dionisio jugando a la identidad con las formas, lo Uno bajo la máscara de lo Múltiple. Sin embargo, como la serpiente *ouroboros* que persigue su cola, *physis* (ser) nunca se auto-posee completamente en el percibir o en el pensar; permanece, por tanto, como deseo insatisfecho, movimiento sin fin, perpetua salida de sí, fuga. La naturaleza tendría que renunciar a esta su “voluntad de poder” para descansar alguna vez en sí misma y “alcanzar la paz”; quizás agotándose, quizás deteniéndose, pero como sea permitiendo la absolución del “fuego eterno” que ella misma es. La misma *physis* tendría –en clave de Schopenhauer– que optar por la “negación de la voluntad de vivir” a través del raro hombre inclinado a la nada, o al ser, según desde donde le veamos.

El hombre privado de revelación, entiéndase incapaz del des-ocultamiento, no lo está porque los dioses le nieguen esta posibilidad, sino porque él (un trozo de *physis*) quiere permanecer oculto en la imagen y pensamiento de sí. Si demora su viaje “hacia la luz”<sup>251</sup> no es en realidad porque todavía no esté listo para “ver”, sino porque no se acuerda ni de que está oculto, ni tampoco de qué es de lo que se oculta. Oculta a sí mismo su ocultamiento, quizás porque en el fondo sí “sabe su deuda” pero no quiere o teme recordar. Se esconde para no ser desposeído, para pertenecerse a él mismo antes que a la naturaleza. Evita, con distintos dispositivos de escamoteo, la salida asumida a su ya de antemano

<sup>250</sup> Jesús Esquerro Gómez, “El espejo de Dionisio: acerca del ‘idealismo’ hegeliano”, *Revista crítica de las artes y el pensamiento*. <http://www.youkali.net/3a4JesusEsquerroGomez-ElespejodeDionisio.pdf> (consultada en Julio de 2018): 8.

<sup>251</sup> B1 v. 10

“estar afuera” (existencia), ocluye el éxtasis del retorno donde abriría los ojos en una *epopteia* a “lo que es”. El hombre no está en armonía con el (otro) impulso regresivo de la *physis* a volver en sí misma (a su propia luz) de toda presentación a través de la presentación misma; huye el común de los hombres de la *epopteia*, pues esta representa la corrección o el ajuste en la percepción que repararía la unidad visible del Ente con lo que ya comenzaría a traslucirse el Ser. El mortal se esconde, en términos religiosos, de la presencia de un temido dios y, como lo presente en sí mismo se lo recuerda indirectamente, entonces el hombre se ensordece y enceguece a lo que tiene enfrente. Lo contrario sería el temido *apocalipsis*, palabra griega que, a diferencia de la significación cristiana en tanto destrucción del mundo, significa originariamente: *levantamiento del velo*. Este, por su parte, no es un hecho colectivo que nos llega a todos en el momento futuro que un dios decida, sino una vivencia personal que requiere en buena medida del deseo o *thymos*, es decir, del impulso interno a realizar el viaje de salida del ocultamiento y el coraje casi heroico de presentarse ante lo presente. En efecto, el primer verso del poema dice: “las yeguas que me llevan tan lejos cuanto mi ánimo (*thymos*) podría alcanzar”.<sup>252</sup> Esta es la disposición de “ánimo”, la “apertura” del hombre a abrirse (des-ocultarse), a trascender y a permanecer abierto en lo abierto a él que es el Espacio primordial que expresa el “hay”; forma más pre-ontológica de interpretar el sentido del *éstín* (es) parmenideo y que aquí se aceptará. En lo Abierto (luz) se muestra lo Ente al ojo abierto; por el contrario, en el ocultamiento tras nuestros juicios, somos presas como de una extraña vergüenza y terror. La de los titanes ante *Zeus* por tratar de devorar el corazón. Ciertamente la apertura a la luz del “Sol” (alegoría del Bien en Platón) pareciera un rayo que viene a fulminarnos, a terminar con nuestra existencia separada.

Ahora bien, es pertinente una aclaración. Aunque tomo el término “des-ocultamiento” de Heidegger, mi postura respecto a cómo pensó Parménides la *physis* difiere de la suya. Heidegger desarrolla un concepto de *physis* partiendo de una lectura tanto de los fragmentos de Heráclito como de la *Física* de Aristóteles, que luego atribuye, me parece injustamente, también a Parménides. La principal objeción que hago a todo esto es que el “todo fluye” o *panta rei* de Heráclito, o el “principio de movimiento” en las cosas mismas de Aristóteles, así como también toda la interpretación heideggeriana de la *physis* como “emergencia”, pues no se aviene bien con la inmutabilidad del ser en Parménides. Varios autores no han querido, por lo mismo, conceder el título de “físico” a Parménides, aunque a su poema se le ha atribuido, pienso correctamente, el título “*Sobre la Naturaleza*”. Según estos eruditos, el objeto de Parménides no es la *physis* sino el discurso lógico sobre el Ente metafísico, de ahí que muchos autores no quieran verle como un teórico de la naturaleza. Desde ese punto de

---

<sup>252</sup> B1 v. 1

vista el ser y la *physis* no son lo mismo, y la única *physis* sobre la que Parménides escribiría correspondería meramente a las observaciones cosmológicas de la parte del poema donde trata de la *doxa*. De mi parte, discreparé de esta perspectiva, pues sostengo que el autor del poema no sólo sigue siendo un "físico" en las tres partes del poema, sino que, además, jamás hizo meta-física. El objeto sigue siendo la *physis*, y al igual que sucede con la fe religiosa, él no ha abandonado la cosmología sino profundizado en ella. Ya lo he dicho, a través del Cosmos percibido (apariencia), se trasluce lo que es "ser", entiéndase, "ser de la *physis*". No hay ningún pensar dualista en él, ninguno que tenga "el ser" como objeto inteligible radicalmente separado de lo presente sensible, pues este dualismo metafísico, como veremos en el siguiente apartado, sólo debe atribuírse a Platón. El objeto de Parménides es la *physis*, sin embargo, su vivencia y concepto de la *physis* difiere bastante de aquellos físicos jonios que le atribuyen movimiento al ser. El punto clave es que, para Parménides, como para el eleatismo en general, el ser de la *physis* es inmóvil mientras que, el movimiento, es una ilusión. En Heráclito, ocurre lo contrario, la naturaleza es móvil, esquivada, contradictoria, creativa y destructiva al mismo tiempo como el "fuego", mientras que la identidad o permanencia es mera ilusión. Veremos que para Parménides el movimiento no es -como lo afirman la mayor parte de comentarios platonizantes- una "ilusión de los sentidos" como si estos por sí mismos mintiesen, sino que es una ilusión *en* los sentidos, un velo *en* los ojos. El problema es el velo sobre los ojos, no que los ojos en sí sean "malos" para el saber. Los ojos son capaces de aprehender el inmóvil ser a través de lo presente, si están abiertos, o será mejor decir, si el *nous* u ojo interior del espíritu mira, sin interferencia del juicio equivocado o de la creencia, a través de los ojos del cuerpo.

La naturaleza última de lo real, según el poema de Parménides, no está abriéndose o en eclosión continua. Si el *ser* de la *physis* (ser) al buen ver *parece* un ente "inmóvil",<sup>253</sup> y si como dice el propio Parménides, *parece* un ente que no llega a ser (no deviene) sino que "ahora es todo junto",<sup>254</sup> ello deja traslucir que la naturaleza en sí misma (ser) es algo realizado o ya perfecto. La visión del Ente trasluce a Parménides lo que es ser como algo acabado, total. En su estado real se encuentra completo, abierto del todo ya, no "abriéndose" al mismo tiempo que "escondiéndose", no en devenir como siempre lo piensa Heidegger. Parménides, no identifica ser y devenir, y es correcto me parece ver en ello una posible disputa con Heráclito. Ni la *physis*, ni lo que es "ser", ni la presencia -que en mi interpretación Parménides tiene por equivalentes- presenta el movimiento. La condición para que exista el movimiento es el vacío o una carencia, pero como sostiene Parménides "todo está lleno de lo que es".<sup>255</sup> Lo único que podría aceptarse faltante a la *physis* es, siguiendo lo de arriba, el "darse

---

<sup>253</sup> B8 v. 38

<sup>254</sup> B8 v. 5

<sup>255</sup> B8 v. 24

cuenta de sí", es decir, "iluminarse" a sí misma dándose cuenta, a través de un testigo, de que ella "es" y de cómo es. Desde este ángulo, si hay alguna obscuridad u ocultamiento, algo aún no abierto o revelado, no es en virtud de una dinámica de ocultamiento intrínseca a la *physis*, sino como lo dice la diosa, por culpa de una mala percepción del hombre. Son los hombres quienes son "sordos, ciegos a la vez, estupefactos".<sup>256</sup>

Se atribuyen a Heráclito dos frases a mi juicio contradictorias. Una es: "la naturaleza ama esconderse" o "la naturaleza autentica suele estar oculta",<sup>257</sup> la otra, es una pregunta presuntamente de Heráclito citada por Clemente de Alejandría: "¿cómo *alguien* puede ocultarse ante lo que *no desaparece nunca*?"<sup>258</sup> Esta última, según mi interpretación, se aviene más a lo que piensa Parménides que a lo que predica el efeso. El hombre, "alguien", es el único quien piensa en ocultarse y quien puede en un dado caso "salir a la luz". Sólo él se des-oculta, se desvela. La naturaleza, al contrario de esconderle algo, "no desaparece nunca" sino que siempre está toda presente a él. Aunque a primera instancia el propio Parménides no lo narre así, es decir, aunque parezca que lo que dice es que algo "se le" revela, se le muestra y le sale al encuentro, él sabe en todo momento que el movimiento de "salida" (éxtasis) es en realidad *su* viaje y no el de la *physis*. Parménides, intuye de algún modo que el movimiento es una ilusión perceptiva o cognitiva de él, lo sabe desde que él es quien no ocultándose se presenta como el protagonista del viaje "hacia la luz".<sup>259</sup> Quien se oculta, ausenta y está en la obscuridad es el hombre, no la *physis*. Lo que desde siempre "es" no desaparece nunca, siempre está, completamente, ahí. Quien desaparece, quien no siempre está porque no quiere presentarse "ahí", es el hombre que se oculta. "Lo que no desaparece nunca", y ante lo que es difícil para el hombre ocultarse, es el inamovible ser: presencia: *physis*, lo que Parménides llama: "corazón imperturbable"<sup>260</sup> de la *aletheia*, es decir, lo que permanece idéntico en el des-ocultamiento del hombre. Si acaso existe alguien que "ama esconderse", si acaso hay una parte de la *physis* que se retiene o abstiene de presentarse, es sólo aquella porción que es hombre, pues repitiendo a Llansó: "él mismo es *physis*". Mi idea es que Heráclito, un hombre que se ocultaba bastante, proyectó en la *physis* su humana condición, terminando así por hablar, proyectivamente, más de sí mismo que de cómo es la *physis*. Las dilucidaciones de Heidegger<sup>261</sup> sobre el verso donde Homero dice de Odiseo que "a todos los demás presentes ocultó sus lágrimas"<sup>262</sup> valen en efecto para los hombres, pero no para el *ser* de la *physis* que -según Parménides- consiste en una presencia absoluta que "no desaparece nunca" porque, según el

<sup>256</sup> B6 v. 7

<sup>257</sup> Kirk/Raven..., *Los filósofos presocráticos*, # 208.

<sup>258</sup> Clemente, *El Pedagogo*, Libro III, cap. 10. (Madrid: Gredos, 1988)

<sup>259</sup> B1 v. 10

<sup>260</sup> B1 v. 29

<sup>261</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Parménides* (Madrid: Akal), 38.

<sup>262</sup> *Odisea*, VIII, 83 Trad. de Heidegger: "el estaba en el ocultamiento cuando derrama lágrimas".

eleata, es "continua".<sup>263</sup> En realidad la primera parte de la pregunta "¿cómo puede alguien ocultarse(...)?", parece dirigida críticamente a Heráclito, no formulada por él. Y aún si fuese auténticamente heraclítica, puede pensarse que esta pregunta trasluce la preocupación que siente el efeso de salir a la luz de lo Abierto, de quedar expuesto y vulnerable, sin refugio, ante el Ser. El abrirse del hombre, su salida de sí o éxtasis en el espacio Abierto, significa ciertamente la re-uni6n mística con la *physis* donde el *logos* juega sólo un papel secundario. Es comprensible que Heráclito, y en su caso cualquier hombre occidental, experimente mayor *pistis* o "confianza" apoyado tanto en algo presente a sus ojos como en un *logos*, y que perderse en el silencio del ininteligible coraz6n de la verdad le cause un terrible espanto. La diosa, precisamente, auxilia a Parménides, lo guarda de sentirse desamparado en ese "insondable hueco",<sup>264</sup> ofreciéndole como *pharmakos* (remedio o veneno) por un lado la visi6n concreta de un Ente, y por el otro, su *logos*; aquella palabra tranquilizadora y razonable donde contener la desbordante vivencia inefable del ser. El rostro de la medusa sólo se contempla de reflejo, de lo contrario, quien la mirase se convertiría en piedra inmortal, es decir, no más un "quien" sino la misma *physis* imperecedera. La *epopteia* mítica y el *logos* o "raz6n discursiva" hacen llevadero el viaje del héroe a la obscuridad del coraz6n de lo real, salvaguardan la humanidad, en este caso la de Parménides, de algo que puede parecerle monstruoso pero que también alberga algo bello. De Medusa nace Pegaso.

Parménides entonces no va con que "la naturaleza ama esconderse". No, el ser de la *physis* para el hombre que sale se muestra completo. No es en partes ni sucesivamente como nos llega la intuici6n del *to on*, la totalidad presente que a veces se traduce como "lo Ente" o "lo que es". Si nosotros experimentamos un de-venir, o sea un "venir" a presencia "parte por parte", es sólo porque cerrados, en vez de abiertos, digerimos lento el hecho consumado de un todo inmediatamente realizado. El místico se da cuenta de que *consumatum est* o "consumado está". Es en realidad este lento digerir lo que desde siempre "es" lo que nos da la ilusi6n del transcurrir de tiempo. El hombre demora la salida de la casa que le da albergue o refugio, se oculta en su pensamiento "del ser", es decir, en su re-presentaci6n de él, de vérselas presencialmente con él y unido en él...no sea que también cesara el percibir. Demorando para sí esa salida donde se daría la consumaci6n consciente de lo ya consumado, sólo el hombre es quien se esconde. Nuestra es la ilusi6n de una consumaci6n paulatina del ser, de un devenir sucesivo, la ilusi6n entiéndase de un ordenamiento racional o *cosmos* donde la *physis* parece despertar a su presencia "poco a poco" del olvido, del *Leteo*. La *parousia*, o manifestaci6n del ser en lo presente, parece eso mismo; que algo que no estaba llega, y que algo que llega, se va. Todo esto que *parece* presentarse deviniendo, es desmentido por la diosa cuando, justamente en

---

<sup>263</sup> B8 v. 6 y 23

<sup>264</sup> B1 v. 18

el inicio de la parte cosmológica de la *doxa* ella dice: "escucha ahora *el orden (cosmos) engañoso* de mis versos". Lo engañoso no es la naturaleza, esa existencia del todo abierta ya y que es "eterna" - como dice Parménides- porque ni se genera ni se destruye. Ni tampoco la experiencia en cuanto tal es lo engañoso, al contrario, es el único modo de constatar en la vivencia esa eternidad. Lo engañoso, interpreto, es el "orden" como en los hombres, en virtud de una operación inconsciente que distorsiona la realidad, la divina *physis* parece, sólo parece, descomponerse y colapsarse en una temporalidad cronológica, mutante, y elementalmente dual. Entonces el ser inmóvil de la *physis* ya no es percibido como una esfera, sino que ahora ordenada engañosamente como un "proceso", parece más una fuente, un hontanar que brota o emerge infinitamente infinitas cosas que también devora. ¿Qué es nuestra percepción del tiempo como devenir? Respondo: una percepción errada de la eternidad según interpreto a Parménides; una "imagen móvil" parafraseando a Platón, pero no de la Idea trascendente, sino de la inmanente *physis*. Parménides es advertido por la diosa, de caer en la ilusión de admitir un devenir real en el ser de la *physis*. Este ser no adviene lentamente "según transcurre el tiempo" sino que está en su totalidad ahora presente. La *parousia* o visión de esa totalidad presente, no tarda en llegar, es algo inminente para quien la experimenta, de ahí que todo místico iluminado, sin importar la filiación doctrinal a la que pertenezca, tenga su *evangelio* o "buena nueva" que transmitir, así como su propio léxico para hablar de ese "reino de los cielos". Este "ahora" no es que esté realmente "fuera del tiempo" sino que es como un tiempo que no transcurre; único tiempo donde las cosas, estrictamente hablando, "son". Podríamos vincular esta modalidad o dimensión de la temporalidad al *Aion* griego.

En conclusión, mi interpretación de Parménides sí considerará a *a-letehia* en el sentido ontológico de "des-ocultamiento" que le da Heidegger, pero con un matiz fundamental: sólo es des-ocultamiento o des-olvido del hombre no de la *physis* en cuanto tal, pues el "velo" necesariamente es de quien lo lleva puesto, no de la realidad en sí, completamente abierta. Por otra parte, otro punto de disyuntiva con Heidegger estribará en lo que respecta al concepto de la *physis* en Parménides, distinto del restante grupo de los físicos pre-platónicos entre los que Heidegger, inadecuadamente, parece quererlo incluir. El ser profundo de la *physis* para el eleata es inmóvil, y en ese sentido, diferente de cómo lo piensan los otros físicos; pues no es originador de nada. Si Parménides ofrece una *arje* o principio organizador del cosmos, es sólo en la parte cosmológica, engañoso como la diosa dice por lo que vimos arriba. Todo el asunto de un "devenir" o del "llegar a ser" es necesariamente engañoso desde que se tiene el ser como algo inmóvil y totalmente presente. La afirmación que hace Parménides del ser profundo de la *physis*, es la siguiente: todo lo contrario de emerger, permanece. Y permanece no como el aristotélico "motor inmóvil" que mueve sin ser movido, pues es que conforme a los límites en los que la *physis* permanece, no le sería posible mover sin moverse, asunto del todo imposible al

ser sin que "dejase de ser". "Ser" sólo puede significar, tanto física como lógicamente, algo idéntico a mismo (A es A). Un ser movedor supondría que es movedor de otra cosa, bien sea en él o fuera de él, pero ello comprometería la identidad del ser, su absoluta coincidencia -no sólo lógica sino antes física- consigo mismo. En efecto, ¿cómo actuaría el ser "sobre" sí mismo sin desdoblar su unicidad interior en más de uno? ¿Y cómo actuaría sobre un ser exterior si él es el único ser que puede haber? Por lo tanto, el ser de la *physis*, o si se prefiere, la *physis* en cuanto tal o como es realmente, tanto en su conceptualización como en la vivencia, no es el "principio" de ningún cosmos. *Physis*, no hace, es.

Cabe contestar de antemano a una objeción que puede hacerme. Se me podría replicar que esto que vengo diciendo sobre la inmovilidad del ser se contradice con lo que explicaba arriba sobre que la *physis* gira sobre sí, se recuerda o presencia a sí misma, porque ello admite de antemano algún tipo de movimiento. Contestaré que ciertamente ello entraña una operación, considerando, sin embargo, que sólo es una operación real para Parménides desde nuestro punto de vista humano y engañado, pues no se trata de un movimiento real o en la *physis* misma *como realmente es*. Me explico: todo el "engañoso cosmos" donde lo olvidado se recuerda, donde la presencia se presenta, donde lo que esta antes (de mí) se manifiesta ahora ante (mí) y que explique antes, es algo así como un sueño, nuestro sueño. Y si posee alguna realidad es sólo la realidad relativa que tiene para quienes la están soñando. La ilusión de la emergencia o del "llegar a ser" es una cuestión humana, semejante a la del niño en el asiento trasero de un auto en movimiento que cree ver el horizonte expandirse, cuando en realidad, el carro es el que avanza. Es únicamente *su* horizonte de visibilidad el que "crece" o *phyein*. El desierto que vemos por el parabrisas no "sale de una obscuridad", más bien preexiste y es uno el que sale al desierto. El hombre es quien experimenta el emerger *de* y *a* la luz del Sol; lo experimenta así sólo porque es inconsciente de que todo, incluida la totalidad de sí mismo, ya es. La "emergencia" de un Otro, es sólo la perspectiva que tiene el Parménides (*kouros*: muchacho) que va en el carro, tal como narra en el proemio.

Como se ha visto, suscribo también a la idea de Heidegger de que los primeros pensadores griegos entienden el "ser" en tanto *presencia*. He diferenciado, aunque volveré a ello más adelante, lo presente (lo que es o lo Ente) de la presencia (un "es" o "hay"). Lo presente parece, sólo parece, emerger *de* y disolverse *en* la pre-presencia de fondo, en realidad un *ab-grund* o "sin-fondo". En mi interpretación de Parménides, lo que él llama "insondable hueco"<sup>265</sup> es ese abismo sin-fondo, la *presencia*, el hueco idéntico al Espacio (ser), pero también idéntico al Testigo infinito en uno de los sentidos -el más místico- que doy al "lo mismo es pensar y ser". Como ya lo había explicado más arriba, tomo del latín *prae-sentia*, en el sentido de *lo que está antes*: el espacio abierto donde los entes

---

<sup>265</sup> B1 v. 18

se presentan en virtud de una *aparente* emergencia de la presencia, pero que, en realidad, siempre permanece en sí misma. La *physis*, a través del hombre vidente, es decir, a través de aquel cuya percepción está purificada de toda *doxa* u "opinión", llega a ser presente para sí misma. El hombre es una porción de *physis* oculta de sí misma como en un sueño o imagen de sí (espejo de Dionisio), y donde parece -sólo parece- distinta de sí como verdaderamente es. Será en la contemplación de sí misma -a través del "hombre vidente"- que la *physis* se conduzca o transporte hacia su propio despertar. Es *como si* la naturaleza se hubiese hecho hombre para dormirse, y luego, despertarse a sí misma. Pero en realidad esto no es "teleológico", como dije arriba, el movimiento "hacia algo" es irreal, porque el destino ya está consumado.

Para terminar con este apartado que, sintetiza lo que se expone *passim* en la presente obra, comentar un último punto. *Theorizein* o "contemplar", más cercano a una vivencia presencial, se encuentra muy alejado del acto intelectual que malamente se ha llamado "teorético", y que es fruto de las operaciones intelectuales con las que pretende inútilmente el racionalismo aprehender lo esencial. No, con Parménides, más bien estamos ante el más primordial y simple quietarse y ver; práctica de vida contemplativa donde no-hacer es el camino a lo real antes que el "hacer inteligible". Presenciar, no-hacer, *gelassenheit* o "dejar ser", es la originaria "reflexión" sin esfuerzo de la *physis* sobre sí misma, la más antigua forma silenciosa de "meditar" o "contemplar" algo, la auténtica *theoria* de la *physis*. Una disposición receptiva donde se deja que el todo se presente en una *epopteia* como "uno", "inmóvil", etc, y que encuentre en nosotros como un anfitrión. Hay, por lo tanto, una diferencia entre filosofía dialéctica y sabiduría, respectivamente entre comprender algo en el intelecto y saborearlo contemplativamente en la vivencia, en el corazón. ¿Qué ha ocurrido para que se de esta ruptura? Insistiré en un desplazamiento de lugar (*topos*), pues el lugar desde el que los primeros pensadores griegos viven la *physis* es otro mucho más sentido y poético que el lugar de Platón. El desplazamiento va de percibirse el hombre parte integral de la naturaleza, una *harmonía*, hasta otra relación con ella (o falta de relación) donde ya él se considera separado, en conflicto, y busca el control racional de ella, la *dominación*.

Espero haber puesto en claro hasta aquí lectores el punto de partida y horizonte de interpretación de la apuesta filosófica de mi tesis: *la dimensión mística del poema de Parménides*. En realidad, ya he adelantado aquí bastante, sin embargo, como dice la diosa a Parménides: "me es indiferente por donde comience, pues allí volveré de nuevo".<sup>266</sup> Siguiendo el modelo parmenideo de la esfera, rodearemos en lo que sigue el corazón del argumento. El análisis de la ruptura mencionada en cada caso de pensador pre-platónico rebasa los límites de esta investigación; e foco de atención permanece aquí

---

<sup>266</sup> B5



en el ejemplo de Parménides de Elea en comparación con Platón. El análisis comparativo de ambos carros míticos que no es menos importante para explicar la ruptura, lo dejaremos para un apartado más avanzado. Primero, y a continuación, habrá que explicar y criticar cuál ha sido la interpretación generalmente sostenida y aceptada desde la antigüedad respecto a la relación entre Platón y Parménides, así como respecto al "proemio";<sup>267</sup> fragmento que nos llega gracias al escéptico Sexto Empírico (S. II. d.C)<sup>268</sup> y al neoplatónico Simplicio (S. VI d.C)<sup>269</sup> El primero, a pesar de cuanto le debamos, realiza como veremos una interpretación "platonizante" del carro de Parménides, cometiendo así el mismo error anacrónico en el que ha caído la tradición metafísica en la lectura de Parménides, y que nos impide ver la brecha paradigmática que indicamos arriba. Volveremos después con Sexto Empírico, ahora se expondrá el supuesto *continuum* doctrinal entre Parménides y Platón comúnmente aceptado por la mayoría de comentaristas antiguos y modernos.

---

<sup>267</sup> B1

<sup>268</sup> Sexto Empírico *Adversus mathematicos*. VII 111. En la selección de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, *Filósofos presocráticos I* (Madrid, Gredos, 1978), # 875, 881, 883, 886, p. 417-423.

<sup>269</sup> Simplicio, *De caelo* 557, 25. En Eggers Lan y Juliá, *Filósofos presocráticos I*, # 873, 417-418.

## 2. LA EQUIVOCA EQUIVALENCIA ENTRE *DOXA/ALETHEIA* EN PARMÉNIDES Y MUNDO SENSIBLE/INTELIGIBLE EN PLATÓN.

Encontramos en algunas exposiciones, monografías o "historias de la filosofía" una pretendida continuidad de pensamiento entre Parménides y Platón en lo que respecta a la realidad misma y a cómo debe ser su conocimiento. Sus ontologías y epistemologías congeniarían en lo fundamental. Asevera esta versión -con la que tendremos que discrepar- que Platón ha reproducido una distinción sin lugar a duda parmenídea: la distinción entre objeto sensible e inteligible. La confianza en el intelecto por sobre la experiencia en lo que respecta a la posibilidad de revelar la *physis* o naturaleza última de lo real, estaría en perfecta consonancia con la crítica epistemológica a las sensaciones que según Platón ya había iniciado Parménides. Platón, haciendo préstamo de la doctrina órfica del alma<sup>270</sup> (aunque pienso que radicaliza demasiado su dualismo), y siguiendo supuestamente los pasos de su predecesor Parménides, desprende una teoría filosófica del conjunto de la realidad que distingue un mundo verdadero inteligible a otro sensible ilusorio, el alma del cuerpo, el "ser" de la "apariencias". Siempre "a la luz" de Platón -craso error como veremos- se suele explicar a Parménides en las escuelas, como vemos en este resumen para bachilleres:

Con respecto al conocimiento, Parménides distinguió dos vías de acceso: "Ta Pros Doxan": la vía de la opinión, que equivale al conocimiento sensible, de las cosas materiales y cambiantes. Este conocimiento no merece siquiera ese nombre. En realidad es simple opinión, simple saber sobre lo imperfecto. Dado que depende en gran parte de los sentidos, además, es un conocimiento equívoco, pues los sentidos nos engañan continuamente. La otra vía de acceso, "Ta Pros Aletheian" es la vía de la verdad. Esta vía, según Parménides, da acceso al auténtico conocimiento, al conocimiento racional, el que se obtiene por puro ejercicio del intelecto sin apoyo sensorial. La vía de la verdad conduce al conocimiento del Ser, de lo que no cambia, de lo único auténticamente real. Por la vía de la verdad el filósofo llega al conocimiento de lo perfecto y lo inmutable: lo que es siempre igual a sí mismo. Pues bien, tanto en la concepción del Ser como una esencia permanente e incambiable como en la consideración de las dos vías de acceso al conocimiento, encontramos que Platón compartió puntos de vista con su antecesor. En cuanto a lo primero, recordemos que Platón sostiene que lo único real son las Ideas o Formas, y que éstas son, como el Ser de Parménides, inmutables, eternas y perfectas: modelos puros de las cosas sensibles. Y que habitan en un mundo, el de las Ideas, accesible sólo por el intelecto, por la razón sin apoyo de los sentidos.<sup>271</sup>

<sup>270</sup> La doctrina dualista de alma separable de cuerpo tiene cuna en el orfismo. Sin embargo, para el órfico, el alma es corpórea, lo que rechaza Platón del todo. Por otro lado, aunque no hay evidencia de conexión histórica, es sorprendente el parecido de este dualismo alma-cuerpo con algunos textos indios. Vid. Paolo Magnone, "La alegoría del carro del alma en Platón y en el Khata Upanishad", *Textos y Contextos II: Exégesis y hermenéutica de obras tardío-antiguas y medievales* (2016): 87-125.

<sup>271</sup> Francesc Llorens Credà, comentario sobre "La relación Platón-Parménides" *E-IKASIA: Blog de filosofía practica para bachillerato* (sitio web) posteoado 27 de mayo de 2014, consultado 22 de abril de 2017 <https://francesclorencs.wordpress.com/2014/05/27/la-relacion-platon-parmenides/>

La pretendida equivalencia entre *doxa/aletēhia* y mundo sensible/inteligible ha sido, de Platón en adelante, el modo de comprender a Parménides. A través de un sistema de categorías que le son ajenas, Platón hizo “arreglo” del poema parmenídeo a su “teoría de las ideas”, con lo que -como tantos pensadores- ha forzado la interpretación para hacer decir a su predecesor lo que él mismo pensaba. En efecto, el ateniense en el tardío *Timeo* (360 a. C.)<sup>272</sup>, ha terminado por establecer una escisión de la realidad -falsamente parmenídea- que inaugura la tradición meta-física: la de un “mundo inteligible” que identifica con la verdad (*aletēhia*) por un lado, y por otro, la de un “mundo sensible” que identifica con la opinión (*doxa*) poco fiable. Pero tal ajuste lo deja todo demasiado claro. Ya el mismo Platón en el más temprano *Teeteto* (369 a. C) donde trasluce en boca de Sócrates su admiración por Parménides: “me pareció, tal como Príamo a Helena, venerable a la vez que terrible”,<sup>273</sup> advierte también, en un extraño momento de honestidad, no estar seguro de poder comprender al pensador de Elea: “temo ser incapaz de comprender las palabras de Parménides y, más aun, no comprender su significado”.<sup>274</sup> Platón entonces, podemos sospecharlo, cubre su admitida laguna deformando lo que dijo Parménides. Como veremos a continuación, la visión platónica dualista de la realidad que contrasta radicalmente ser y apariencia es inconsecuente con el propio texto de Parménides, donde el único esbozo de una “teoría del conocimiento” –se verá porqué- sugiere para la sensibilidad un lugar primordial. La apariencia trasluce lo que es “ser”, y hay que ponerle atención no ignorarla. La apariencia es el camino a la verdad desde que es lo más próximo, sólo que hay que “mirarla” bien.

Reformulo esta crítica. Si tenemos una idea a veces demasiado clara del pensamiento del pensamiento de Parménides, la “culpa” la tiene la proyección platónica sobre el poema. El desdoblamiento platónico de la realidad que separa entre el “ser en sí” y las “apariencias” -conectados por vía de la *methexis* o “participación”- ha sido la estructura-anteojera metafísica para interpretar el poema desde la antigüedad hasta la fecha. Pasar por este filtro el poema impide ver a veces su complejidad, y otras, la simplicidad de lo que en él se dice. Usando la anteojera platónica, por ejemplo, se ha concedido demasiado a interpretaciones insensibles a la dimensión mística tras la expresión del desnudo verbo *éstin* (es) del fragmento B2 v. 3, conjugación del verbo *einai* (ser) en presente indicativo que aparece en una oración impersonal que Parménides ha dejado sin sujeto explícito por razones que intentaremos descifrar más adelante. La lectura platonizante sustantiva el verbo “ser” convirtiendo acriticamente el *éstin* (es) del famoso verso en predicado de una cosa, un “ente”, una “sustancia”, o en el predicado de “el ser”. Así todo se sobre simplifica, Parménides dice: “el ser, es”. Por mi parte,

---

<sup>272</sup> *Timeo*, 27d-28a

<sup>273</sup> *Teeteto*, 183e.

<sup>274</sup> Ídem.

quiero decir, en mi interpretación, se respetará el *éstin* sin sujeto, sobre todo porque se desea conservar el carácter intuitivo de la expresión. Parménides nos remite con esta vaguedad impersonal a algo tan oscuro al raciocinio como un vislumbre interior, pero que no deja, por ambiguo que parezca, sino una impresión poderosa, la más poderosa de hecho: *es*. Vivencia mística inaugural del pensar que podría inclusive llevar el tono que confieren los signos de admiración: ¡es! Podría pensarse que quien experimenta la presencia de lo real así es presa de un momento de euforia, asombro o exaltación, si no fuera porque tal constatación intuitiva nos viene en el recogimiento y el silencio disolvente; quietud extática donde el místico Parménides a una vez que "se eleva", se hunde también en la "luz" del Espacio originario o "insondable hueco". El asombro en realidad es posterior, y es que ya supone la visibilidad del ente, la conversión de la presencia (*es*) en lo presente (*es esto*). En el *asombro* del hombre filosófico *ante* "lo que es", en la perplejidad *ante* la totalidad visible o en la maravilla y el espanto *ante* la manifestación de la *physis*, se guarda todavía una distancia, la distancia de quienes además de ser *en* la *physis* o ellos mismos *physis*, también existen como entes separados *ante* la *physis*. Esta distancia respecto de la naturaleza, no obstante, no impide sin embargo que el *theoros* no se vea afectado por ella (*pathos*). El asombro, ya lo había comentado antes, es origen del filosofar según Platón y Aristóteles. Para ello ha sido necesario al hombre filosófico ver o contemplar la *physis* a una vez como algo objetivo, desde fuera, así como miembro admitido en ella. Lo asombroso es ver un Cosmos "allá afuera" sintiéndose a la vez, íntimamente, parte inseparable de él. Es misteriosa tanto la presencia *en* lo totalidad de lo presente como nuestro "darnos cuenta". Lo presente que presencio, la realidad que inmediatamente se me presenta a los sentidos, constituye por sí misma la e-videncia más contundente e innegable de aquella aún más primigenia intuición de que "es" o "hay" en vez de nada. La percepción aguzada viene a confirmar lo que ya pre-sentíamos en el corazón. Lo presente - las cosas que presenciamos- da constancia y es prueba *ipso facto* de que "ser" en vez de no ser. La existencia es evidente a la percepción. La evidencia de existencia o de ser, radica en lo que, en otro contexto, el filósofo irlandés G. Berkeley resumía su célebre frase: "ser es percibir y ser percibido".<sup>275</sup>

A diferencia de Platón para quien la apariencia que perciben los sentidos oculta la realidad, la presente interpretación sostiene que el eleata sí confía en la apariencia, sí confía en que las cosas son tal como las vemos o casi exactas, sin embargo, sólo cuando de hecho las vemos y, en definitiva -la diosa en el poema dice- no las vemos. La ignorancia no estriba en que usemos los sentidos, sino en que no los usamos bien. La mayoría de los mortales dice la diosa, somos "ciegos",<sup>276</sup> no vemos lo que a todas luces es e-vidente. El problema son los velos de opinión (*doxa*) que cubren los sentidos, no que los sentidos, captando el ente, no puedan aproximarnos a lo que es "ser". Los sentidos no podrían

<sup>275</sup> George Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, (Buenos Aires: Lozada, 2004)

<sup>276</sup> B6 v. 7

ciertamente jamás ver el corazón del ser (el ser no es ente) sin embargo, es a través de los entes visibles, presentes, mirándolos bien, como el "hombre vidente" ciertamente puede intuir la *presencia*, es decir, lo que está en ellos *inmediatamente antes* de ser percibidos y pensados como entes. La apariencia trasluce lo que es "ser", no "participando" de unos objetos ideales en otro mundo sino presentando la presencia, tan inmanente como inmutable en los entes. Los entes son los rostros, o mejor aún, las máscaras de lo que es "ser". El acceso a lo Real es por "las puertas de la percepción", por eso el camino de Parménides es a través de una visión, y textualmente, de unas "puertas".<sup>277</sup> Ahora bien, lo que está detrás de estas "puertas" raya ya en la vivencia ininteligible. La apariencia, lo que se muestra, porta las huellas o "signos" de lo que "es", sin embargo, el común de los mortales no percibimos exactamente lo que aparece como aparece, porque los hombres, no somos todos videntes, es decir, capaces de ver. La mayoría de intérpretes, de nuevo partiendo de una perspectiva racionalista del poema, han interpretado los *semata* o "signos" del fragmento B8 atributos lógicos del ser, sin considerar la posibilidad -como aquí hago- de que se traten en realidad de expresiones descriptivas de un fenómeno que *aparece* en la visión o *epopteia* del Ente. El hombre vidente, Parménides, tiene lo que llamaré el *sentido corpóreo de lo inmóvil*, aquel "ojo" capaz de ver cómo la apariencia, en su naturaleza más e-vidente, carece de movimiento, es decir, permanece. Lo que un ojo así vería al concentrarse en un cuerpo (o en la totalidad corpórea del mundo) sería lo que vio Parménides, una esfera inmóvil. Vería el mismo ente que antes veía compuesto de partes ahora resplandeciendo como una mónada simple, bajo el fulgor del "ser" que le es próximo. La inmutabilidad para quien puede *noein* (ver) es un dato de experiencia, si bien no se trata de la experiencia cotidiana. La identidad lógica es un principio de coherencia o consistencia que arraiga en la mismidad del ente perceptible y no en la propia quimera de la abstracción. No es lenguaje que refiere a más lenguaje en una auto-referencialidad infinita, sino palabra que descansa en la fuerza misma del ser o *mismidad*. El devenir (movimiento) que nos parece a los hombres comunes lo más evidente e incuestionable, desde el punto de *vista* de un dios es un defecto sensorial. Habría que potenciar lo sensible en lugar de alejarse de ello -como venenosamente sugiere Platón- si fuésemos a tener una idea (*eidōs*, visión) verdadera de las cosas, un vislumbre o atisbo a través de los entes de lo que subyace a ellos, "ser". La videncia, donde predomina la percepción -basta ver lo "sensacional" del proemio- es primordial en el desocultamiento o develamiento.

No habrá que olvidar que la expresión *éstin* (es) conjuga el infinitivo "ser" en tiempo presente. Un verbo indica siempre acción, y la acción implica necesariamente al tiempo. Entonces si se respeta "es" como un verbo en tiempo presente, se tendrá que admitir su temporalidad. Conjugado "ser" en

---

<sup>277</sup> B1 v. 11

tiempo presente (es) no es que quede abolida la temporalidad propia de todo verbo, sino que en él "es", esta temporalidad está como detenida. "Es" escapa al devenir desde que no es ya el infinitivo ser (sucediendo) pero no escapa a la temporalidad. Se vuelve entonces necesario hablar de otra temporalidad, de un tiempo no sucesivo, inmóvil. La identificación de tiempo y devenir no es del todo necesaria; Parménides habla de un tiempo pero que no transcurre. El mismo temporaliza "lo que es" cuando dice que es *nun* o "ahora". La conjugación "es" inmoviliza, refiriendo un hecho en vez de un suceso, como si lo referiría "ser". Un hecho eterno en vez de una eterna sucesión. Parménides invita a pensar en algo así como una "eternidad" que, no significará como en Platón lo intemporal, sino más precisamente, un tiempo inmóvil. La diosa está revelando la vida a Parménides, no una forma lógica vacía, sin embargo, no es la vida según la vemos ordenadamente (cósmicamente, engañosamente) transcurrir, sino su inmutable "sí mismo" o mismidad. El pensamiento de Parménides es un ejemplo de cómo se puede rechazar el devenir a la vez que salvar el tiempo, y también la vida, pues inmóvil no significa muerto.

Platón no toma la precaución, no sostiene la tensión ante el abismo de un predicado sin sujeto, y sustantivando e hipostasiando la categoría "ser" procede a atribuirle, como a una cosa separada de los sentidos, "más allá" de lo inmediato, unas propiedades inherentes que en el poema eran sólo *semata* o signos, referentes sólo de "lo Ente" que, presenta a través de sí, algo X ininteligible como tras un tenue velo. ¡Pero jamás idénticos a ello! Platón, poseído por un ingenuo realismo metafísico, o por la ambición de capturar racionalmente el ser de la *physis*, toma equívocamente las huellas de algo que se sustrae y resiste a ser pensado por la realidad como es "en sí misma", y procede, confiando en la capacidad del lenguaje de aprehender lo real, a la definición esencial de uno o varios Entes metafísicos; lo que la "teoría de las ideas" denomina Formas inteligibles y que poseen, según Platón, un mayor grado de realidad que las cosas presentes e inmediatas a nuestros ojos en este mundo. Estas Formas inteligibles "son" o tienen lugar en un mítico *topos uranus*, accesible sólo a la razón y alejado de la experiencia. Además, estos Entes incorpóreos, idénticos a sí mismos, inmóviles, indivisibles -agregará Platón algo contrario a Parménides- son *arke* o principio del mundo fenoménico, su fundamento racional. Nada más anti-parmenideo que dudar de la presencia como se nos presenta previa a todo pensamiento, y nada más extraño al eleata que pensar en un "principio" a lo que desde siempre "es" o a un cosmos que... jamás *en realidad* ha llegado a "ser". No tiene sentido ni buscar el principio de lo que no existe, ni principio alguno a lo que existe desde siempre.

Muchos eruditos, inclusive contemporáneos, admiten la conjetura platónica de que lo que la diosa está diciendo a Parménides en el verso B2 es "El ser (ente), es". En mi perspectiva, aquí es donde se da el malentendido de Parménides; aquí donde Platón convierte *éstin* (es) en el predicado

de un Ente, aquí es en donde habría que ubicar lo que Heidegger ha llamado el “*olvido del ser*”, olvido de la diferencia ontológica entre el ser y el ente que, a una vez, también es hito en el pensar en tanto que inicia la tradición metafísica o “*historia del ser*” o de *un ser*. En realidad, parmenideamente hablando, sólo hay historia del Ente metafísico, no del ser. Hay historia del pensamiento del ser, más no historia del ser, porque “ser”, aunque inmanente sí, subiste en otra temporalidad (Aíon). “Ser” no es historizable, pues escapa en su siempre siendo “ahora” de todo transcurrir. *Permaneciendo* al margen de la continuidad que el engaño humano imprime entre el pasado y el futuro, está exento de cualquier temporalidad cronológica. Sólo cómo hemos pensado “el ser” es un camino que, como hizo Heidegger, se puede desandar. Lo cierto es que no hemos pensado el ser jamás, y sólo podemos desmontar la historia de lo que hemos pensado, el ente.

Parménides no ha ido “más allá” de la apariencia, sólo la ha mirado bien. Ha mirado el Ente sostenido en el Espacio, o como él dice, en la “luz” del “insondable hueco”.<sup>278</sup> Mi interpretación rechaza que Parménides este tras un objeto meta-físico -entiéndase, más que físico. Tanto Lo Ente como el Espacio originario (luz) en el que está contenido son físicos. Al contrario de un rechazo de las apariencias, varias pistas textuales que analizaré a continuación vuelven considerable que el conocimiento para Parménides fue -más que el resultado de un proceso o método de la razón- el fruto de una *epopteia* o “visión”; una divina aparición. Lo que narra Parménides en el proemio no está alejado de ciertos ámbitos místicos. En las religiones de los misterios que ofrecen una *epopteia* o visión reveladora, lo último no se explica, es algo para *theorein* o “contemplar”, es decir para “ver”. El testigo (*mártir* en griego) soporta y padece lo que ve; *pathos* de la distancia. El silencio de los iniciados no es tanto un secreto, un contenido discursivo que se guarda, sino el enmudecimiento ante lo Divino cuando lo presente trasluce una presencia para la que no existe una voz. *Mega gar ti theon* o “un gran estupor frente a los dioses impide la voz”, dice Homero.<sup>279</sup> La verdad del ser pensada como revelación o des-ocultamiento, no es igual al *logos*, la palabra. Las ciencias tomaron la palabra “teoría” de la filosofía, y la filosofía tomó este término de la religión. El *theoros* era el embajador enviado a otras ciudades a contemplar -siendo parte a una vez- los ritos religiosos. La aproximación a la naturaleza última de la realidad no es racional. El “corazón imperturbable de la persuasiva verdad”<sup>280</sup> como le llama Parménides al *nóumeno* ininteligible es algo que se puede sólo intuir a través de lo que se puede ver o nos es e-vidente. Ver a través de Lo Ente la esencia de lo que es “ser” no significa hacerla inteligible. En silencio y en quietud hay que volver al “antes” de la razón, al puro ejercicio del percibir y captar; volver a la sola apreciación de las cosas sin deformarlas que acontece al recibirlas y dejarlas

---

<sup>278</sup> B1 v. 18

<sup>279</sup> *Himn*, vv. 476-479

<sup>280</sup> B1 v. 29

ser en libertad tal como se nos presentan. Algo muy alejado de "penetrarlas" con la razón. La aproximación a lo real, lo contrario de la represión de los sentidos y la potenciación del intelecto, exige el silencio y la purificación de la percepción. Antes que formulación lógica de enunciados verdaderos, *aletheia* significa develamiento, y en ese sentido, *percepción* "sin velos".



### 3. CRITICA A LA INTERPRETACION PLATONICA DE SEXTO EMPIRICO

La "contaminación platónica" en la lectura del poema, que ya se había extendido hasta el siglo II d. C, tiene ejemplo en el comentario de Sexto Empírico al llamado "proemio". Ella comienza:

Parménides ha rechazado la razón conjetural, me refiero a las nociones débiles, y ha adoptado como criterio de juicio lo científico, esto es lo infalible, abandonando también la fe en los sentidos. De ahí que, al comenzar su obra Sobre la naturaleza escriba de este modo.<sup>281</sup>

Como vemos, Sexto, desde una actitud racionalista -y como buen escéptico- no confía en los sentidos. El conflicto platónico del intelecto con la corporalidad ya está bien arraigado, y se supone sin cuestión alguna que esta escisión del individuo, que esta esquizofrenia del filósofo, tiene su legítimo origen en Parménides antes que en Platón. Comencemos por levantar varias objeciones. Sexto cae en el absurdo al decir que si Parménides ha comenzado su obra como lo hizo, es porque ha abandonado "la fe en los sentidos". Comprendido así, el viaje de Parménides, su experiencia, sólo mentaría la ignorancia sensual en la que estaba envuelto "antes de llegar a la luz". Sin embargo, objetaremos que resulta más concurrente lo contrario: el hecho de comenzar narrando su experiencia sin ir directamente al argumento -una experiencia donde lo sensible es preponderante pues la imagería visual y auditiva es detallada y lo afectivo tiene lugar- puede indicarnos que para Parménides la experiencia y el sentimiento, al contrario de algo poco estimable, es un componente primerizo y esencial en el viaje o camino (*odós*) revelador. La narración vivencial va primero no porque sea una introducción o un "proemio literario" sino porque Parménides quiso decir que la vivencia es lo primeramente importante para la verdad.

Podemos añadir a esto último una sugerencia todavía más escandalosa para los intérpretes racionalistas. ¿No será que tal hincapié en una vivencia interior por parte del eleata, además de una valoración de la experiencia, sugiere también una devaluación del *logos*, una crítica implícita a sus limitaciones en vez de su exaltación? Resulta que el propio texto soporta una interpretación así, porque, según la misma diosa, su *logos* es un asunto accesorio y secundario. El verso no puede decirlo más claramente, el *logos* "acompaña a la verdad".<sup>282</sup> En concreto: el discurso racional (*logos*) no es igual a la verdad (*aletheia*) en el poema de Parménides. La distinción que el autor del poema hace - asunto que ha notado G. Colli-<sup>283</sup> desmiente la identificación platónica de "lo inteligible" con la *aletheia*, y también permite hablar del "lugar de lo sin-lugar" o sin-fondo (*ab-grund*), una verdad ininteligible en Parménides.

<sup>281</sup> Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos I*, 1036 S.E., Adv. Math. VII 111-114

<sup>282</sup> B2 v. 4

<sup>283</sup> Cfr. Giorgio Colli, *Gorgias y Parménides*, Trad. Miguel Morey (España: Sexto Piso, 2012), 150-151.

Existen por su parte, en el propio texto parmenideo, otras indicaciones de la no-inteligibilidad de la verdad. Una importante es que Parménides ha dejado a la diosa innominada, dejando abierto el enigma para los siglos venideros. Una posibilidad es que Parménides no ha querido decirnos el nombre de la diosa por un religioso respeto, otra, para intrigar a quienes se dirige. Más también existe otra forma de verlo, mi interpretación. Haciendo eco del empeño heideggeriano en lo que respecta a la poesía de Hölderlin por "escuchar lo no dicho" en lo que se dice, más aún, jugando con la sugerencia invertida de intentar escuchar "lo que se dice" en lo no dicho pues, como dice el alemán, "el ser es lo más dicho pero también el silenciamiento";<sup>284</sup> ahora podríamos escuchar en el silencio de Parménides sobre la identidad de la diosa algo que el propio silencio dice: que el lenguaje tiene límites y que la verdad revelada a él es en realidad ininteligible, *innombrable*. No es, desde esta óptica, que él se reservara para sí la identidad de la diosa, sino más bien que, para el propio Parménides, la diosa es un gran *enigma*. En la literatura griega el enigma planteado a los hombres siempre representa el límite, la zona fronteriza que delimita el campo de Lo Divino inaccesible pero que, sin embargo, permite cierta proximidad. Es por esto que el enigma es obstáculo, *aporía*, pues dificulta el paso a lo que no es semejante, y así, sólo a lo que es divino, semi-divino o favorecido por un dios, le está permitido avanzar. Esto último, la dificultad, nos remite además al asunto de la crueldad de parte de los dioses u otros *daimones* para con el común de los hombres. Los seres superiores se jactan de su ventajosa inteligencia elaborando enigmas o laberintos para perder a los hombres, sobre todo al tipo de hombres que no escuchan ni ven bien, pero que, en su *hybris*, así lo creen. El enigma pone penosamente a los hombres ante los límites de su intelecto, límites que -como veremos en el siguiente apartado- sólo el "corazón" (o lo divino en el hombre) puede cruzar. Justamente, quien no entiende que la verdad es un asunto del corazón, y confía abusivamente en la razón humana, termina más perdido que los demás. El campo de lo divino -y de la divina verdad- está cerrado para quienes no respetan lo propio de todo misterio: la obscuridad. Estamos ante la incapacidad del común de los hombres de ahondar en el "corazón imperturbable de la verdad"<sup>285</sup> *con el corazón mismo*, pues como dice la diosa "una incapacidad conduce *en sus pechos* a la turbada inteligencia".<sup>286</sup> El defecto está en el corazón, en el sentimiento dormido de lo real antes que en sus errados modos de pensar. El "corazón imperturbable" del ser, entonces, no es algo claro y distinto como un pensamiento, sino algo tan oscuro y húmedo como una vivencia, un presentimiento de lo real, una *corazonada*. Un camino de intuiciones salvajes como "yeguas", bellas como "doncellas", sin embargo, divinamente inteligentes como la naturaleza misma, personificada en una diosa. El gran error de los hombres falo-logo-céntricos es creer que el sentimiento es algo menos verídico que el argumento, por eso la diosa ha advertido -quizás- que el suyo,

<sup>284</sup> Martin Heidegger, *Grundbegriffe*, G.A. 51 (Frankfurt: Klostermann, 1981), 63.

<sup>285</sup> B1 v. 29

<sup>286</sup> B6 v. 5-6

el camino verdadero, es un sendero "fuera del transitar de los hombres".<sup>287</sup> ¿No quiere decir esto, entre otras cosas, que su sendero requiere una disposición más femenina? ¿Haría tanto hincapié Parménides en tantos personajes y símbolos femeninos como guías sino quisiera alertarnos sobre un olvido de la sabiduría? La misma testarudez ante los límites de la razón humana ha conducido a una variedad de comentaristas poseídos por el "espíritu de inteligibilidad" a tratar de descifrar inútilmente el enigma de la identidad de la diosa. En vez de atender el hecho de que Parménides ha dicho algo no diciéndolo -por vía negativa- se comete inmediatamente el sacrilegio de asumir el enigma cual reto *para* la razón. Parménides da respuesta a algo señalando precisamente una obscuridad, pero el investigador que quiere afanosamente la transparencia discursiva -la imposible adecuación de la palabra a la cosa-, sólo ve en lo innominado una pregunta que tiene que ser contestada. Es así porque el adolescente racionalismo quiere apoderarse de la verdad, quiere -contra el consejo atribuido a Pitágoras- "devorar el corazón".

Volvamos con Sexto Empírico. Desde que trata el proemio como una "alegoría filosófica", desestimando su valor testimonial y dimensión experiencial, está bajo el influjo racionalista del platonismo y del ambiente de su propia escuela escéptica. El mismo racionalismo y escepticismo insensible a la hora de tratar el componente mítico-religioso del poema lo encontraremos hoy cuando investigadores temerosos del misticismo del poema aseguran ver en este *mythos* o "relato", un mero recurso retórico o dispositivo de enseñanza.<sup>288</sup> Aunque de un uso tal hay muestras sobradas en los Diálogos, nada indica que Parménides pretendiera hacer de su relato algo semejante. Sin embargo, esta falta de evidencias no ha impedido a Sexto Empírico, como veremos abajo, interpretar libremente el periplo del viajero Parménides como una alegoría que requiere descifrar las analogías presentes. No es -según esta visión intelectualista aún hoy predominante- una experiencia o acontecimiento real (para él) lo que ha narrado Parménides, sino en el mejor de los casos -cuando se cree que hay más en ello que un mero ornamento literario- un mensaje hermético cifrado cuya razón profunda se tiene que indagar tras el símbolo. Sin embargo, el uso deliberado y consciente de una alegoría requiere del autor haber alcanzado una mentalidad que diferencia entre *mythos* y *logos*, y esa es una frontera aún muy difusa en el siglo de Parménides. La propia diosa, como veremos, en un verso llama a todo su discurso verdadero *mythos*. ¿Quién puede afirmar que la musa o diosa para el poeta no existe? ¿no tendríamos en vez de ello que suspender nuestra incredulidad un momento, y dejarnos persuadir por la fe poética si queremos escuchar las cosas desde su lugar en vez del nuestro?

---

<sup>287</sup> B1 v. 27

<sup>288</sup> "Poema didáctico" hoscamente se le llama.

El fragmento de Sexto continua:

En estos versos Parménides dice que las yeguas que lo llevan son los impulsos y apetitos irracionales del alma, y que sobre "el camino de la diosa, abundante en signos" y que el viaje es el estudio acorde con la razón del filósofo, razón que, a modo de divino conductor, guía hacia el conocimiento de todas las cosas.<sup>289</sup>

Este párrafo conecta con el último apartado de la presente sección donde compararé las imágenes del mito del carro de Platón con las del viaje que nos narra Parménides. Baste de momento decir que, es perfectamente obvio que Sexto ha equiparado lo dicho del alma en el *Fedro*<sup>290</sup> por Platón, con lo que ha escrito Parménides en su proemio. Luego, ha operado Sexto una reducción bastante simplista de lo mito-poético a las facultades del hombre. En ningún lugar Parménides dice que "las yeguas que lo llevan son los impulsos irracionales del alma" de hecho, ocurre lo contrario, pues estas fuerzas equinas son las que resultan conductoras bien sabidas del camino y en las que el viajero confía dejándose irracionalmente "transportar". Esto tiene paralelo no ciertamente con Platón quien esperaría un control del auriga sobre unas "bestias sin razón", sino con un pasaje de la obra de Píndaro que reza:

Vamos Fintis, únceme ya las mulas rápidamente, a fin de que traigamos el carro al camino puro y alcance la estirpe de estos varones; pues ellas, mejor que otras, sabrán conducir por este camino, ya que han ganado coronas en Olimpia.<sup>291</sup>

El auriga en nuestro proemio no es ni siquiera Parménides, sino como dice el texto, las "inmortales aurigas".<sup>292</sup> Parménides, no está al control de nada -lo que indica el rapto- ni de los equinas, que son hembras, ni de las féminas *Heliades* que conducen el carro. De hecho, puede pensarse que el viajero se mantiene en una actitud pasiva, silenciosa, inmóvil, pero a la vez receptiva y atenta. El trance mitológico de Parménides sugiere, si fuéremos a conectarlo a un asunto más contemporáneo, algo muy parecido a la disposición hermenéutica de "callar" para poder escuchar lo no-dicho en lo dicho, como dejando que las cosas mismas hablen y que lo indecible de ellas, por medio de un "médium" intérprete y en la medida de lo posible, se diga a sí mismo. Un artículo de Juan de Brigard que explica el "giro ontológico" en H. Gadamer comenta esto:

Y ciertamente la mejor manera de llevar a cabo este diálogo es dejando hablar a las cosas mismas. Callar parece ser entonces una forma particularmente acertada de dar elocuencia a las cosas. Si en el decir se reducen sus dimensiones y se cierra el espectro de lo infinito al tratar infructuosamente de determinarlo, en el callar lo indecible puede por fin volcarse hacia fuera y hablar desde sí mismo. Callar es una forma muy elocuente del decir, pues más que decir, es dejar hablar a lo indecible, a las cosas mismas. Callar significa aceptar que no hay forma adecuada y cabal de dar cuenta de

<sup>289</sup> Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos I*, 1036 S.E., Adv. Math. VII 111-114

<sup>290</sup> Platón, *Fedro*, 246a-254e

<sup>291</sup> Píndaro., *Ol.* 6, 22-26, o en selección de Eggers Lan y Julia, *Filósofos presocráticos*, # 876, 418.

<sup>292</sup> B1 v. 24

las cosas por entero, que no tenemos control de lo que “nuestro” lenguaje muestra, que lo no-dicho nos excede y nos tiene en su mano, mucho más que nosotros a él.<sup>293</sup>

El empleo de puras figuras femeninas en el poema (yeguas, doncellas, diosas) no es casualidad, pues con ello Parménides, según mi interpretación, nos ha querido sugerir algo: no se trata de penetrar en la naturaleza por fuerza de la razón (decir), sino de un acoplamiento armonioso, conforme “derecho y justicia”,<sup>294</sup> donde lo que predomina no es el dominio ni el combate, sino la sabia receptividad de lo femenino (callar, acoger) Parménides muestra el camino a la sabiduría -en lo que al menos respecta a esta primera parte del poema- como un asunto nada agonístico, con lo que a mi ver él ha sugerido que la verdad del ser, en lo que tiene de “revelación”, no es un esfuerzo intelectual, sino don y recepción. El camino de la diosa, en sentido “sexista” como había comentado arriba, es uno que se haya “fuera del transitar de los hombres”<sup>295</sup> siempre belicosos y, como se ve en la jerarquía social de la *polis*, sordos al valor político de lo femenino. Parménides, que presenta una rara sensibilidad y una actitud poco agonística, confía en que la divina naturaleza es sabia y conoce su curso. Ella le dirige a él, no al revés. No se presta, por lo mismo, a mandar sobre ella sino a conformarse; sigue sus pasos en vez de marcarle pautas. En la danza del conocimiento que abre los ojos, *la* serpiente dice por dónde. El griego falo-logo-céntrico (patriarcado) marginó lo femenino igual que el hebreo lo maldijo. No hay que olvidarlo, la diosa es quien le enseña a él, más para que tenga lugar esta transmisión, él ha tenido que ceder el lugar de auriga de su experiencia. ¿Sólo durante esta experiencia o durante toda una vida? Podemos pensar que su periplo no es sólo la metáfora de un singular instante, sino que “viajar por un camino” refiere a realizar toda una vida en disposición a la verdad (des-ocultamiento), en clave religiosa: vida de servicio a la diosa. Interpretado así, su viaje deja de ser sólo incidental; tomada como “camino de vida” toda esta sublime experiencia que narra no es fruto de alguna intoxicación o de alguna suerte donde él decide soltar las riendas en un inusual momento de confianza o *pistis*. Al contrario de esto, podemos pensar la experiencia mística de Parménides -su encuentro con la Diosa y la verdad- la cúspide de un proceso, algo así como la recompensa en el “más allá” que prometían los misterios; sin embargo, el “acceso” a lo que sea que Parménides encuentra tras las “puertas” no es en virtud de simplemente participar en un rito, ni tampoco su objetivo como en tales religiones es una bienaventuranza póstuma, sino que más bien, en virtud de sostenerse el iniciado firme en un camino mientras vive, en otras palabras, en virtud de ser fiel a un llamado cada instante, y donde la práctica día con día consiste en confiarse a lo Divino, entonces es así que el viajero -como narra Parménides le ocurre a él- es conducido o transportado a la luz. Soltando las

---

<sup>293</sup> Juan de Brigard. *El hablar de las cosas: escuchar lo no dicho*. [http://www.academia.edu/33509436/EL\\_HABLAR\\_DE\\_LAS\\_COSAS\\_ESCUCHAR\\_LO\\_NO\\_DICHO](http://www.academia.edu/33509436/EL_HABLAR_DE_LAS_COSAS_ESCUCHAR_LO_NO_DICHO) p. 5

<sup>294</sup> B1 v. 28

<sup>295</sup> B1 v. 26-28

riendas de su vida, venciendo el temor de dejar el control en manos de algo más, no ha ocurrido el temido Caos, al contrario, sus pasos dirigidos ahora por algo más perfecto que él se han ordenado al "Derecho y la Justicia" que todo lo rige con *necesidad*, es decir, conforme al orden profundo de la *physis*, y cabe aclarar, nos referimos al "orden" del corazón, no del *logos*. Todo retorna a su legítimo (justo) lugar, y alcanzando esta pitagórica *harmonía* Parménides se ha reconciliado con la vida, con la *Ananké* interna que la rige. Uno con el Cosmos en el que se sabe inmerso, no vive ya según su propia ley sino según el orden mismo de lo Real. Es una admirable disposición la de él hacerse a un lado para escuchar y dejarse transportar. Las féminas en el poema son quienes asumen el papel activo, tal como Lilith, valga la comparación, en una versión del mito hebreo no quería estar abajo de Adán, rebeldía que no agrado al Dios macho y por lo cual hubo de desterrarla y crear a Eva. Con la diosa del poema, me parece, estamos ante lo femenino sabio, salvaje, ya perdido para la mujer doméstica. En la poesía griega la Musa tiene la verdadera autoría, y así, la autoridad. El poeta por su parte, en tanto mensajero de los dioses, no puede ser el mismo la fuente de la revelación; acaso puede ser el recipiente, prestando su cuerpo y estructura cultural como contenedor y dejando que el símbolo y la razón den forma humana a lo que ha "visto" y "oído": aquel presentado "noúmeno" en la interioridad del eleata. No está demás decir que esta recepción de conocimiento cuyo origen es presuntamente divino y, que se hace patente en la inspiración poética, en la adivinación oracular o en el entusiasmo religioso; reproduce también los modelos de obtención de conocimiento de las prácticas chamanísticas primitivas, cuna primigenia de la religión oficial sofisticada y también de las llamadas "religiones de los misterios". El conocimiento inmediato (*gnosis*) llega por vía del trance (*manía*), luego viene la exégesis, es decir, la traducción para los hombres. *Exegesis* justamente significa, etimológicamente, "guiar hacia afuera"...de la interioridad. No estamos con Parménides, poeta también, aún ante el puro *logos*, sino ante el fenómeno de la sensibilidad e inspiración donde la imagen del mito es un vehículo tan legítimo como la lógica para *tratar* de expresar la insondable verdad del mundo, idéntica a la verdad del corazón. El poema surge del corazón del poeta como *exégesis* de un atisbo que tiene lugar en su interioridad. Es un habla del ser que permanece abierto al misterio sin contestarlo; va más allá de lo meramente *apofántico* o representativo porque emerge de lo sin-fondo, en el *verschweigung* o "silenciamiento", que no por hablar abandona. Emerge y permanece dentro, como la misma *physis*. Este es el poetizar de Parménides donde el "ser" es presentado y oculto a una vez. Será importante agregar que en el periodo arcaico de la cultura griega los poetas inspirados eran los llamados "sabios", y que fue hasta que el emergente racionalismo limitó la "filosofía" violentamente a un tipo exclusivo de conocimiento y discurso cuando toda esta divina sabiduría intuitiva (que Nietzsche llamó correctamente *pre-platónica*) fue tildada peyorativamente de "locura" o "error". Sócrates, sin embargo, cuando no es demasiado "filósofo", valora en el *Fedro* positivamente ciertos tipos de *manía*. Profundizaremos más en esto en la última parte, continuemos ahora con Sexto:

Y las doncellas que lo preceden son las sensaciones, de lo cual da señas enigmáticas al decir "pues era acelerado por dos ruedas bien redondas", esto es por los oídos, gracias a los cuales reciben el sonido; y a los actos de ver llamó "doncellas Helíades", las que "tras abandonar la morada de la Noche" ingresan "hacia la luz", en razón de no existir el uso de ellas separadamente de la luz. Y al marchar hacia "Dike, abundante en penas", que guarda "las llaves de usos alternos", el raciocinio firme conserva las aprehensiones de las cosas: "por un lado el corazón inestremecible de la verdad bien redonda", que es el asiento inamovible de la ciencia, y el otro "las opiniones de los mortales, para las cuales no hay fe verdadera", esto es todo lo que descansa en la opinión que es insegura, y hacia al final aclara que no se debe atender a las sensaciones, sino a la razón. En efecto dice, no te fuerce hacia este camino la costumbre muchas veces intentada de dirigirte con la mirada perdida y con el oído sordo y la lengua, sino juzga con la razón el muy debatido argumento narrado por mí.<sup>296</sup>

Tenemos aquí la oposición platónica entre sensible e inteligible confundida con la oposición entre *doxa* y *aletheia* respectivamente. ¿Es justa esta apreciación? Insistiremos en que no. No sólo porque como dije arriba Parménides ha valorado la experiencia como principal en el camino a la verdad, o acaso como la verdad misma, que sería no un *logos* (una verdad discursiva) sino una experiencia interior o "del corazón", sino también porque su teoría del conocimiento (epistemología) y su teoría de la realidad (ontología) son fundamentalmente distintas que las de Platón. Detengámonos en la diferencia epistemológica. Podemos seguir para esto los comentarios de Aristóteles y de Teofrasto al fragmento B16 del poema, pues su interpretación en cuanto al problema del conocimiento preocupaba desde antiguo. Como comenta Eggers Lan estos comentarios demuestran que tanto Aristóteles y Teofrasto "lejos de alabar la presunta distinción parmenidea entre pensamiento racional y sentidos, lamentan que Parménides los identifique entre sí".<sup>297</sup> El fragmento B16 del poema dice: "Pues tal como es en cada momento la mezcla de los miembros errantes, así la mente se presenta a los hombres". Aristóteles, criticando a varios autores (Empédocles, Demócrito, etc) entre los que ubica a Parménides y, en consideración del fragmento anterior comenta: "y en general, en razón de suponer que el pensamiento es sensación, y que esta es alteración, afirman que lo que se muestra merced a la sensación es forzosamente verdadero".<sup>298</sup> Teofrasto, por su parte, comentará de Parménides en el mismo tenor que Aristóteles: "en efecto, dice que es lo mismo la percepción sensible y el pensamiento; por lo cual también la memoria y el olvido se generan a partir de éstos, en razón de aquella mezcla".<sup>299</sup>

Parménides pareciera estar entonces identificando (o aproximando) el percibir con el pensar, la experiencia sensible con el conocimiento, más como ello se contradice con los otros fragmentos que analizamos a continuación donde la diosa *pareciera* rechazar los sentidos y decantarse por la razón, no se ha pensado que esta "teoría de conocimiento" del B16 pudiera ser también parte de la

<sup>296</sup> Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos I*, 1036 S.E., Adv. Math. VII 111-114

<sup>297</sup> Eggers Lan, *Filósofos presocráticos I*, nota # 35, p. 473.

<sup>298</sup> Aristóteles, *Met*, III 5, 1009b, en la selección de Eggers Lan y Juliá, *Filósofos presocráticos I*, # 1039 (28 B 16), 471.

<sup>299</sup> Teofrasto, *De sens.* 1-4 en Eggers Lan y Juliá, *Filósofos presocráticos I*, #1042 (28 A 46). 471-472.

“vía de la verdad”. El problema se ha resuelto así: la mayoría de investigadores han colocado esta incipiente “teoría del conocimiento” en la parte donde la diosa expone la *doxa*, es decir, las opiniones erradas de los mortales. De tal modo, si Parménides está autorizando los sentidos como fuente de conocimiento, se refiere supuestamente sólo a aquel “conocimiento” de segundo grado basado en las opiniones y cuya veracidad no soporta el examen lógico y riguroso. Sin embargo, me parece, la mayor parte de investigadores, tanto para la ordenación e interpretación, ya han partido del prejuicio platónico que vengo criticando desde un apartado anterior hasta aquí. Toda esta “solución” que ofrecen se soporta en una lectura apresurada de los siguientes fragmentos y que se aceptan comúnmente como evidencia de un “rechazo sensorial”:

Pero tú, aparta el pensamiento de este camino de investigación; en el cual los mortales que nada saben deambulan, bicéfalos; pues la incapacidad guía en sus pechos a la turbada inteligencia. Son llevados como ciegos y sordos, estupefactos, gente que no sabe juzgar, para quienes el ser y el no ser pasa como lo mismo y no lo mismo. Ni te fuerce hacia este camino la costumbre muchas veces intentada de dirigirte con la mirada perdida y con el oído aturdido y con la lengua, sino juzga con la razón el muy debatido argumento narrado por mí.<sup>300</sup>

Lo primero que he de objetar es que “la incapacidad que guía en sus pechos a la turbada inteligencia” no indica exactamente - y como comúnmente se entiende- que la inteligencia está turbada *porque* sea guiada por el pecho, donde está el corazón. Lo que el texto dice -si escuchamos bien y confiando en esta traducción- es que en el pecho que guía a las turbadas inteligencias, existe una incapacidad. No ha dicho que la inteligencia está turbada *a causa de* dejarse guiar por el pecho, sino que la inteligencia turbada de los mortales se encuentra (mal) guiada por una incapacidad, y que la sede de este defecto se encuentra en el pecho. Más claramente, en este verso la diosa señala dos defectos de los mortales: uno a nivel del pensamiento (turbada inteligencia), y otro, a nivel anímico (incapacidad en sus pechos). Pero también indica, el tipo de relación que ambas guardan, pues es la mentada incapacidad la que “guía” a la turbada inteligencia. Una necesaria relación de subordinación se establece cuando una cosa “guía” a otra, y lo que este verso deja ver es que para Parménides -según lo interpreto- la razón es una subordinada del corazón. La incapacidad en el corazón es lo que guía primordialmente en toda confusión mental. La turbación de la inteligencia, la confusión generalizada en el que los hombres viven, no es a causa de que ellos dejen guiar al corazón, sino todo lo contrario; por una deficiencia en el pecho, por una desatención al corazón que lo vuelve incapaz, es que los mortales andan descaaminados. Esta es la causa de que los hombres se pierdan. En otras palabras, por causa de una debilidad anímica es que no piensan correctamente. Si los hombres alimentaran su corazón, si lo escucharan y lo hicieran crecer en vez de limitarlo, entonces éste recuperaría plenamente su capacidad en tanto

---

<sup>300</sup> Eggers Lan, *Filósofos presocráticos*, 945 (28 B 6, 1-2: B 7, 1-2, B6 6, 4-9) 946 (28 B 7, 3-6). En Gomez Lobo, *Parménides*, B6 y B7.



“guía” de la inteligencia. Una antigua idea griega -que Aristóteles no supo atender- ha sugerido algo similar: el corazón, no la cabeza, es la sede de la inteligencia. En él corazón nuestro pensamiento llega a descansar, refrescarse, así como a aceptar su intuitiva orientación. Es que es tan directriz e importante el deseo, la fuerza de ánimo o inclusive el amor para Parménides, que lo que aparece en el primer verso del proemio dice “las yeguas que me llevan tan lejos cuanto mi ánimo (*thymos*) podría alcanzar”.<sup>301</sup> Por causa de una incapacidad en el pecho, en mi interpretación, por la falta de ánimo (*thymos*), es que los mortales “deambulan bicéfalos”. La dualidad en sus cabezas, que distorsiona la apreciación de la realidad, pues a ellos “el ser y el no ser pasa como lo mismo y no lo mismo”, tiene su raíz en lo anímico, no únicamente en una falta de pericia lógica. El error en la captación de lo real o de aquello que “es”, falla humana en algo semejante a la que Esquilo hace decir a su Prometeo: “aunque tenían visión nada veían, y, a pesar de que oían, no oían nada”,<sup>302</sup> tiene su origen para la diosa en una pobreza interior o del corazón que les impide alcanzar la intuitiva verdad. La ignorancia del ser o de la vida, por lo tanto, queda relacionada a una carencia de altos y profundos sentimientos; por ejemplos, la incapacidad afectiva para el asombro, o bien, la estrechez del corazón a la hora de tener pocas o vanas aspiraciones. Una mente dividida refleja un corazón roto, una falta de amor, y es que el hombre que está perdido no tiene un poderoso motivo para mantener su Deseo, para sostener las fuerzas tensadas como un arco en una misma dirección o para mantenerlas en armonía como una lira. Sobra el estrés, falta la tensión. Todo esto tiene por consecuencia nuestro deambular a ninguna parte, en el laberinto de la mente. Parménides no deambula más, su poderoso *thymos* lo ha echado a andar, lo ha puesto en un camino, lo ha sacado del vagabundeo. Los mortales que no son como él no podemos enderezarnos y tomar camino, no tanto por una deficiencia intelectual, sino por una pobreza de experiencia espiritual que entonces termina por afectar nuestro razonamiento. Sentir un profundo y continuo anhelo, estar dispuesto a llevar ese deseo o nostalgia por la divina verdad tan lejos como es posible, esa es la indispensable capacidad en el pecho que mantiene al viajero de una sola mente (cabeza) a lo largo del viaje. Sólo ese amor y coraje re-liga (raíz de “religión”) al hombre con la Diosa o al buscador de conocimiento con la naturaleza última de la realidad. La capacidad de amar, el coraje, y el entendimiento van juntos en el poema. Es el amor y el coraje el que nos permite apreciar la existencia, la vida o el ser en su misterio. Es el impulso de vida o coraje el que nos permite aventurarnos en el viaje de vivir, de saltar en lo desconocido sin garantías racionales. Amar algo, involucrarnos con ello, ya es de por sí conocerlo, porque es por el sentimiento o por la vivencia como primordial y auténticamente hacemos contacto con el ser de las cosas y somos próximos (prójimos). La constatación de que algo “es” nos es dada en la vivencia inmediata, en el contacto íntimo: “la diosa

---

<sup>301</sup> B1 v. 1

<sup>302</sup> Esquilo, *Tragedias*. Madrid: Gredos. 450-506.

me acogió con afecto y tomando mi diestra en la suya, se dirigió a mí”.<sup>303</sup> El encuentro amoroso y el acogimiento sensible es primero.

Cabe objetar, por último, algo más respecto a la interpretación al proemio que nos lega Sexto Empírico. La diosa, si escuchamos atentamente, no acomete contra los sentidos como supone la lectura platónica o escéptica prevaleciente. Ella habla de “ciegos” y “sordos”, es decir, de gente que no puede ver ni oír. Al contrario de descartar los sentidos, lo que la Diosa está diciendo es que el problema estriba en que los sentidos no se usan o que no se usan bien. Cuando habla de quienes “no saben juzgar” lo hace en alusión a quienes no pueden ver y oír, con lo que podemos deducir que: los que saben juzgar serían sólo aquellos que sí pueden ver y oír. Eggers Lan en su comentario al fragmento ya lo había notado: “de modo que no se trata de que usen los sentidos en lugar de la razón, sino de que no usen los sentidos o no los usen bien”.<sup>304</sup> En el mismo sentido, el comentario de J. Pérez de Tudela corrobora que:

El poema, en efecto, se ha interpretado masivamente, ya desde la Antigüedad, en términos de un tajante rechazo de los sentidos; de un impávido sermón sobre el necesario abandono de la experiencia sensible y la no menos necesaria entrega a lo que concluya, por extraordinaria que parezca, una impecable argumentación racional. Una interpretación como ésa, sin embargo, choca de frente con el hecho de que, en nuestro pasaje, el supuesto error de los mortales no procede de que éstos utilicen sus órganos sensoriales, desconociendo la intelección. Lo que se dice, antes bien, es que los mortales o no usan sus órganos sensoriales, o los usan mal.<sup>305</sup>

En conclusión, los fragmentos B 6 y B7 del poema de Parménides en realidad proponen que el conocimiento se apoya no en la ausencia, sino en el adecuado uso de los sentidos, lo que a su vez es perfectamente consecuente, con lo que dice en B 16 como lo interpreto a continuación.

La sensación y el conocimiento llegan juntos. La inexactitud en el conocimiento no estriba en su arraigo en las sensaciones, pues no hay nada intrínsecamente “malo” en unas sensaciones que antes de su defecto son puras, sino en el hecho de mezclarse posteriormente con algo más. Entenderemos B16: “pues tal como es en cada momento la mezcla de los miembros errantes, así la mente se presenta a los hombres” del siguiente modo: la mente “deambula” porque los miembros -léase “órganos de la percepción” son errantes; más si éstos son errantes, se debe a que algo se ha mezclado a ellos. La mezcla es la responsable de que los miembros yerren; la percepción ha sido contaminada por un elemento foráneo que se ha mezclado a un estado original. Algo se ha añadido a nuestra percepción de la realidad, un invasor que produce en ella, primero, una distorsión sensible, y luego, una confusión

<sup>303</sup> B1 v. 22

<sup>304</sup> Eggers Lan, *Filósofos presocráticos I*, Nota # 35, p. 474.

<sup>305</sup> Pérez Tudela, *Poema. Parménides. Fragmentos y tradición textual*, 171.

mental. Es la "Noche" la que ha traído un desorden o caos (mezcla) a nivel sensorial seguido de un consecuente desorden a nivel discursivo. La mayoría de comentaristas asumen que para Parménides la mezcla es en sí misma la naturaleza de la *physis*, es decir, que ella es intrínsecamente dual. Ello lo deducen -con alguna razón- partiendo de que la diosa ha afirmado que la totalidad cósmica se haya constituida en base a la mezcla de dos elementos mezclados: Fuego y Noche.<sup>306</sup> Sin embargo, esta interpretación adolece de falta de integración con lo que se dice en otras partes, y es que desoye dos cosas importantes que también dice la diosa y que la tiran abajo. La primera es que inicialmente -según el propio relato cosmogónico- estos dos elementos no estaban mezclados, por lo tanto, la naturaleza no *era* mezcla en su estado original. En efecto, "mezcla" supone la existencia de dos cosas previamente bien separadas. La segunda, como veremos adelante, es que la diosa admite como "correcto" nombrar sólo a uno de estos pares, pues el otro, no existe. Una de estas dos cosas previamente separadas -fuego y noche- no es real. Esto significa no sólo que la naturaleza última según Parménides no era mezcla originariamente, sino también, que no lo fue jamás ni lo es *realmente* ahora. La misma distinción entre ser y no ser que se detalla de modo lógico en la mal llamada "vía de la verdad", nace ya antes de una confusión elemental en el mundo de la percepción. La Noche que se mezcla con el Fuego corresponde en la expresión lógica al innombrable e inexistente no-ser que se confunde con ser. En la medida en que el Fuego, que es la luz, se mezcle con la Noche, que es ignorancia, en esa medida la mente resultará confundida.

---

<sup>306</sup> B8 v. 55-59

#### 4. ¿QUÉ ES *NOEIN* O "PENSAR"?

Continuando mi perspectiva, Parménides no propone el conocimiento como una "ausencia de percepción", sino todo lo contrario, como una percepción destilada o purificada de lo que "no es" (la Noche), y que resultará en un ver "sin velos" lo que sí "es", verdadera *epopteia*. Quien pueda ver y oír sin distorsiones es el que puede "saber", y este es el caso del "hombre que sabe" que también aparece en el proemio y cuya mejor traducción -a la luz de estas razones- es "hombre vidente".<sup>307</sup> Parménides transita como un hombre que "ve", o bien, según la traducción de Llansó, como uno que camina por un camino que lo conducirá "hacia el ver que ilumina",<sup>308</sup> un ver que, por sí mismo, es ya un "saber" por lo que tiene de iluminador. Aquí es claro que existe una estrecha relación e inclusive identidad, entre la percepción de algo y su conocimiento. La percepción resulta iluminada, *corregida*, con lo que aquello que no podía verse en su justa dimensión, ahora se vuelve a todas luces e-vidente. Desde el comienzo del poema Parménides ha indicado que el conocimiento le vino como lampo e iluminación. Atención, porque el razonamiento no le trajo la luz, sino la luz el razonamiento. La afirmación *éstin* ("es") no es una conclusión razonada, sino que, primeramente, expresa algo evidente a la intuición, notable a todas luces, visible para el *nous*. La intuición fundamental "que es", en sentido existencial, que "existe", o según la tesis de J. Llansó, que "hay";<sup>309</sup> es previa a toda deducción, asalta al vidente dejando en él una constatación inmediata o impresión firme. Lampo poético, relámpago que ilumina la noche haciendo visible la presencia de lo que siempre es y ha estado ahí. El poema es primero que nada una revelación personal -de ahí que Parménides comience narrando una vivencia interior- y sólo después, la puesta de un argumento irrefutable cuya función es "acompañar" y apoyar esta experiencia del corazón, ahora desde la razón. Un ejemplo sencillo para explicar el "ver que ilumina", lo tenemos cuando encendemos cotidianamente las luces de una habitación. De súbito, nuestro ojo que recibe la luz percibe todo lo que antes no podía. Constatamos inmediatamente a nivel sensible y mucho antes de poder nombrarlo o procesarlo, la *presencia* de lo que hay en ella. Del mismo modo, la certeza parmenidea de que "es", consiste en un reconocimiento inmediato sin la incursión de la racionalidad. Ahora bien, curiosamente, para el griego arcaico, una de las palabras para "ver" es *noein*. Sin embargo, este uso originario de *noein* que encontramos en los poetas fue transformándose con los siglos en "pensar", forma como hoy se traduce. De este modo, cuando Parménides utiliza el término, la gran mayoría de comentaristas antiguos y modernos lo traduce por "pensar", en el sentido de "inteligir". Parte del mismo error, cabe decir, fue traducir *nous* -que tiene la misma raíz- como "intelecto". En efecto, el eleata dice "lo mismo es *noein* y ser". Sin embargo, otra posibilidad de

<sup>307</sup> B1 v. 3

<sup>308</sup> Llansó, *Poema. Parménides*, nota # 2, 51-54.

<sup>309</sup> Joaquín Llansó, *Poema. Parménides*, 90.

interpretación para el sentido de este verso se abre si leemos "ver" o "percibir" donde se ha supuesto, comúnmente, el "pensar" en el sentido cartesiano de *cogitar*. Me parece que la univocidad en la traducción de *noein* como "pensar" es consecuencia de un olvido fundamental, y es que *noein* originariamente no mentaba una actividad discursiva o un diálogo interno. La palabra *noein* que utiliza Parménides, palabra que comúnmente se traduce como "pensar", no significó originariamente un *logos* o "hacer lo real discursivamente inteligible", sino, lo repito, una forma de aprehensión intuitiva más cercana a "ver" y que constatamos en el empleo arcaico del verbo. Al respecto, el historiador de la filosofía Guthrie escribe: "el verbo que se traduce por "pensar" (*noein*) no podía sugerir en su época, ni con anterioridad a ella, la idea o imagen de algo no existente, ya que connotaba, ante todo, un acto de reconocimiento inmediato. En Homero tiene un significado muy similar al de ver".<sup>310</sup>

No es descabellado sugerir que Parménides conservara este sentido de *noein* cuando, ciertamente, ha tratado por todos los medios de escribir a la usanza y en clave de los grandes poetas arcaicos. Podemos entonces comprender el *noein* en Parménides un "reconocimiento inmediato", la constatación intuitiva de que algo existe (es) y no su posterior re-presentación como "pensamiento". En otras palabras, la ontología parmenidea, en tanto "lógica del ser" o discurso del Ente metafísico, es un estrato emergente del campo pre-ontológico de la pura vivencia. La experiencia mística que relata Parménides en su proemio, aquella vivencia insondable que se sustrae a toda representación pues permanece una mera e intuida existencia (ser); es en realidad la "obscura" cuna de la firme lógica-metafísica del ser. Es decir, el llamado "principio lógico de identidad" que usa Parménides, aunque él no haga uso explícito de él, hunde sus raíces en la vivencia oscura del ser, un asunto para nada "lógico" pues, confiando en la narración del proemio, para quien se abisma dentro de lo que es "ser", la experiencia es más semejante a vérselas abriéndose paso a un "insondable hueco".<sup>311</sup> El acceso no es un proceso o camino racional, lo "lógico" en Parménides es el contenedor o la forma de otra cosa, una vivencia. Si esta tesis es correcta, se podría admitir que si bien la filosofía es "madre de todas las ciencias", por su parte, el origen *interior* de la filosofía -sin olvidar desde luego los aspectos históricos y sociales que provocaron su nacimiento- radica en el asombro del filósofo en y ante el misterio del ser, entiéndase así "mística". Más aún, si Parménides está exaltando la vivencia y la visión en el camino al conocimiento de la verdad, ello derribaría la idea sostenida comúnmente de que la elección por la "razón discursiva" como vía expresiva en los primeros pensadores fuese consecuencia de la sospecha sobre los datos de la experiencia, y es que todo lo contrario de una actitud crítica hacia los sentidos, Parménides -según mi interpretación- está de hecho poniendo la *pistis* o confianza *primero* en la experiencia de ser que en su *logos*. No es la argumentación lo que le convence primeramente

<sup>310</sup> W. K. C Guthrie, *Historia de la filosofía griega vol. II* (Gredos, 1986) 32-33.

<sup>311</sup> B1 v. 18

de que "es, y no es posible que no sea",<sup>312</sup> sino la vivencia intuitiva de un hecho, tan inmediato e incuestionable que por sí mismo es suficiente como evidencia: "es" o "hay". La certeza de que algo en vez de nada (es), pertenece al ámbito del corazón no de la razón; esto es lo que interpreto del verso que dice "el corazón imperturbable de la persuasiva verdad".<sup>313</sup> La diosa ha relegado aquí el corazón y la persuasiva verdad al mismo plano. La verdad tiene corazón y el corazón la verdad. La diosa está invitando a Parménides a confiar más en el corazón, pues de "las opiniones de los mortales, en las cuales no hay creencia verdadera"<sup>314</sup> es mejor apartarse. No es el argumento lógico o irrefutable que expondrá después lo que persuade realmente de que "es", sino la *presencia* (ser) que la interioridad o el corazón ha reconocido previamente de modo inmediato e intuitivo. Estar persuadido, convencido, confiado de algo, es un sentimiento que podría o no estar acompañado de buenas razones. Las razones no destruyeron esta "fe" mística en Parménides, la profundizaron. El argumento ontológico es ya alrededor y *sobre* esa presencia primeramente vivida, y tan sólo sirve para redoblar nuestra confianza en ella, ahora desde la razón. El poema, en sumas, contiene una poderosa intuición apoyada accesoriamente por un poderoso argumento. El "hombre vidente" tiene, primordialmente, la firme intuición de que "es" o "hay". Luego, esta corazonada regresa transformada a nivel perceptible sobre él a través de una visión o *epopteia* que consiste en la impresión de lo presente como totalidad (asombro, *physis*). Reformúlese: de la presencia (ser) tenemos una vaga intuición, eso es lo que pienso Parménides expresó con el *éstin* (es) o "hay"; sin embargo, aquella intuición del ser sólo es accesible porque este se trasluce a nivel sensible en la percepción íntegra, sin fisuras, de lo Ente "perfecto" -entiéndase, completo. El ente no es "ser", pero es la puerta por donde, digamos, se asoma. El acceso es por medio de la percepción a *lo que esta inmediatamente antes* que ella (presencia)

¿Que función cumple entonces el discurso del ser? Cuanto *semata* o signo<sup>315</sup> ha dado la diosa respecto a *to on* (lo que es, Lo Ente) indica el modo como la presencia se presenta, o conviene decir, el modo como cabe expresar lo inexpresable, presentar lo impresentable, el modo óptico como cabría referir lo que no es ente: ser. Por eso son "signos", referentes que no deben confundirse con la realidad que refieren, sólo accesible "en sí" a la vivencia. De eso trata el principio del poema, de una vivencia de lo "en sí". En efecto, la pura presencia dista de lo presente, dista y prevalece en su inmanencia "por debajo" del "qué" (ente) sea lo que se presente. Lo primordial o fundamental no es "ésto" o "aquello" que se muestra o presenta (fenómeno), ni tampoco es la totalidad abstracta de los entes expresadas como Lo Ente (lo presente); no, lo último y más interior es el Espacio original abierto, el "hay" en el

---

<sup>312</sup> B2 v. 3

<sup>313</sup> B1 v. 29

<sup>314</sup> B1 v. 29-30

<sup>315</sup> B8 v. 1-49

cual se dan estos entes, o, tomados en conjunto, *to on* (Lo Ente, lo que es). Lo presente o manifiesto, en cambio, se verifica en la percepción que se tiene de ello, y es que sin esta presentación la presencia sería presencia para nadie, sólo presencia "en sí". La presencia (ser) entonces "sale de sí" (movimiento ilusorio) para presentarse como otro y *ante* otro. Ese es su *éx-tasis*, la *ex-istencia*: el estar "fuera de sí", de su propio ser, como "otro", en otras palabras, como sueño de sí misma la presencia (ser) *parece* desdoblada en múltiples entes (presentes). Del ser los entes son sueños. La existencia y su testigo son inseparables. Co-pertenencia entre hombre y *physis*, significa aquí, que la presencia (ser) se presencia a sí misma a través del hombre, y no sólo del hombre sino de toda vida que de una u otra manera "perciba". Es este otro sentido como interpreto la célebre de Parménides: "lo mismo, es pensar (percibir) y ser".<sup>316</sup> La presencia (ser) necesita su testigo, ser y "pensar" (presenciar) son inseparables; es a través de un testigo (mártir en griego) que la presencia misma llega a constatarse de sí. El sabio - como lo comentaba en el primer aparato- es la interioridad de la naturaleza que se sabe a sí misma; pero antes en la vivencia que discursivamente. La seguridad de que "hay" o de que "es", no es un asunto de poderosas razones sino de una poderosa confianza (*pistis*), de un "corazón imperturbable" que descansa confiado en la realidad (ser) que siente. Si hemos pues de encontrar un fundamento, es en el corazón de la verdad, es decir, en el sentimiento de lo real. Como lo que es ver únicamente se "sabe" viendo, lo que es ser sólo se sabe siendo.

La narración en el proemio dice que en el viaje a la luz unas doncellas "se habían quitado de la cabeza los velos",<sup>317</sup> desvelamiento que en griego se dice curiosamente *apocalipsis*. Esas son alusiones al "ver", y a la importancia de este *noein* o "ver" para el conocimiento; algo que contradice la ilusoria separación que Platón hace entre verdad y apariencia sensible. Ya cuando el ateniense nos habla del "eidos", o de la Idea, lo ha alejado bastante de lo que decía Parménides. Este no es tan profundo como para doblar la realidad en dos. "Ser" para el eleata, aunque sí algo "inmóvil", es inmediata inmanencia no trascendencia, y aquí se entra en conflicto con la mayoría de eruditos. Lo que su poema deja ver -desde mi perspectiva- es que lo profundo es la superficie, o que la auténtica profundidad -parafraseando a Paul Valery- es la piel. Me parece que es así porque eso subyacente o en el fondo (un sin-fondo), aquello que Parménides refiere como el "insondable hueco" al que ha llegado, y que podemos interpretar filosóficamente como el Espacio abierto originario o la *praesentia*, lo que está inmediatamente antes que sostiene a los entes; no es en lo absoluto para Parménides lo más lejano sino el más inmediato ser "*ahora*" que nos escapa. Desde este punto de vista donde *noein* no significa pensar sino "ver", el conocimiento tiene ya poco que ver con profundizar intelectualmente en la *physis*, y se trata, en cambio, de la "visibilidad" de lo que salta en la superficie. Saber es poder ver; un

---

<sup>316</sup> B3

<sup>317</sup> B1 v. 10

acogimiento de lo presente en el sólo mirar. Semejante visión que por sí contiene, recibe y, da lugar a lo presente, escasea en los "hombres". A esto es significativo que quienes sirven de modelo de la *aletheia* (movimiento del desvelamiento) son unas doncellas. La verdad no es un asunto de la razón y lo "masculino", sino del corazón y lo "femenino". A Parménides sí interesan estas distinciones de género como lo constatamos en el verso que dice: "a la derecha niños, a la izquierda niñas".<sup>318</sup> El desocultamiento exige la actitud receptiva de lo femenino, apertura. Tan pronto se abrirán las puertas de la revelación como el viajero sepa escuchar, dejando a la propia *physis* mostrarse así misma y decirse a sí misma a través de su voz, la del poeta.

Cabe destacar un punto más. Parménides a través de una variedad de signos que brinda la diosa describe lo Ente. Recordaré al lector que -en mi perspectiva- estos *semata* son el modo "óntico" de decir lo indecible: ser. Los signos dicen como si fuese cosa visible, lo que no podemos decir: la "cosa en sí". A través de Lo Ente o Lo que es (*to on*) Parménides se aproxima perceptiva y racionalmente al corazón del ser. Es un rodeo infructuoso porque nunca se entrará al corazón sino por el corazón, sin embargo, y al menos, cierto uso de nuestras facultades puede mantener nuestro pensamiento en estrecha colindancia con el "corazón de la verdad", dentro de una zona fronteriza que podríamos pensar como la periferia de una esfera. Parménides avista y avisa mediante estos signos del núcleo permanente de lo real y último; es como si quisiera persuadirnos a reposar diciendo "hay algo firme detrás de todo, confía". Pero no hay que buscar esta "permanencia" (o identidad) "fuera" o "dentro" de las cosas, porque esta permanencia (presencia) se manifiesta de forma visible en la misma faz de lo aparente. Lo "inmóvil" está en la superficie de las cosas cuando se miran sin ilusión, y el eleatismo, de Parménides en adelante, vale recordar, se caracterizó en buena medida por la refutación del movimiento del ser, o, de un ser del movimiento. No se requiere otra e-videncia de que "es" o "hay" que la permanencia de la apariencia. "Es" o "hay" remite en Parménides a una presencia, no a un ser oculto tras las cosas ni alejado de ellas en la estratosfera ideal, sino meramente desapercibido. Sólo el platonismo considera que la realidad está en otra parte y que aquí a los incapaces ojos "el ser" acaso se refleja, aunque privado o degradado. El ser no está "en otro lado" para Parménides; el ausente es el hombre. Somos los hombres quienes ausentes y ocultos no estamos "con ojos abiertos", es decir, presentes o abiertos a lo que "es". Lo que es "está", no se esconde, aparece en la *epopteia* ante mí. Esta visión requiere ir no "más allá" de lo aparente, sino al contrario, no dejar que nuestros pensamientos ni nuestros ojos vuelen allende lo presente. Hay que esperar, detenerse de especular, atenerse atentos a la superficie aparente, hasta que el ente presente, perceptible, trasluzca como una malla o un velo poroso lo que es pura presencia o "ser". El acceso a esto, para nada un ejercicio racional, es a

---

<sup>318</sup> B17



través de los sentidos saturados y concentrados en la totalidad presente como único objeto de atención: Lo Ente. Es un instante estático, no se mueve nada, y se regresa de ahí con la *pistis* o confianza de que la realidad *permanece*, de que ella tiene un "corazón imperturbable" que comparte con nosotros, persuadidos ya felizmente de que "es" o "hay" y no la nada. Un poco de movilidad en la realidad y no "sería", porque si ella "es", lo es en virtud de la identidad o mismidad que le es propia. Esto es lógicamente verdad, pero también sensiblemente... para quien tiene despierto el sentido de lo inmóvil. Ha sido un error me parece pensar que Parménides no habla del mundo presente de todos los días, cuando más bien lo que ha criticado es el mundo de opiniones (*doxa*) que lo recubre e impide presentarlo.

¿Qué significa entonces en el poema "pensar"? Si es que fuésemos a traducir *noein* por "pensar", siempre habrá que tener en cuenta que cuando Parménides dice "pensar" o tener las cosas en el *nous*, no se refiere exactamente a tenerlo discursivamente (*logos*), sino vivencialmente, es decir, presencialmente. Por eso aquí se prefiere traducir *noein* –según el uso arcaico– como "ver". La "teoría" de lo real de Parménides no es un periplo intelectual, o una especulación sobre objetos ausentes a la percepción, sino que, más bien, como la acepción original de *theoría* lo sugiere, es una vivencia contemplativa en la que el "vidente" está implicado de modo directo. Por razones semejantes, aquí he propuesto también una traducción de *nous* preferible a "intelecto", una que se haya más próxima a su origen en la percepción, considerando con ello que se trata desde luego no de una percepción cualquiera, sino superior. *Ojo de la mente* es mi traducción del *nous*, con lo que se está indicando, a una vez, algo ni corpóreo ni incorpóreo. Es la interioridad intuitiva sustraída tanto a la densa materia como a la abstracción de la razón. Al *nous* podríamos llamarlo también "cuerpo energético" o en clave de un Deleuze "cuerpo sin órganos"; aquella parte de la *physis* capaz de auto-percibirse a sí misma sin el concurso de la razón; el "testigo" o la interioridad afectada por la presencia "que es": el *mártir* que soporta el misterio (ser) en presencia de él. El *nous* estaría relacionado también, en términos del mito al *eidolon*, figura que en la literatura griega tradicionalmente aparece como el "doble" fantasmagórico, aquella imagen o sombra de una realidad viviente que queda tras la muerte. De mi parte, voy a darle un sentido más filosófico a *eidolon*, identificándolo con el *nous* u ojo de la mente y cuya función es la de *noien* (ver) que vengo explicando. No es difícil identificarlos si tomemos en consideración que *eidolon* está relacionado a *eidos* que significa originariamente "ver" y "saber" a una vez. Entonces, el testigo o *mártir* que presencia la presencia "sabe" porque "ve"; es el *eidolon*, la conciencia, algo corpóreo porque percibe, pero sin embargo invisible a los sentidos atrofiados; lo interior que soporta afectado la visión de lo que presencia. Si alguien quiere llamarle a esto "alma" tiene que recordar que Parménides no dice como Platón *psyche*, sino *nous*. Parménides lo menciona cuando dice: "las cosas

que aunque ausentes, están firmemente presentes para la mente (nous)<sup>319</sup>; o bien, en la traducción de Llansó: "las cosas distantes entre ellas se revelan sólidamente presentes por mor de la interioridad".<sup>320</sup> El *nous* igualado al *eidolon*, así lo interpreto, es órgano y a una vez facultad de la interioridad que reúne en su visión unitaria las cosas, las conoce a todas como una y lo mismo. Este "ojo de la mente" es lo que en el sabio tiene la vivencia del *en to pan*; lo que en él "ve" o experimenta todo como uno. Es el cuerpo de la inteligencia y\o la inteligencia del cuerpo alojada metafóricamente en el corazón, con lo que simplemente se quiere decir que su lugar o su plano es el de la vivencia. La ubicación de la inteligencia (nous) en el corazón es por cierto un antiguo pensamiento griego. *Noein*, por lo tanto, en tanto actividad del *eidolon*, es el uso extraordinario de los sentidos, o mejor aún, el llamado "sentido extrasensorial". No es, empero, lo suprasensible, pues esta "alma" no es incorpórea como quiere demostrarlo Platón a lo largo del *Fedón*, sino todo lo contrario un ámbito del todo hipersensible. No menos, sino más sensibilidad, es el camino al saber. La de Parménides, seguido de lo anterior, y en mi interpretación, no es una metafísica, es una *hiperfísica*. Queda entonces *nous* como "ojo de la mente", y su actividad, *noein*, es lo que traducimos yo y otros autores como "ver". Pensar es "ver", tener en el *nous* u ojo de la mente vislumbres de la presencia (ser) que se trasluce en lo presente (ente). Pensar (presenciar) entonces es: el movimiento que trae lo inmediato *en* nosotros (ser) *ante* nosotros (ente). El ser se presenta en los entes por lo que detenerse en cómo son los entes nos arroja signos sobre lo que es "ser". Lo accesible sólo al corazón (ser) hace guiños a través de lo presente. Esto, lo presente, ya se puede ver y razonar (Lo Ente, los entes), mientras que lo otro (ser) se esconde, o, mejor dicho, pertenece a otra "esfera". Percibir y razonar es entonces la imagen limitada de una realidad ilimitada ahora y aquí mismo donde el cerebro no puede penetrar. No son, por lo mismo, los límites del Ser lo que ha pensado Parménides, porque sólo el ente percibido y el pensar son limitados. Percibir y razonar lo Ente es un esfuerzo de aprehensión de lo inaprensible (ser), un rodeo epistemológico sobre el "corazón imperturbable de la verdad".

En conclusión, si desde la antigüedad se ha ofrecido una lectura unívoca de Parménides, ha sido en virtud de un terrible malentendido del poema por parte de Platón, error que, sin embargo, es un hito en el pensamiento filosófico pues da inicio a la tradición metafísica. Este malentendido, a sumas cuentas, estriba en afirmar que Parménides ha dudado como Platón de la realidad de las apariencias. Sin embargo, y como no dejaré de repetir, en Parménides ocurre lo opuesto: *to on* (lo que es) refiere a lo que está a la vista. No a la vista común desde luego, pero sí aprehensible inmediatamente por el *nous* o "sentido" interno. Más claramente: lo real, lo que es, es visible en la intuición íntima como algo presente a la interioridad. Como mencioné arriba, en Parménides aún se respeta el

---

<sup>319</sup> B4 v. 1

<sup>320</sup> Llansó, *Parménides*, nota # 26, 105-106.

sentido originario de *eidos*, que es un ver y saber al mismo tiempo. El eleata dice "*eidota phota*" que se traduce como "hombre que sabe" pero más exactamente como "hombre vidente". El hombre que ve es el que sabe. "Conocer" en Parménides, como bien lo vio Aristóteles y Teofrasto en los comentarios que vimos, es igual a percibir. En realidad, si aceptamos la sugerencia en el poema de la *aletheia* como "desvelamiento", no podemos separar más la verdad del "ver". Todo el asunto invita a pensar en que la verdad para Parménides es un asunto que va más allá o más acá de la elaboración de juicios verdaderos, pues *aletheia* significa una vivencia íntima reveladora cuyo sentido o relevancia para él autor, desborda cualquier interés discursivo. Platón, por el contrario, cayendo en un racionalismo anti-sensible, comete el atropello de separar el *eidos* (Forma) de lo sensible, aún cuando el sentido y uso más originario de *eidos* refería también en el uso arcaico al "aspecto visible" de algo. En realidad, si tomamos *a-letheia* en el sentido de "lo des-oculto", la apariencia sería la verdad. Para hacer esto posible, es necesario invertir el platonismo –a sugerencia de Nietzsche- y considerar que Parménides nunca quiso decir que la apariencia engaña sobre algo, sino al contrario, lo muestra. El "*es*" (*éstin*) parmenideo expresará así un reconocimiento súbito e inmediato, una "iluminación" al contacto. Percepción súbita de algo obviado pero poderoso: que es o hay, en vez de nada. ¿Quién que intuya el hecho de ser no sentirá que le invade el asombro? Durante esta experiencia intuitiva, que puede durar un segundo, "ser" se funde con aparecer. No hay profundidad metafísica "tras" o "más allá" de la apariencia. La superficie "es", y es inmóvil dice Parménides. Cualquier trasfondo o dimensión secreta ahora es lo ilusorio, porque es la cambiante opinión (*doxa*) la única que complica y dimensiona la única y simple realidad. Por otra parte, el aparecer siempre es aparecer *ante* otro; acontecer siempre es acontecer a alguien. El poema de Parménides, justamente, da testimonio de un hecho vivido por su autor, tal como la poesía suele hacer. A él acontece darse cuenta del acontecer *en sí*, darse cuenta de que "es" o "hay". El poeta filósofo nos comparte una *experiencia originaria del ser* que pocos eruditos del poema han estimado; se ignora el proemio en el contagio de esa creída separación entre literatura y filosofía, o entre *mito* y *logos*, pero que, en los tiempos pre-platónicos no es tal. "Ser" no es sólo una categoría lógica para jugar a la dialéctica. Si "ser" ha de recuperar su poder, su fuerza o vida, es preciso para nuestra comprensión volver sobre el proemio y dar a lo narrativo, junto a lo argumentativo, el valor filosófico que se merece, pues es ahí donde percibimos con más claridad la dimensión vivencial de la verdad del ser. Hay que prestar más atención a lo internamente vivido o atestiguado por Parménides, combinar como él hizo la lógica con el mito, la razón con lo místico. Devolver el corazón a su filosofía atendiendo sus propias palabras sobre que la verdad tiene corazón.

## 5. SER SIN PORQUÉ: LA PREMISA IRRACIONAL EN PARMÉNIDES.

Abordemos la cuestión del fundamento (*Grund*), lo que propusieron los primeros pensadores y que se vino a llamar *arjé* o "principio", el elemento primordial del que está compuesta y/o del que deriva toda la realidad material, preocupación común a los físicos jonios pre-platónicos. ¿Ha creído Parménides en un principio semejante? ¿ha propuesto una razón del ser? ¿qué tan racional es lo que dice Parménides? Tengo que decir que, en mi visión, muy poco, porque lo que refiere en el poema por "ser" es más místico que lógico. La razón es la siguiente: la *presencia (ser)* que se trasluce en lo presente (ente) no tiene más razón que su propio ser. Lo que quiero decir con esto es que, para Parménides, "más allá" de la presencia (ser), es decir, de la realidad física, no hay nada. Lo "meta" (físico) es ilusión dualista, igual que toda meta-explicación que de razón del todo. Parménides no es como los demás físicos de su tiempo; él no pone una *arje* o principio explicativo del mundo fenoménico "más allá" o fuera de lo presente. Si *praesentia* es lo que está antes o por debajo (*hypokeimenon*), lo es sólo en el sentido de *inmediatamente antes*, o sea, en la inmanencia de mi ahora y aquí. La tradición metafísica intelectualista de raigambre platónica que no descansa en las ideas de Parménides más que distorsionándolas, ha supuesto que un "fundamento" (*Grund*, "suelo") necesariamente debe ser racional, que "ser" es algo así como un comportamiento, propiedad o componente lógico en la realidad misma. "Ser", una vivencia íntima, es convertido por la exégesis platónica en una categoría para uso dialéctico; el hecho de "ser" de este modo queda neutralizado, no nos impacta ya como inmediata presencia. Es decir, desde que el platonismo desdobra la realidad en ser y apariencia, la tradición metafísica ha alejado lo que sea "ser" de nuestra vivencia ahora, en tiempo real. Poseída la filosofía racionalista por el afán de explicar el misterio del ser, y como huyendo este "espíritu filosófico" lleno de pánico del sobrecogimiento ante lo que no puede manipular, describir ni penetrar, es como ha olvidado la diferencia entre el ser y el ente, considerándolos igual. Racionalizando "el ser" nos quedamos sólo con un ente metafísico, una objetivación del pensamiento o Forma, algo lógico pero vaciado de su poder místico arrollador de categorías.

Lo imposible y escandaloso para el racionalismo antiguo o para el moderno científico que cree en el fundamento o estructura racional del mundo (*Logos*), es cómo en lo que respecta a Parménides la celebrada "identidad lógica" ( $A \text{ es } A$ ) pudiera descansar en una intuición irracional y pre-ontológica de la presencia. Es inadmisibles para el racionalismo que la verdad del ser no es igual al *Logos*. Sin embargo, sostengo, eso es lo que nos sugiere el propio Parménides, quien supuestamente y según lo aceptado comúnmente ha practicado el racionalismo más feroz. Contra esto habla me parece el propio poema. Haciendo un esfuerzo hermenéutico, la realidad o naturaleza última según Parménides, siempre que prestemos atención en escuchar lo no dicho en lo dicho (y también lo dicho

en lo omitido), no está estructurada por ningún *logos*. Acaso, parafraseando a Pascal, la realidad o *physis* última posee como los hombres otra "razón del corazón que el intelecto desconoce". O como pensaba Schopenhauer... ¿su razón es la "voluntad"? Las pistas textuales dan para pensar que la diosa señaló con cuanto signo pudo en dirección de un "corazón" de la verdad; también sugieren que esa verdad no es idéntica al *logos*, sino que, meramente, "acompaña a la verdad".<sup>321</sup> En efecto, ella dice, tras dar los signos, que ya ha concluido su discurso o *logos* "acerca de la verdad",<sup>322</sup> en la traducción de G. Colli "en torno a la verdad".<sup>323</sup> Esto también se dice en otro lugar del poema, puesto que el *logos* o razón discursiva que la diosa ofrece, da vueltas sobre algo sin jamás ser idéntico a ese algo: "me es indiferente por donde comience pues ahí volveré de nuevo".<sup>324</sup> Por otra parte, no hay que aceptar el: "Lo mismo es pensar y ser"<sup>325</sup> de modo unívoco en el sentido racionalista de "identidad" entre el ser y el lenguaje, como si la realidad y lo que razonamos de ella fuesen "lo mismo". Se podría en cambio que pensar, como hace Heidegger, en una "mismidad", sin embargo, en otros términos. La mismidad tendría que entenderse: una relación de co-pertenencia entre el ser (*physis*) y el pensar (habla) del hombre. Así la interpretación del célebre fragmento mentaría que: el pensar (del hombre) y el ser están *en* Lo mismo (*en* esa relación), pero no *son* lo mismo. El pensar y el ser están en estrecha relación *en* el ámbito de la verdad o *aletheia*, entiéndase, en el des-ocultamiento de la naturaleza o la realidad. La "verdad" entonces en Parménides no es para nada la "proposición verdadera", sino una dinámica de la *physis* misma en la que los hombres participamos. Es una dinámica o proceso místico, pues *aletheia* es el descorrer del velo, la revelación de la que se hablaba en los "misterios", y de donde viene la palabra "mística". Y este viaje, más que penetrar la realidad discursivamente significa guardar silencio, ver y oír, tal como hace Parménides ante la diosa o lo divino que le enmudece.

Abordemos la cuestión del irracionalismo desde el propio texto. Para Parménides, la fundamental presencia (ser) no ha tenido un comienzo. Lo que es, dice, es "no engendrado". Se ha reparado poco en que, decir eso, implica decir que *einai* o "ser" no tiene ninguna explicación, ninguna razón o porqué. Lo racional podríamos pensar, sería proponer que todo tiene una causa, un antecedente, sin embargo, ello nos llevara también regresivamente y paradójicamente a un absurdo infinito. Los científicos de hoy mudos a lo que pudo haber antes proponen su famoso principio ("big bang"), pues aceptar lo contrario, es decir que todo ha existido desde siempre sin ninguna razón les parece la locura. Pero eso es lo que dice haber advertido Parménides, el ser es sin principio o fin; no hay más razón antes o fuera de él que lo fundamente. Si el ser no fue engendrado, entonces se sigue que nada

---

<sup>321</sup> B2 v. 4

<sup>322</sup> B8 v. 51

<sup>323</sup> G. Colli, *Gorgias y Parménides*.

<sup>324</sup> B5

<sup>325</sup> B3

lo fundamenta, pues, no existe nada antes sobre lo que se apoye. El ser, apoyo de todo ente no se apoya en nada fuera o antes de sí mismo. Acaso es la razón y el porqué de lo demás, pero no existe para él ninguna otra razón que su propio ser. Su propio ser no tiene "porqué", el paso que sigue naturalmente es admitir que ser (el hecho de que hay ser) es un irracional "porque sí". Esto, si escuchamos, es la consecuencia de decir que "ser" no tiene comienzo ni fin. El concepto de ser de Parménides es bastante irracional entonces, porque su lógica descansa en la pura arbitrariedad de la existencia (es) y de la presencia (hay), y que en todo el poema se toma como punto de partida sin explicación. La existencia (ser) es una premisa sin justificación. Repito, está implícito en afirmar de algo que siempre ha sido y que será el que no tenga otra "razón" que sí mismo. Ser no tiene "porqué", nada lo justifica o explica, *es puro mysterium*. Nada de esto es racional porque, al contrario, afirmar como hace Parménides algo sin principio ni fin, algo "sin más fundamento", es afirmar el arbitrario "es porque es" (porque sin acento), o sea, el irracional "es porque sí". En colación a esto, Heidegger, abismándose en la indagación del fundamento tras desmontar el "principio de razón" de Leibnitz, fija su atención en el místico Angelus Silesius a quien cita: "la rosa no tiene porqué, florece porque florece" y desprende de esto una interpretación sobre el ser des-fundamentado que dice:

En la medida en que el ser se abre a su esencia como fundamento, no tiene el mismo ningún fundamento. Y ello, sin embargo, no por el hecho de que se fundamente a sí mismo, sino porque toda fundamentación -y también, y justamente la fundamentación por sí misma- sigue siendo inadecuada al ser como fundamento. Toda fundamentación, toda apariencia de fundamentabilidad, tendría que deponer al ser, hasta hacerlo algo ente. Ser se queda como ser-carente-de-fundamento. El fundamento -entendido como un fundamento que por primera vez fundamentara al ser: queda pendiente y distante del ser. Ser: el findo-y-abismo.<sup>326</sup>

En Parménides, pienso, también hay algo así, un "sin porqué" del ser. Si esto es cierto, y me parece es el caso, Parménides ha enmascarado con su apolínea lógica el abismo sin sentido de su experiencia mística, dionisiaca. Al leer el poema hay que esperar a la explicación cosmológica posterior para que la diosa condescienda a bajar al nivel de la *doxa* para hablar en términos más "claros" sobre el "porqué" del mundo. La diosa compasiva no quiere dejar a Parménides en el abismo del ser, y concede "de modo que jamás te aventaje mortal alguno con su parecer",<sup>327</sup> brindar ahora sí una *arje* o principio explicativo del mundo. Lo hace desde luego advirtiéndolo desde antes que, todo lo que dirá es falso: "a partir de aquí aprende las mortales opiniones escuchando el orden engañoso de mis versos".<sup>328</sup> Somos los hombres quienes necesitamos razones, dis-cursos (seguir un curso) "verosímiles",<sup>329</sup> para

<sup>326</sup> Martin Heidegger, *La propoición del fundamento* (España: Serbal, 2003), 153. Mas sobre este tema: Cfr: Alejandro Portela, *Gérmens de Lucidez* (tesis de maestría, Universidad Iberoamericana, 2012) 43-56.

<sup>327</sup> B8 v. 61

<sup>328</sup> B8 v. 51-52

<sup>329</sup> B8 v. 60

orientarnos en lo que queremos sea y creemos ser una sucesión temporal, y es que requerimos una narrativa lineal con principio y fin, un *mytho-logos* que, brindándonos continuidad, también nos de "el sentido" de vivir, y así, quedemos salvados de la absurdidad de "ser" sin porqué (causa) y sin para qué (*telos*). Lo gratuito y desinteresado del ser, que no tenga ningún para qué además de ningún porqué, nos parece extraño a los mortales que nos movemos en este sueño engañoso según metas hacia el futuro, y siempre, en función de una causa pasada. La cosmología no es realmente para el iniciado Parménides, sino para que él, ya en un ámbito agonístico, no sea aventajado como dice la diosa en la explicación ordenada de lo que "en sí" se ha revelado desordenado, irracional. Justamente, con "el orden (*cosmos*) engañoso de mis versos", la diosa está sugiriendo que tal orden no lo hay realmente más que en las palabras, que toda ordenación o estructura (*logos*) es falsa desde que no hay comienzos, finales, ni tampoco interrupciones en el ser.

Por último, si bien la existencia (es) o la *presencia* (hay), no tiene para Parménides una razón de ser, sin embargo, aún absurda como es, ofrece la única certeza incuestionable: es el ser y no la nada. La existencia misma, aunque desprovista de razón, es su propia prueba. Es lo evidente por sí mismo que no necesita prueba. La presencia -como no se dejará de repetir- se vive. Es en esta vivencia donde el corazón -primero que la razón- encuentra la *pistis* o confianza. Pero también, para tranquilizar su cabeza, la diosa revela a Parménides que, inclusive desde un punto de vista lógico, la nada es imposible. Ciertamente, quien osara decir "no hay" o "no es", caerá de inmediato en una contradicción, y es que no sólo es condición para poder decirlo que exista quién lo piensa, sino que, además, cualquier expresión o pensar, *necesariamente* es pensamiento de "algo", y la nada no se puede pensar sin convertirla en algo. La diosa lo dice de esta manera "pues no podrías conocer lo que, por cierto, no es, ni podrías mostrarlo"<sup>330</sup> y en otro lugar "porque sin lo que es, cuando ha sido expresado, no hallaras el pensar".<sup>331</sup>

---

<sup>330</sup> B2 v. 7

<sup>331</sup> B8 v. 35-36

## 6. LA VERDAD: UN ASUNTO DEL CORAZON

Sostendremos en lo que sigue que la verdad en Parménides pertenece al ámbito de la no-inteligibilidad, a la obscuridad de la *vivencia* insondable del corazón para la cual no hay palabras. La diosa revelará a Parménides "tanto el corazón imperturbable de la persuasiva verdad como las opiniones de los mortales, en las cuales no hay creencia verdadera".<sup>332</sup> Mi interpretación aquí pone la atención sobre este "corazón imperturbable", propiedad de la verdad en la que la mayoría de comentarios no se han detenido. ¿Cómo es que la verdad tiene corazón? Por un lado, se podría pensar que la expresión "corazón" es únicamente la forma alegórica de indicar algo nuclear, el meollo de un asunto. Pero conformarnos con eso sería olvidar por completo el valor y el sentido poético de "corazón", que es sí metáfora de algo ciertamente central, pero a lo que en aras de la comprensión podríamos añadir las cualidades de: vivo, íntimo, próximo. A fin de recuperar este sentido, detengámonos un momento en la fisiología del corazón. En tanto órgano vital de algunos seres vivos, el corazón asegura la circulación de la sangre por todo el cuerpo, bombeando el líquido vital los demás órganos. El corazón es, centro vital, pero también, por su función irrigadora, "dador de vida". Hay vida mientras este motor no pare de latir, es decir, mientras no se le perturbe. Un "corazón imperturbable" -desde un punto de vista fisiológico algo imposible- sería uno cuyo latir continuase ininterrumpidamente "por toda la eternidad" gozando de una gran salud. El órgano del corazón humano puede acaso mantenerse más o menos "imperturbado" por el tiempo que dure la vida, pero nunca imperturbable, pues "cambios" bruscos necesariamente le sobrevienen, como a todo lo que deviene. Parménides, no obstante, ha dicho que hay un "corazón imperturbable de la verdad", y con ello, ha sugerido no sólo el centro de algo, un centro viviente, sino además algo que tiene la peculiar característica de ser inmutable, es decir, de no devenir. En otras palabras, lo que sea que esta verdad "es" consiste por un lado en algo vivo, semejante al *continuo* pulsar del órgano primordial (uno de los signos del ser es "continuo"), pero, además, el corazón de la verdad refiere a una vida eterna o realidad inmortal, pues este corazón presenta la divina propiedad de ser -como sólo lo Divino puede serlo- algo "imperturbable" o inmutable. Todo esto parece muy lejos del débil órgano humano y de la fugaz vida humana, pues un corazón tan poderoso e indestructible, acaso sólo el del mismo Dionisio. El "corazón" de la vida, el del ser en general o el de la realidad en su totalidad, lo que sea "eso" que siempre ha existido y existirá y que prevalece al cambio, tiene que ser mucho más que el corazón de carne de éste o aquel mortal. Uno puede preguntarse ¿cómo es que tal corazón viviente de lo real pudiese ser algo vivo si es como lo ha pensado Parménides algo "inmóvil" como una piedra? ¿no acaso la parálisis, la quietud

---

<sup>332</sup> B1 v. 29-30



del corazón de la que nos habla Parménides, tendría que significarnos muerte y no vida? A los mortales, una "vida inmutable" puede parecernos ciertamente una contradicción, porque equiparamos lo viviente con la constante mutación que vemos y que creemos ser. Sin embargo, para la diosa que, por ser diosa es perfecta y de este modo tiene una perspectiva verdadera y correcta de la realidad, la "inmutabilidad" no menta en lo absoluto inactividad o muerte. Todo lo contrario, "imperturbable" quiere decir aquel estado superior de vida bienaventurado reservado dioses e iniciados y que consiste en una interrumpida *tranquilidad*. Es la paz profunda de la que disfruta, no el hombre, y ciertamente no siempre los dioses que también entran en guerra, sino el "ser" que permanece en sí mismo y subyace (*hypokeimenon*) sustraído al devenir. Hasta aquí parece cierto entonces que el "corazón" de esta verdad no menta el corazón mortal humano, órgano vital que desfallece con el tiempo y se perturba con el susto, sino que pensamos más bien en el corazón de una eternidad viviente, el corazón de lo real. *Dionisio*: aquello (ser) que perdura idéntico a sí mismo a pesar del continuo desmembramiento del Tiempo (*Cronos*).

Ahora bien, de reversa un poco. ¿En realidad el corazón imperturbable de la verdad no guarda ninguna relación con el perturbado corazón humano más allá del símil? En lo de arriba, reducimos el hincapié que hace Parménides en el corazón a una mera alegoría del ser inmóvil. Si nos mantenemos en esto, no estaríamos sino pensando el "corazón" platónicamente, es decir, en tanto "imagen móvil de la eternidad". Pero ahora ofreceré otra salida, pues deseo rescatar otro sentido posible del corazón parmenideo. Atrevámonos a escuchar en esta imagen, no ya una alegoría filosófica de un lejano "ser", sino ahora más próximamente, una metáfora de nuestra *interioridad*. Vamos... ¿no de cierto hunde sus raíces el corazón del hombre en el corazón del ser? Me parece que sí. La alusión de Parménides al "corazón imperturbable" no sólo representa, alegóricamente, el carácter viviente y eterno del ser, sino que, además, indicará la ubicación de un acceso *en* el mismo hombre. En concreto: el "corazón" es la puerta del ser. Con la expresión "corazón", él ha dejado una pista sobre cómo o por dónde puede accederse a la verdad. El ser es algo para vivirse o sentirse antes que para razonarse; es sólo en la vivencia que el ser se revela. El entendimiento se abre al abrir el corazón, no al revés. Yo sólo entiendo el ser cuando lo realizo, es decir, cuando lo vivencio.

Reformulo. Fue Parménides -por mucho que le pese a la interpretación racionalista- quien dijo que hay un "corazón de la verdad", pero ahora que vamos dejando al corazón hablar, invertiremos la frase para sugerir que el poema versa también sobre una "verdad del corazón". El corazón es -lo dijimos ya- un centro vital, lugar en el cuerpo humano involucrado necesariamente en el inicio, duración, y también terminación de una vida. También el corazón es la sede de los afectos, y según

tradiciones antiguas, de la inteligencia. Pero el corazón, más allá de tal sentido fisiológico y psicológico que pueda tener, representa para la poesía la dimensión de la vivencia interior, el espacio sin-espacio y el tiempo sin-tiempo de la revelación. Es en el corazón o interioridad donde el poeta ha "visto" las cosas, "ahí" es donde él -sólo él- está abierto para ellas y ellas para él de modo que alcanza a vislumbrar su esencia, e inclusive, llega hasta confundirse él mismo con ellas en el sentimiento de compartir (en el amor que los une) una misma naturaleza. El corazón se abre en la vivencia a lo irrepresentable; naufragio de la razón en el "hueco insondable" de la vida, en el fundamento o ser como algo sin-fondo. A esto, Joaquín Llansó, en su comentario al poema de Parménides comenta:

El único fundamento que nos *aproxima* a la vida- si es que realmente nos está autorizado a hablar de *fundamento*- es la vivencia. Hablar en efecto de fundamento es un contrasentido, porque si algo caracteriza a la vivencia es ser justamente *lo sin-fondo, lo sin fundamento, grieta o hueco* por el que nos deslizamos hacia lo *desconocido*. La vivencia es -por inexpresable- justamente lo *desconocido*. Así caracterizada sólo puede *aproximarnos* a la vida. Constituye por sí misma un deslizarse hacia ninguna parte, hacia un lugar que no tiene espacio, o quizás mejor, un deslizarse hace el lugar de lo sin-lugar, lo que los griegos llamarían *atopon*, lugar de ninguna parte, exento de espacio y desleído de tiempo. Por ello, a menudo, en el marco de la *sabiduría popular*, oímos hablar del *misterio* de la vida.<sup>333</sup>

Dígase un poco más sobre este "deslizarse hacia ninguna parte". Un hecho comúnmente desapercibido por los intérpretes es que el viaje de Parménides en realidad es interminable. A primera vista no lo parece, pues ¿no ha llegado a unas puertas? ¿no ha llegado con la diosa? ¿No ha conquistado el contenido de una verdad clara y concisa? Pues tendremos que decir que no en realidad. Si nos atenemos a lo que dice el proemio, lo primero que ocurre al cruzar las puertas es que estas "al abrirse, produjeron un insondable hueco"<sup>334</sup>. Luego el viajero, azorado en esta apertura, continúa su ingreso más allá de las puertas por un "ancho camino",<sup>335</sup> sin jamás indicarnos que se detuvo. Parménides utiliza la expresión "insondable"; esto sugiere lo contrario de un destino o punto de llegada, lo que ha dicho Llansó arriba, un sin-fondo, algo cuyo fondo no se puede sondear o medir pues no parece terminar y, por lo tanto, sin límites reconocibles. Se podrá objetar que la diosa dice más adelante en el poema que "lo que es" presenta "límites", sin embargo, desde el punto de vista del hombre viajero que ingresa en un campo desconocido, desde la vivencia, "eso" que encuentra en un primer momento no puede sino experimentarse "insondable", es decir, infinito.<sup>336</sup> ¿Como resolveremos esta aparente contradicción?

<sup>333</sup> Llansó, *Poema. Parménides*, 9.

<sup>334</sup> B1 v. 18

<sup>335</sup> B1 v. 21

<sup>336</sup> Esto podría reivindicar la posición tan criticada de Meliso de Samos para quien el Ser es Infinito.

Ciertamente haciendo demasiado caso a los límites que establece la diosa en la parte más racional del poema, y desestimando la importancia de la vivencia previa en el proemio, ocurre que una mayoría de eruditos han terminado por aceptar sin más que para Parménides el Ser es limitado. No les parece importante que, aunque la diosa limita "lo que es" de un modo rigurosamente lógico en la llamada "vía de la verdad", por otra parte, Parménides en el proemio diga que en su vivencia todo lo acaecido sea como haber llegado a un "hueco insondable", a lo sin-fondo que implica una pérdida de toda referencia. Me parece que sólo hay contradicción si dos cosas contrarias se dijese en un mismo lugar, pero no es el mismo lugar el de la Diosa y el de Parménides. Para ella, la Eternidad es "límite" del devenir, mientras que para el mortal Parménides, este acceso a la esfera eterna de la Divino es verdaderamente extralimitarse o extraviarse, salirse de la vía conocida. Desde el punto de vista de su vivencia él se siente como arrojado en un abismo o hueco sin fondo, desamparado en Lo Abierto. Sin embargo, para la diosa que tiene un punto de vista invertido, mejor dicho, el correcto de la realidad de las cosas, Parménides simplemente ha sido conducido dentro de límites bien seguros, los límites de *Ser*. Empática con la dificultad del hombre ante lo inefable, ella procede inmediatamente a tranquilizarle con un saludo de mano afectuoso,<sup>337</sup> e inmediatamente le dice "no es un mal hado el que te ha inducido a seguir este camino".<sup>338</sup> La experiencia para el viajero es tan desbordante, fuera de todo límite, que él podría pensar que ha muerto o enloquecido, y por eso necesita el contacto antropomorfo, la mano y la voz. Por lo tanto, no hay contradicción si separamos y decimos que: del lado de la razón las cosas son una cosa, de lado del corazón otra. "Lo que es", desde el punto de vista racional discursivo, es limitado, sin embargo, desde el lado vivencial, "ser" es un "insondable hueco". De lado de la razón está el *logos* que "acompaña a la verdad", de lado del corazón, la verdad intuitiva y mística del ser a la que sólo accedemos inmediatamente en la vivencia. La verdad del corazón es límite para la razón, y viceversa, nuestras dudas razonables pueden llegar a limitar la confianza en nuestras corazonadas. Los límites lógicos que la diosa proporciona al ente (no al ser) son únicamente límites discursivos: las reglas de expresión necesarias para evitar que el pensamiento se desvíe de la *cercanía* de la verdad. Por eso el fragmento B2 habla de la vía adecuada del pensamiento, los límites y las reglas del discurso ontológico, no de la realidad del ser. En otras palabras, el intelecto se aproxima a la verdad si se mantiene en ciertos parámetros, sin embargo, éstos no son inherentes al corazón de la verdad, a su núcleo viviente esencial. "Ser" sólo tiene estructura, proporciones, propiedades, aspectos, atributos, cuando percibimos Lo Ente (o los entes) o pensamos en él. Desde ese momento en que representamos lo real indecible, y así, hacemos "algo" de él, algo *en* nosotros mismos como un objeto para un sujeto, entonces ya sólo pensamos el ente y no el "ser". Lo que se retrae o sustrae tras el "velo" de nuestro entendimiento, es pura *difference*. Fuera del sistema de "signos" no se puede

---

<sup>337</sup> B1 v. 22

<sup>338</sup> B1 v. 26

contar (n-1). La verdad del ser, su corazón, no tiene límites; pero nuestra razón sí. Sostengo, como se puede ir viendo, que Parménides reconoce los límites de la razón y, que en ese sentido, no es el racionalista que la tradición metafísica ha querido ver en él.

Cabe añadir algo más. Aunque la verdad se trate de una vivencia insondable que no encuentra límites y es oscura para la razón, ello no menta necesariamente que tal vivencia sea la de un Caos o desorden primordial, ni mucho menos el desenfreno de la pulsión. Este "corazón" no es el "inconsciente" freudiano, ni el antropológico "estado primitivo" del hombre en la cuna de la civilización. Para Parménides sí existe un "orden" del corazón, como un "sentido" no discursivo que le es propio. La realidad del ser posee coherencia, consistencia, fuerza propiedades inherentes que justamente le permiten ser en vez de no ser. Son propiedades físicas, con un respaldo lógico, pero nada así como una "lógica del ser", es decir, como si un *Logos* fuese la estructura de la realidad misma, cosa que sostienen sus sucesores Platón, Aristóteles, Hegel, siguiendo en ello más a Heráclito que a Parménides. Si el corazón para Parménides fuese una caótica ignorancia, no lo habría ni identificado con la verdad ni con la imperturbabilidad. Al contrario, el "corazón imperturbable de la verdad" es metáfora de algo estable, consistente y sabio, tanto *en* la naturaleza como en la interioridad. A nivel físico el corazón "sabe" lo que hace y cómo hacerlo sin el concurso de nuestros pensamientos, en efecto, no tenemos que emitir la orden "late, late, así, así". Muchas cosas se dan por naturaleza. La naturaleza tiene su propia inteligencia, y sólo contemplando su presente regularidad en medio del cambio, es como los hombres llegan a inducir una "ley de la naturaleza", ley que en Parménides se expresó como lógica de no-contradicción. Sin embargo, insistiré en que a pesar de que la razón discursiva o *logos* de la diosa "acompañe a la verdad" y gire en torno de ella "pues ahí donde comience ahí volveré", sin importar lo aproximada que llegue a ser nuestra ciencia, el orden del corazón y el orden de la razón, permanecen como esferas que están en *harmonía* en virtud de su separación. Esta es la sagrada brecha entre el ser y el lenguaje. La propia naturaleza, su inteligencia o *Nous*, ha sabido ubicar los órganos del corazón y el cerebro en lugares o *topos* distintos del cuerpo humano, como queriendo plasmar en un símbolo el orden de la totalidad cósmica, es decir, lo Justo. El corazón va al centro, el cerebro es su satélite. Tratar de poner la cabeza en el centro ha producido una desviación, una injusticia por la que hemos pagado caro. Indicando que hay un corazón de la verdad y una verdad del corazón Parménides ha tratado de remediar este desequilibrio. El poema es medicina, y tiene un efecto sanador si se da al corazón su lugar. El prejuicio más grande contra el corazón ha sido creer que sólo lo racional es ordenado, como si la realidad no poseyera cohesión interna, o como si -parafraseando a Pascal- el corazón no poseyera otra Razón que el intelecto desconoce. Sólo podríamos pensar que los hombres poseemos una inteligencia que el resto de la naturaleza no tiene cuando olvidamos que, inmersos en

ella, somos ella. Miembros del cuerpo de un organismo más vasto, cuando nosotros creemos pensar "por nuestra cuenta" o *contra natura*, la sabia natura sonríe pues ella es la que piensa a trav es nuestro.

La diosa ciertamente se muestra muy racional. Es la máscara apolínea que personifica y racionaliza la situación. Humanizar la situación mediante el habla tranquiliza al Parménides racional, le "baja el susto" de modo que puede continuar "ahí", en la apertura o "insondable hueco". La acogida de la diosa, la fusión con lo Divino que a nivel vivencial es contacto, "cogió mi diestra",<sup>339</sup> no debe ser algo aterrador. El *logos* es, en conclusión, un auxiliador que "acompaña a la verdad", un *ph rma-kon*. Soportar el peso de lo que se está viviendo, padecer el misterio, requiere un contenedor racional que escude a Parménides de la obscura vivencia que lo llena: *es*. En primera instancia, la belleza divina de pegaso no puede ser identificada tras los ojos de Medusa. Un insondable hueco, algo terrible. El héroe Perseo necesita el escudo racional de *Atenea* para mirar a la gorgona indirectamente, de reflejo. Solo tras tranquilizarse puede ver más allá de su espanto, un hecho tremendamente feliz. Parménides reivindica el lugar de la vivencia, y ha querido justamente decirnos: no olvidemos que la verdad es un asunto del corazón, el *logos* es su chambelán. A la fiesta del conocimiento, sin embargo, y como precaución, tienen que acudir los dos. La verdad ciertamente no es un contenido discursivo. *Aletheia* es más como un ámbito donde algo sucede o tiene lugar; el campo abierto en el que nos encontramos ya presentes en el mundo. "Ahí" donde captamos intuitivamente la presencia de todo y la nuestra como una sola cosa llenos de asombro. Sin embargo, transformar esa vivencia en un contenido, filtrarla o traducirla en una representación mítica o racional discursiva, sirve para la contención de quien tiene esa vivencia desbordante. No se perturbe más de la cuenta el alma, de modo que al fin la danza de los velos termine en un instante místico de identificación total donde el *thymos* o "deseo" se aquiete y el corazón del hombre llegue a ser tan "imperturbable" como el corazón mismo de lo real. En efecto, era este *thymos* el que desde el inicio del poema impulsó el viaje "tan lejos como mi ánimo pudo alcanzar".<sup>340</sup> Todo el periplo es el del deseo (*eros*) que añora descansar en el ser. El inicio del viaje de retorno a *lo que esta inmediatamente antes* o presencia, es un impulso erótico, el mismo que había al inicio del Cosmos, pues como dice Parménides "como primerísimo entre todos los dioses concibió a Eros".<sup>341</sup> El deseo de volver "a casa" (lugar de origen: espacio originario) que también podemos apreciar en Odiseo, es el de descansar el deseo en el divino ser.

El hincapié en el poema -desde mi punto de vista- se encuentra más en la experiencia que en la racionalidad, pues de poco sirve tener un concepto definido del Ser si el pensador no experimenta

---

<sup>339</sup> B1 v. 22

<sup>340</sup> B1 v. 1

<sup>341</sup> B13

el indefinible Ser como algo en lo que vívidamente participa. En realidad, el poema, que parte de una vivencia, parece sugerir que si confiamos más en el corazón también pensaremos con mayor claridad. Ya la diosa -como vimos arriba- había relacionado la "inteligencia turbada" de los mortales con "una incapacidad que guía en el pecho". Por lo tanto, lo racional en Parménides no es lo opuesto al sentimiento, y es que "ser racional" significa para Parménides justamente aproximar el pensamiento lo más posible al "corazón de la verdad", a la experiencia vivida que debe, por lo demás, ser soporte y guía del intelecto. El principio lógico de identidad resuena a lo lejos con lo que es más próximo; es decir, el orden de la representación o del pensamiento, hace eco en la forma exterior de una vivencia interior del instante eterno. La lógica deriva de la experiencia del corazón que podemos llamar "amor". El sentimiento de amor consumado que la abstracción filosófica dice "unidad del ser", significa en la dimensión poética y mística del corazón la reunión e identificación erótica con lo amado (yo soy tú). Esta experiencia "caliente", de amor, es la base a nivel de la vivencia del frío principio de identidad (A es A). La identidad lógica descansa en la comunión amorosa con la divinidad o lo divino, es decir, en el "fuego" que une a dos. Considerar el calor del corazón a la hora de comprender el poema implicaría leer en los *semata* o "signos" que ofrece la diosa mucho más que propiedades racionales del Ente, un lenguaje aproximativo para describir la cualidad de la experiencia interior de quien ha unido su propio corazón al "corazón imperturbable de la persuasiva verdad". Por ejemplo, si uno de los signos del ser es "lleno", nosotros podemos interpretar que lo que ello quiere indicar a nivel de la vivencia es un estado afectivo de compleción, plenitud, abundancia, alegría. El "calor", por otra parte, es algo presente y positivo para Parménides por su proximidad al ser; lo relaciona al fuego que permanece idéntico cuando dice: "el fuego etéreo de la llama que es sutil, sumamente leve, del todo idéntico a sí mismo".<sup>342</sup> El amor en el hombre, el fuego en la naturaleza, la identidad en la razón, están juntos. No así la "noche ignorante"<sup>343</sup> que ni siquiera debiera haberse nombrado como poseyendo alguna realidad o ser.

El error del racionalismo, que no respeta misterio alguno, ha sido identificar ser y lenguaje para decirnos que todo lo real es racional y que, sólo lo racional es real. Todo este malentendido idealista procede de un malentendido verso de Parménides que dice "pues lo mismo es pensar y ser".<sup>344</sup> Platón disque "siguiendo a Parménides" cree que la realidad esta hecha de Ideas porque el ser es pensar, y ese asunto continúa en la tradición metafísica hasta el idealismo moderno. Mi visión del poema se opone a aquella que supone una doctrina de Parménides que, en aras de la sabiduría, nos compelería a separarnos de la riqueza de la experiencia sensible. La comprensión racional, según lo

---

<sup>342</sup> B8 v. 56-57

<sup>343</sup> B8 v. 59

<sup>344</sup> B3

pone de manifiesto el propio Parménides, es sólo un accesorio, "acompaña a la verdad" que es la experiencia de desvelamiento. La razón discursiva debe arraigar, en otras palabras, en un ver contemplativo que viene antes que el *logos*, es decir, procede de un particular *trance* o "viaje" que involucra al que está de modo vivencial y afectivamente implicado en aquello que está contemplando como parte indisoluble de "eso" que presencia. Sólo entonces se hace *theoría* en el sentido más originario de una práctica meditativa que involucra la percepción, la intuición y el afecto. *Theoría*, por lo tanto, no es la observación distante y objetiva del empirismo moderno, ni tampoco el puro ejercicio de la razón especulativa o dialéctica. A lo último o fundamental no se accede por inducción ni por deducción, sino por el sentimiento. No se entiende la realidad (ser) hasta que se le vive. Cómo nos afecta lo real es la base de cualquier método, principio o discurso racional posterior. La palabra des-entraña lo que "supo" el corazón, es la *exégesis* que "hace salir" en una forma presentable un contenido que irremediablemente pierde. Lo mejor que puede hacer el hablar en lo que toca al ser, es decir acerca de todo lo que no dice no diciéndolo, es decir, dejando ver que no deja verlo todo. Poetizar sigue siendo el mejor recurso para eso, y por eso Parménides, pienso, prefirió el verso sobre la prosa. Para lo indecible sólo la poesía es competente.

## 7. POIESIS Y ACONTECIMIENTO.

Lo que Parménides sugiere intensamente al presentarnos su argumento en forma de testimonio y no como mero silogismo; lo que ha querido advertir a sus oyentes acudiendo a la forma poética de expresión en lugar de la prosa, es que *aletehia* - más que una dimensión racional- refiere a un orden de experiencia interior reveladora, lo que podemos además soportar en el propio texto cuando dice que la "verdad persuasiva" tiene un "corazón imperturbable".<sup>345</sup> Repito. La verdad es un asunto del "corazón", insondable para la razón... ¿es tan difícil de ver? Los poetas cantan lo que viven, lo que ven y oyen en la interioridad de su corazón. Estamos con Parménides, en virtud de una narración mito-poética, en el ámbito de lo acontecimental, donde algo acontece en soledad tanto a Parménides como en Parménides. La poesía queda justificada, pues ella es el medio por excelencia para aproximar la expresión lo más posible a la vivencia íntima que, en Parménides, se encuentra oculta tras las palabras "corazón imperturbable de la verdad". Pero también, si ha escrito un poema lo ha hecho para aproximar a su auditorio a esta vivencia, pues si Parménides acude a la musicalidad del verso en vez de a la seca prosa es porque la modulación del sonido y las imágenes, mezclado con "pruebas lógicas" que existen para reforzar la confianza o *pistis* del corazón, tiene la capacidad de entusiasmar y persuadir. El quiere como todo poeta afectar a sus incrédulos oyentes, más no con el objeto de engañarlos sino en vistas de abrir sus corazones a una experiencia que podríamos denominar "iniciática". Joaquín Llansó, en su trabajo sobre Parménides, comenta sobre la poesía que:

Por todo ello, la poesía es la esencialidad del pensamiento, único modo por el que podemos *aproximarnos*, y sólo *aproximarnos*, a lo vivido, al vivir, a lo que ha de ser vivido. Fuera absolutamente del tiempo, la poesía aúna lo que ha sido con lo que es, y lo que es, con lo que ha de ser. La poesía nos muestra, aunque sólo lo sea de forma *aproximativa*, el soliloquio del hombre inmerso en el mundo, de su ser uno con él. La poesía denota, de este modo, *el carácter de la inmediatez*. De ahí que, a menudo, el pensamiento sienta su orfandad constitutiva; experimente su menesterosidad, su impotencia ante un mundo que, en su esencia más propia, se le escapa; e intente desesperadamente buscar las raíces de lo indecible, de lo inexpresable, de lo realmente vivido.<sup>346</sup>

Parménides, en suma, se dirige persuasivamente y en clave poética a una audiencia ilustrada que gusta y está bien entendida de los poemas de Homero y Hesíodo. Sin embargo, no hace esto por un motivo meramente retórico o estético, sino para narrar su muy vivida experiencia interior; firme soporte en el corazón de su posterior argumentación. Cabe añadir que, aunque el estilo es elegido, no ha fabricado una alegoría de profundo sentido filosófico a la usanza de Platón para enseñarnos una doctrina secreta, pues mucho de lo narrado es -sostengo- literal o metafóricamente vivido para él. No es lo

<sup>345</sup> B1 v. 29

<sup>346</sup> Llansó, *Poema. Parménides*, 13.



mismo fabricar artificiosamente una alegoría, la de la caverna, por ejemplo, que experimentar de hecho con la propia incubación en una caverna real, lo que se cuenta hicieron algunos filósofos, quizás Parménides. Parménides nos invita a que creamos por un momento en su inocencia, a que confiemos en que el asombroso relato es un acontecimiento, una vivencia extraordinaria y afectiva del autor que sólo la poesía podría expresar.

Ahora bien, aceptar por cierto el "soliloquio" de los poetas que vemos en la cita arriba, no significa en el caso de Parménides ni de los poetas arcaicos, un puro ensimismamiento. Al contrario, en tanto que un poema se pretenda inspirado en una fuente (musa, diosa) que trasciende las opiniones de los mortales (doxa) y en tanto que revelación de algo último o fundamental, el poema parmenideo rebasa -aunque empleándolo- lo anecdótico individual, logrando integrar genialmente una vivencia *sui generis* del autor con el esplendoroso hecho fundamental: que "hay" o que "es". Esta capacidad de integrar lo personal con lo impersonal, de hacer coincidir el íntimo descubrimiento con la última naturaleza de la realidad, demuestra que para el poeta-sabio de Elea no existe ya contradicción entre lo vivido interiormente y lo Real. En efecto, el poema da la impresión de querer mostrar todo conflicto entre la verdad del mundo y aquella de la interioridad como algo maravillosamente resuelto o puesto en armonía. Ciertamente ¿quién sino el poeta puede lograr o creer lograr la coincidencia de la naturaleza toda consigo mismo? ¿quién sino el poeta goza de tan divino acuerdo? Sin embargo, este estado de sinfonía armoniosa en el que el rapsoda vive no es sólo para su propio beneplácito, pues el poeta siente casi una obligación el llamado a cantar para los demás, de llevar el "mensaje" por las ciudades como portavoz de los dioses. Consecuente con el comportamiento del poeta, profeta itinerante y purificador órfico, Parménides dice estar en un camino "que por todas las ciudades lleva al hombre vidente".<sup>347</sup> Los grandes poetas como Homero y Hesíodo fungen como educadores, sus *mythos* o relatos son modelos para los demás no visiones privadas. La revelación que los poetas reciben en virtud de su contacto con lo divino, no puede ser únicamente "don" para sí mismos, y es que ellos cumplen un servicio a la comunidad comunicándole el *cosmos* u orden trascendental. En este sentido es comparable la función social del poeta-advino griego con la del "chamán" de otros pueblos. Ambos son figuras marginales que sirven de puente entre lo animal, humano y divino.

Sumergirse en la vivencia, en lo que nos es inmediato, es sumergirse en la *presencia* de lo presente. Desde ese "más acá" es desde donde Parménides ha proferido el "es". Parménides no es un transmudano como Platón. Él es el poeta que rememora el instante y se aproxima vívidamente a la presencia, *a lo que esta inmediatamente antes* de que algo se presente. Pero la remembranza poética

---

<sup>347</sup> B1 v. 2-3

no es un viaje al "antes" en el pasado, sino al hecho fundamental (anterior, subyacente) que continúa sucediendo ahora. Es cierto que los poetas arcaicos parecen conmemorar los orígenes del mundo como lo acaecido en "tiempo antiguo"<sup>348</sup> a dioses y héroes; sin embargo, algo difícil de percibir, es que no recuerdan estas cosas como que ya no son. El *mythos* no relata cosas sucedidas "antes" en el sentido de en el pasado que ha dejado de existir. No, porque la inspiración poética consiste en ser transportado sí a lo que está "antes" pero que, todavía vivo y de primordial importancia, es la fuente misma del presente. Si el acontecimiento se recuerda no ha muerto, no es "pasado". Así lo ha expresado J. Pierre Vernant:

El pasado de esta forma desvelado es mucho más importante que el antecedente del presente: es la fuente del presente. Remontándose hasta él, la rememoración busca no el situar los acontecimientos dentro de un marco temporal, sino alcanzar el fondo mismo del ser, descubrir el original, la realidad primordial de la que ha salido el cosmos y que permite comprender el devenir en su conjunto.<sup>349</sup>

Desde el lugar del *aeda* que *revive* los hechos de dioses y héroes legendarios, así como el originarse del mundo, estos acontecimientos no han dejado de ser, sino que, en cierto modo, siguen siendo, es decir, existen como realidad profunda de todo lo que se hace, sucede o piensa actualmente. Todavía en el mismo Tales de Mileto -si aceptamos como suya la idea- encontramos un pensar semejante cuando dice "hay dioses en todas las cosas".<sup>350</sup> Hesíodo en la Teogonía no narra entonces hechos que él considere pasados, sino acontecimientos que, durante su remembranza, es decir, para él vidente que los está viendo o *presenciando*, tienen lugar *ahora*:

De estas épocas cumplidas, el poeta tiene una experiencia directa. Él conoce el pasado porque tiene el poder de estar presente en el pasado. Acordarse, saber, ver, son términos que se corresponden. Un lugar común en la tradición poética es contraponer el tiempo de acontecimiento que es propio de hombre ordinario -saber de oídas que descansa en el testimonio de otro, sobre palabras referidas-, al del *aeda* presa de la inspiración y que es, como el de los dioses, una visión personal directa. La memoria traslada al poeta al corazón de los acontecimientos antiguos, dentro de su tiempo.<sup>351</sup>

En la poesía de Parménides, también vemos un transporte a lo "fundamental" (ab-Grund), una vivencia interior expresada como viaje mítico y que consiste en un *éxtasis* o "salida" al Espacio originario abierto,<sup>352</sup> la *presencia* que es lo que está *inmediatamente antes* de Lo Ente o la totalidad presente, visible. En este sentido el transporte (raptó) es un *retorno* consciente al "lugar de lo sin-lugar" donde de antemano ya se está, el "insondable hueco". La narración de Parménides, por lo tanto, en tanto un

<sup>348</sup> *Teogonía*, 100.

<sup>349</sup> Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, 95.

<sup>350</sup> Conrado Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos I*, (Madrid: Gredos, 2000) # 24 (11 A 2) Arist, *Del alma* I 5, 411a.

<sup>351</sup> Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, 92.

<sup>352</sup> Es importante distinguir el Espacio primordial -que en mi interpretación es "ser" y "conciencia"- del "vacío" o "no-ser" cuya existencia es imposible según Parménides.

remontarse por el poder de la *anamnesis* a la realidad primordial, debe tomarse, me parece, como inscrita aún en la tradición de textos de inspiración poética. No es que Parménides quiera parecerse o competir con Hesíodo, sino que, si se parece a los poetas arcaicos, es por su pertenencia o filiación a la última cepa de esa tradición poética de inspirados pero que transformado sus conceptos. No hay que olvidar que pudiendo ya escribir en prosa, Parménides elige el hexámetro épico, el verso homérico. El esfuerzo en el estilo y detalle mítico hace pensar más en una fidelidad a la tradición poética que en una parodia desde una supuesta filosofía crítica, muy incipiente aún.

La memoria, en tanto evocación, consiste esencialmente en poder ser transportados al meollo del acontecer originario, al "tiempo antiguo" que ciertamente está "antes", pero no antes literalmente en el pasado cronológico, sino en el *antes* en sentido de fondo fundante o fundamento vivo del presente. El poeta recuerda, es decir, re-vive a modo de los grandes poetas el "tiempo antiguo". El retorno operado en el recordar parmenideo, no menos poético, es -como dirá Llansó- "un estar desde fuera viniendo a aquello en lo que de antemano estamos admitidos",<sup>353</sup> la *physis* de la que se es parte. Vernant comenta:

No se podría, pues, decir que la evocación del "pasado" hace revivir lo que ya no existe y le da, en nosotros, una ilusión de existencia. En ningún momento la vuelta hacia atrás a lo largo de tiempo nos extravía de las realidades actuales. Solamente alejándonos del presente tomamos distancia en relación al mundo visible; salimos de nuestro universo humano, para descubrir detrás de él otras regiones del ser, otros niveles cósmicos, normalmente inaccesibles: por debajo el mundo infernal y todo lo que lo puebla; por encima, el mundo de los dioses olímpicos. El "pasado" es parte integrante de cosmos: explorarlo es descubrir lo que se disimula en las profundidades del ser. La historia que canta *Mnemosyne* es un desciframiento de lo invisible, una geografía de lo sobrenatural.<sup>354</sup>

El poeta arcaico invoca a *Mnemosyne*, el poder evocador de la memoria. Gadamer ha sugerido, por su parte, y con razón, que *Mnemosyne* pudiera ser la diosa del poema de Parménides. Sin embargo, ¿diremos que eso en lo que estamos admitidos de antemano y a lo que retornamos por un recordar es lo mismo para el pensamiento mítico que para el pensador de Elea? La diferencia a primera vista estribará en que, para los poetas arcaicos, eso en lo que se está admitido de antemano era un *mythos*, en cambio, para Parménides, es la *physis*. Sin embargo, esa diferencia comienza a desmoronarse desde que consideramos los componentes míticos del "viaje" (vivencia) de Parménides. Mi punto de vista es que, en vez de intentar separarlos, primero quizás haya que hacer inclusive aún más borrosa esta diferencia, y pensar que la experiencia arcaica del *mythos* también era como sugiere Llansó un

<sup>353</sup> Llansó, *Poema. Parménides*, 54.

<sup>354</sup> Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, 96.

“estar-en-y-ante-la-physis”;<sup>355</sup> sin embargo, una vivencia que, bajo el velo de la mirada antropomórfica personificaba demasiado esa relación de co-habitación entre hombre y *physis*. Con todo, esto último no es ni siquiera del todo acertado, pues hasta Hesíodo habla del *Caos* impersonalmente, como una “abertura” que está antes o es “primero” que todo lo demás.<sup>356</sup> De hecho, lo más seguro -como lo propone Llansó a continuación- es que Parménides estuviese pensando en el *Caos* de Hesíodo cuando en el proemio habla de un “insondable hueco” que se origina tras abrirse las puertas que custodia *Dike*:

Con independencia de esta última idea, la del *infinito primordial*, que podría ser discutida, lo que no cabe duda es que la idea de *caos* en Hesíodo, como la del río Océano en Homero, constituye el antecedente de la idea de *arjé*, en los pensadores milesios; y está fuera de toda duda que los primeros filósofos, entre los que se encuentra el propio Parménides, conocieron con seguridad la obra de sus antecesores y, con un reconocido espíritu crítico, establecieron un tácito diálogo entre ellos. Ello refuerza nuestra tesis de que la mención parmenídea del “hueco” tiene su antecedente en Hesíodo.<sup>357</sup>

¿Dónde encontraremos entonces la diferencia entre la poesía arcaica y la física presocrática? Parménides, igual que los poetas arcaicos me parece, abisma el pensar meramente representativo del mito en un “insondable hueco” que es la *physis* (en Hesíodo, el *Caos*), sin embargo, a diferencia de los poetas que hacen hincapié sólo en lo imaginario y anecdótico como recursos contenedores para una vivencia enmudecedora de Lo Divino, Parménides ha hecho *acompañar* su vivencia ininteligible también de un discurso racional o *logos*, aunque para él todo el discurso de la diosa -como vemos en dos versos del poema- no es sino otra forma de *mythos*: “tu preserva mi (*mythos*) relato”<sup>358</sup> y “sólo un (*mythos*) relato de una vía queda”.<sup>359</sup> En suma, ambos, poetas y físicos, expresan su experiencia de abismamiento en la *physis*. La diferencia estribará más que nada en el estilo para expresarlas. A pesar de esto las fronteras, aún en el estilo, son muy difusas,<sup>360</sup> pues tanto en Hesíodo encontramos ya esfuerzos de sistematicidad racional, así como en Parménides, tanto en forma como en contenido, un discurso todavía bastante mito-lógico.

<sup>355</sup> Llansó, *Poema. Parménides*, 23-24.

<sup>356</sup> *Teogonía*, 116, 740.

<sup>357</sup> Llansó, *Poema. Parménides*, 58-59.

<sup>358</sup> B2 v. 1

<sup>359</sup> B8 v. 1

<sup>360</sup> *Vid.* primer capítulo de la presente obra.

## 8. MISTERIO E INICIACION

Parménides, a diferencia de los sacerdotes misteriosos -y mucho más afín a los poetas- comunica, sale donde están los otros, canta la verdad de su corazón y deja a la vez que el "corazón de la verdad" se muestre a través de él. Parménides no es celoso guardián de un conocimiento ancestral propiedad de un linaje familiar; no, el más bien quisiera transportar a sus oyentes como él fue transportado, hacerlos salir al Espacio originario como él salió, y que pudieran "ver" y encontrarse con él en esa Apertura. Los poetas -incluyendo a Parménides-, en virtud de esta "publicidad" que les es propia, no se sienten guiados por la misma motivación que impulsa a los iniciados en los llamados "misterios", hombres al parecer sólo interesados en su *apoteosis* o bien, en su "salvación personal". Siempre y cuando aceptemos la muy discutida tesis de que en estos ritos de lo que se trataba era de acceder a una visión o *epopteia* exclusiva, secreta y tan personal que sólo significa algo para el propio iniciado, entonces tendremos que rechazar que Parménides fuese -en este sentido- un mistagogo. Y es así porque Parménides vivencia, mucho más que una visión cerrada alucinatoria, algo que nos concierne a todos pero que evitamos experimentar: el encontrarse arrojado y desnudo en el "insondable hueco" de la existencia o del ser que, en primera instancia, parece en la vivencia algo que se viene abriendo y por lo tanto "deviene", pero que pronto, según se adentra el viajero tras las puertas, conducirá a Parménides justamente a la vivencia de algo radicalmente opuesto: un ser ya desde siempre abierto, una eternidad "ahora", inmóvil y sin principio ni fin. En efecto, según se avanza en el develamiento del "corazón imperturbable de la verdad", no cambia la realidad en cuanto tal sino la vivencia y percepción que se tiene de ella.

Comprender el viaje de Parménides al corazón de la verdad como la apertura del hombre al ser es una aproximación tan filosófica como mística. Ha sido M. Heidegger quien ha indicado con más insistencia que la tradición metafísica descansa en un malentendido en la comprensión del ser que ha denominado "olvido del ser". Según él, en lo que coincide, la relación del hombre con la *physis* tanto como el concepto "ser" desde los pre-platónicos hasta la modernidad, ha sufrido transformaciones que lo alejan de su sentido originario. Todo este desmontaje de la tradición metafísica que hace Heidegger lo opera a su vez en el contexto de un diagnóstico cultural crítico, haciendo hincapié en la explotación técnica de la naturaleza por la "razón" moderna, hija de tal tradición. Heidegger reinterpretando a los pre-platónicos, indica una nueva dirección para aproximarnos al perdido sentido del ser: hay que pensar la *physis* no más como "naturaleza" manipulable para el hombre, sino como un "brotar, acontecer". También, hay que pensar "el ser", otro nombre para la *physis*, no más como un "ente" metafísico ausente de la experiencia, sino en tanto *presencia*, pues según Heidegger así lo

concibieron los primeros pensadores griegos. *Aletheia*, también obtiene un nuevo sentido para el alemán, el "des-ocultamiento", pues el ser se presenta y oculta a la vez. La verdad es originariamente la dinámica como se manifiesta el mundo, no una propiedad de las proposiciones como vino a serlo después, *veritas*. Es este juego con lo irrepresentable o indecible que se retrae (oculta) en la presentación o manifestación de la realidad lo que a mi parece lo más místico del pensamiento de Heidegger, y coincido con él en que tal juego existe en lo que está diciendo Parménides. Sin embargo, creo que Heidegger no aceptaría, ni de su filosofía ni de la del eleata, nada "místico". Un comentario pertinente al asunto de los misterios, y que a continuación recojo, rechaza la tesis, al parecer ya existente en 1932, de que Parménides fuese un mistagogo:

El camino que Parménides se supone debe tomar bajo la guía de *aletheia* es un camino *apartado del* camino común humano. Y sin embargo *no* algo peculiar en el sentido de las prácticas de una doctrina secreta o de las técnicas de algún rito misterioso; por el contrario, el camino nos coloca por primera vez en el ámbito de lo abierto -tomado en su más pleno sentido.<sup>361</sup>

De mi parte, me suscribo a esta negativa a ver en Parménides a un mistagogo, pero siempre y cuando por "mistagogia" se entienda la huída de la existencia a la falsa seguridad de un mundo privado o cerrado. Sin embargo, comprendida la vivencia parmenidea y su respectivo "pensar" como vengo explicándolo, y apoyando mi interpretación en aquella de Heidegger del "ser" en tanto "acontecer", me parece viable una óptica mística del poema que, a una vez, no deja de ser filosófica. Sucede que, esto que ha dicho Heidegger de un *odos o* camino que sitúa a Parménides en el "open realm" o ámbito de lo abierto, no es realmente algo muy diferente de lo que ocurre en el corazón de la tradición mística. Sólo entendiendo el misticismo superficialmente como hace él, es decir, como un encierro en la torre de la subjetividad, o como una entrega a la superchería, sólo así será válido desmarcar lo que está diciendo Parménides del misticismo y decir algo tan determinante como: "Ahora como siempre la mistagogia y la filosofía no tienen nada en común".<sup>362</sup> En realidad, lo justo sería criticar el hecho de que Heidegger habiendo hecho préstamo de términos y textos místicos para construir su filosofía, no haya tenido -al menos en lo que respecta a este comentario de Parménides- la cortesía de admitir la deuda que la filosofía en sus inicios tiene con el misticismo.

---

<sup>361</sup> Heidegger, *The beginning of western philosophy. Interpretation of Anaximander and Parmenides*, 85. "The way Parmenides is supposed to take under the guidance of 'aletheia' is apart from the common path of humans. And yet not something peculiar in the sense of the practices of a secret doctrine, the techniques of some mystery rite; on the contrary, the way places us for the first time in the open realm— taken in its full meaning" (Es mía la traducción al español)

<sup>362</sup> Heidegger, *The beginning of western philosophy. Interpretation of Anaximander and Parmenides*, 84. "As now as always mystagogy and philosophy have nothing in common" (Es mía la traducción)

A pesar de las desavenencias con este rechazo místico, mi interpretación busca hacer resonar mutuamente 1) la propuesta heideggeriana de la verdad o *aletheia* en tanto apertura o des-ocultamiento de la *physis*, 2) el *éstin* (sin sujeto) de Parménides y 3) la experiencia de los místicos. El camino para esta integración exige por su parte dos cosas: por un lado, confiar en el valor de "revelación" que el mismo Parménides da a su poema (lo que ha implicado la revalorización de su proemio), es decir, reivindicar la posibilidad de una auténtica "experiencia religiosa" en su narrado encuentro con la diosa; y por el otro, suscribirnos a la interpretación que hace Heidegger de *aletheia* en tanto categoría ontológica, y formulada en tanto "des-ocultamiento". El paso que sigue es identificar revelación y des-ocultamiento, *apocalipsis* o "levantar del velo" y *aletheia*. Esto último, abre la posibilidad de pensar una "experiencia mística" en Parménides, sin que tal misticismo le hiciera perder al poema su fuerte carácter ontológico y filosófico. *Aletheia*, entendida como ámbito del des-ocultamiento, ya no es más aquí la "verdad del discurso", o sea la proposición verdadera; ella no es un contenido inteligible, un "conocimiento" o *episteme*. *Aletheia*, comprendida en tanto contemplación, es el *nun* o (ahora) abrirse propio de la *physis*. Esta se abre, sale de su ocultamiento, se muestra a quien la contempla, poéticamente "descorre los velos que le cubrían el rostro", tal como dice Parménides que hicieron las doncellas *Heliades* mientras se aproximaban a la luz. El descorrer del velo por su parte, rito común no sólo en los misterios sino también en los matrimonios, acerca a los ahora esposos más allá de una barrera que impedía el cara a cara, la transparencia del encuentro. La obscuridad se ha ido, y no caben más dudas puesto que *nun* (ahora) nada está oculto. El ser de la *physis* sea ha tornado visible, e-vidente para el "hombre vidente". Bajo la luz a la que Parménides ha llegado todo se puede *noein* (ver), pues todo está ahora más próximo, presente. En su ojo interior, en su *nous* "las cosas, aunque ausentes, están firmemente presentes".<sup>363</sup> La mediación, el velo, ha desaparecido, de modo que se da el contacto directo con lo que "es"; contacto místico con lo Real que sólo podríamos llamar *gnosis* (conocimiento), siempre y cuando se le reserve a este "saber" su carácter vivencial, intuitivo, y en cuanto tal, no discursivo. Lo que sea que ha quedado comprimido en la expresión "*éstin*" (es) se ha revelado o des-ocultado a Parménides. Tendríamos que tomar en cuenta aquí las palabras de Heráclito que hemos citado cuando dice que "la naturaleza ama esconderse", con lo que probablemente quiso indicar el continuo recogerse de la *physis*, la *inmanencia* que le es propia en el sentido de su inexorable tendencia a "permanecer en sí", es decir, a guardar o retener simultáneamente en cada manifestación fenoménica, su interioridad inagotable.

---

<sup>363</sup> B4

## 8.1 Disentimiento con la interpretación de Heidegger.

En relación con el punto anterior, despliego ahora mi punto de desacuerdo con el alemán. Todo lo dicho en el párrafo anterior sobre la movilidad de la *physis*, su permanente "emergencia", no es lo que a dicho Parménides me parece, sino lo que ha dicho Heidegger de Parménides leyendo el poema con los motivos de Heráclito. Siempre identificando ser y devenir, ambos pensadores proponen una naturaleza en un perpetuo estado de eclosión, en clave heideggeriana un permanente des-ocultamiento de la *physis*. Sin embargo, ahora podemos de hecho dirigir nuestra interpretación en una dirección contraria, porque aunque mi interpretación conserva el sentido de *aletheia* en tanto des-ocultamiento, y aunque se seguirá a Heidegger en el deseo de anclar el ser al terreno del acontecimiento y de la vivencia, no comparto por otra parte esta idea del alemán ni del efeso de que la *physis* sea algo para Parménides que de suyo "se esconde" y revela, como si ésta tuviese la intención de no mostrar toda su realidad o verdad. Lo primero que choca es que justamente "llegar a ser" o "dejar de ser", implicados ambos en toda "eclosión", no tiene nada que ver con la verdad del ser tal como lo expresa Parménides. En realidad, si escuchamos las pistas del texto, me parece que lo que el eleata dice sobre la naturaleza última de la realidad, es que "ello" ha estado desde siempre en estado total de apertura. Hay ciertamente una revelación o des-ocultamiento que permite la vivencia de lo real, pero es más que claro que esta "salida", entiéndase *éxtasis*, se trata del salir al encuentro del propio vidente (que va a ver), el único quien "se esconde" u oculta en sus propios velos. Es el hombre quien se esconde de la verdad y quien, en un momento dado, sale a su búsqueda. En palabras de Parménides, es el viajero quien tiene el *thymos* o ánimo, el impulso inicial de salir, arrojarse. En efecto, el primer verso del poema lo ratifica: "las yeguas que me llevan tan lejos cuanto mi ánimo podría alcanzar". Si la apertura aquí es de quien va a ver y no de aquello que verá, entonces la *physis* no "se abre", sino que esa es la ilusión óptica mientras el viajero es quien se abre paso. En realidad, el movimiento del pasaje, su emergencia, es pura ilusión. Valga el siguiente ejemplo. Si vamos en una carretera en un desierto, nuestro horizonte de visibilidad se abre según avanzamos. No es que el desierto no estaba ahí esperando a que llegáramos para mostrarse, ni tampoco es cierto que cuanto no alcanzamos a ver más allá del límite de nuestra capacidad "se esconde". Sucede que el desierto desde siempre ya está todo él ahí, y nosotros somos quienes en unas "vacaciones" (en virtud de la *kenosis* o vaciamiento) hemos salido de nuestra casa (velo) a presenciarlo. Pero mientras atravesamos la carretera, parece que el desierto sale a nuestro encuentro, y si somos filósofos poco parmenideos, quienes viajamos podríamos incluso admirar: "su" venir a presencia "cada vez" y nunca de manera completa. En efecto, un "des-ocultamiento" -como lo hizo Heidegger siguiendo a Heráclito- sugiere movimiento intrínseco



en la *physis*, una *dinamis* donde mostrar y ocultar sucede a una vez, sin embargo, esta no es la conclusión a la que llega Parménides, aunque esa sí sea, hay que admitirlo, la manera como en un primer momento narra su vivencia.

La mención explícita a "velos" en el poema supone que el poeta de Elea, por mucho que en su vivencia narre las cosas como le acontecen, es decir como algo que al vidente emerge en su horizonte "cada vez", es consciente al mismo tiempo de que todo el periplo es ilusión, y que todo esto que "le sale" al encuentro parece así sólo en virtud de una obstrucción en su percepción que poco a poco se va removiendo. No es pues que la realidad sale poco a poco a la luz, sino que los velos en el propio vidente que la cubren, poco a poco se retiran. Dice Parménides, "no fue jamás ni será, ahora es todo junto".<sup>364</sup> La naturaleza o la realidad última no guarda nada, no va fundando poco a poco su acontecer, sino que en estado *ya* de entrega total, existe desde siempre abierta, *nun* (ahora) toda presente. Todo es "ya", es decir ahora, más si lo vemos venir poco a poco, surgir o crecer "de la nada" si nos parece como que los acontecimientos se desenvuelven linealmente en el tiempo, es por nuestro defecto o velo, y no porque ese encubrimiento exista en tanto dinamismo interno de la *physis*. La mención en otro verso analizado arriba a que todo el error de los mortales se debe a que son "ciegos" y "sordos", ratifica mi interpretación de que todo el aparente "movimiento de la *physis*" patente en el proemio se debe a la propia distorsión perceptiva inicial del viajero y no a la naturaleza en sí, que díganse de una vez, termina reconocidamente inmutable por Parménides. Desde esta óptica, es sólo Parménides quien en este éxtasis ha "salido" de su escondite "afuera" a la luz. Esto es el verdadero "éxtasis", no el ensimismamiento o un soliloquio psicodélico de una visión cerrada, sino una auténtica "salida de sí" que puede comprenderse también, como una salida de la *doxa* o "mundo de opiniones" que cada uno lleva en sí y en el que vivimos encerrados, ocultos, haciéndonos los misteriosos tras el ropaje de cuanta ilusión fabricamos.

Otra indicación de que el ocultamiento y desvelamiento no es de la *physis* sino del hombre, la encontramos en la propia palabra *aletheia*. El lexema *letheia* quiere decir no solo oculto, sino también "olvido". Podemos comprender entonces la *aletheia* no sólo la apertura, el des-ocultamiento, sino también, como esta apertura significa lo opuesto de un olvido, el recuerdo. Por su parte, "recordar", en latín *recordaris*, lo que se ajusta perfectamente a mi interpretación, quiere decir pasar las cosas otra vez por el corazón, es decir, revivirlas. El dicho de la sabiduría popular "recordar es volver a vivir" adquiere entonces aquí un sentido filosófico más profundo. Reformulemos: la *physis* no se esconde, no retiene o guarda nada en sí dejando ver sólo una parte, no está en eclosión emergiendo

---

<sup>364</sup> B8 v. 5

de su obscuridad a la luz, sino que más bien, es el hombre quien ha vivido hasta antes de la revelación en ocultamiento -entiéndase-, en un olvido. Que no seamos capaces de "pensar" (*noein*: entrever) la totalidad existente de modo intuitivo, que no podamos percibir en un lampo la integridad y presencia de "que es" (*éstin*), es un problema originado en una falta de memoria. Justamente, el poeta arcaico invoca nada menos que a la memoria cuando canta lo que ve y oye durante la vivencia. No es por lo tanto que la realidad en sí se ausente o se presente caprichosamente. Parménides, narrando su salida a la luz, de algún modo reconoce que lo que está cambiando es algo en él. Por lo tanto, la dificultad no estriba en la cosa misma, como si ésta fuese "incognoscible" de ninguna manera, sino en que el hombre, inaccesible en *su* ocultamiento, no es consciente de la totalidad que acontece "ya" pues vive sumergido en el olvido o *letheia*. El mito, por su parte, tiene más que decirnos al respecto, pues *Letheo* en la geografía infernal es el río del olvido donde la *psyche* se disuelve y el hombre olvida quién fue mientras vivió. También, si hacemos caso del mito órfico que interpreta Platón, resulta que antes de nacer las almas "olvidan" la verdad que alcanzaban a contemplar en la eternidad. El asunto de la revelación o des-ocultamiento, refiere en mi interpretación, a un recordar o "darse cuenta" de lo que es, y no al modo de ser "esquivo" de la *physis*. El asunto del "límite" depende entonces de una oscuridad *en* el vidente, no de una inaccesibilidad inherente en la *physis* en virtud de su supuesta estructura huidiza (móvil). La verdad no es, por lo tanto, ni un secreto guardado por un celoso sacerdocio, ni tampoco, el "misterio del ser" de la *physis* que se encierra en sí misma y se revela sólo cuando y a quien quiere. Lo único cerrado a la *physis* o si se quiere a la verdad del ser, es nuestra razón representativa. Esta es la que convierte la verdad del ser en un misterio, en un problema. En realidad, el *ser* del ente es sólo absolutamente transparente al corazón (vivencia), no a la razón, cuya función desde este ángulo no es traer claridad sobre las cosas sino hundirlas en una oscuridad y lejanía donde ya no puedan ser vistas: *Leteo*. La razón representativa ya es olvido, con ella no se puede recordar la realidad sino al contrario, perderla aún más. En cambio, el corazón del ser es transparente para sí mismo; la vida, el ser, se posee a sí mismo, pero sólo en tanto vivencia de sí mismo. En otras palabras, lo que es "ser" se comprende sólo siéndolo, y en ese sentido es justo decir que la "verdad del ser" no es algo inteligible o que se piense, sino algo en lo que parece que en un instante te conviertes, y digo "parece", porque en realidad, toda esta salida "de sí", es vuelta "a sí". La naturaleza última o lo Real está frente a nosotros sin máscaras y es igual a nuestra propio y más íntimo "sí mismo"; los hombres en cambio, no prestamos *toda* nuestra atención ni a "lo que es" ni a "lo que somos", que es igual. Esta desatención es la forma de guardarnos de ella, de hacer rodeos (circularidad del logos), de escondernos en nuestro olvido y de no "salir" (*éxtasis*) a su encuentro. Pensamos mucho para limitar el corazón, pensamos para obstruir la vivencia, la salida a la apertura. Nos exiliamos en la cabeza como en una torre para vivir guardados y a la distancia. El viaje al Exterior que invita Parménides queda así demorado o pospuesto, y esa demora, es lo que percibimos como duración, como "tiempo" del recorrido

o camino hacia lo que ya desde siempre es (y se es), pero que desde este lado de la "puerta" todavía nos parece proceso, llegar a ser o devenir.

Volvamos los pasos un poco. *Aletheia*, desde que no es un contenido o una fórmula, no puede ni guardarse como un secreto ni tampoco enseñarse. En otras palabras, la verdad en Parménides no es la "verdad del discurso". La vida, así como lo que sea que expresamos con el verbo "ser" no se entiende, se vive y soporta (*pathos*). Comprendida como categoría ontológica *aletheia* es -mucho más que la *verita* de una proposición racional y que la *certitudo* sobre algo. "Verdad" pensada en tanto "des-ocultamiento" es el estado sin-porqué de apertura de la *physis*; en clave heideggeriana: "lo desde siempre Abierto", o como lo ha vislumbrado Parménides, el "insondable hueco". Prestándonos de la interpretación ontológica de Heidegger de la *aletheia*, la tenemos en consideración en cuanto "ámbito" de la revelación o "des-ocultamiento". Suscribiéndonos a esta óptica tenemos que, el "es" o el "hay" que Parménides expresó en el predicado *éstin*, significa la constatación inmediata de lo Abierto donde algo "se da". Más exactamente: la constatación fundamental, inmediata y anterior a toda inteligibilidad es que "hay" o "acontece", o de que "es" o "existe". Esto habido *antes inmediateamente* que es la *praesentia* (en mi sentido), es el Espacio/Conciencia (hueco, luz) que menciona Parménides poéticamente, continente de toda existencia y condición de posibilidad de que "algo" acontezca o exista de modo ilusorio "por separado", es decir, *un* acontecimiento a solas, *lo* Ente abstracción de la totalidad presente de *los* entes y que en la sección cosmológica equivaldría en lenguaje de los físicos con *un* principio y en el de los poetas con *un* dios (Eros). Parménides, en mi perspectiva no habla de cosas distintas sino en claves distintas. Sólo es Espacio abierto (ser) es diferente de lo que hay en él (ente).

Y también se dijo que el "darse" de la *physis*, su aparente "eclosión" que a nosotros nos parece su salir a nuestro encuentro, es un devenir ilusorio. El tiempo no guarda nada para después si todo existe "ahora". La vivencia de lo real según opera el des-ocultamiento va cobrando un cariz diferente, pues pasa de una experiencia de movimiento a otra de inmutabilidad. En la revelación o des-ocultamiento quien sale y se da a un "recordar" es el hombre, aquel que arrojado antes se escondía u olvidaba de su propio arrojamiento en la Abierto. Recordar, por su parte, volver a vivir o a "pasar las cosas por el corazón", es acceder a una experiencia *física* en la que estamos ya de antemano inmersos. Esto quiere decir que, en cierto sentido, "sabemos" de antemano la naturaleza de la realidad, pues no podríamos no gozar del conocimiento de ella desde que estamos desde siempre ya admitidos en ella. Integrados a la *physis*, la somos. No podemos realmente no saber lo que somos; sería como negar que viendo sabemos lo que es "ver", decir que siendo no sabemos lo que es "ser". Que sabemos lo Real de antemano y de manera fundamental, es decir en la vivencia y sólo en ella, hace sentido con el verso en el proemio donde Parménides desde el comienzo del viaje se describe ya como un "*hombre que sabe*";

en la traducción que utilizamos, "hombre vidente". El hombre va al re-encuentro de su/la naturaleza por el *odos* del recuerdo de aquello que ya conoce. Necesita la revelación para descubrir o destapar aquello que olvidó, es decir aquello que sabe o guarda en lo recóndito de sí mismo pero que de momento no está presente, *en su conciencia*. Lo Real no está ausente, fue él quien se alejó. Llansó a explicado todo el asunto del siguiente modo:

En efecto, en el inicio de su ascensión hacia la luz, el *sophós* no posee aún todo el saber que la diosa (*thea*) va a revelar; no lo posee, al menos, de un modo consciente, por así decirlo, lo que significa que si bien ese saber *está ya en él de antemano*, que es la significación originaria de *mathesis*, lo está sólo en el modo de su *estar-en-y-ante-la-physis*, vale decir, en tanto que co-habita con ella. El discurso de la diosa- téngase esto siempre presente-no significa tanto un desvelar *desde la nada* el saber (*sophía*) al hombre como un *hacer recordar* o un *desvelar* o *desencubrir* algo -justamente ese saber- que el hombre ya posee de antemano. El matiz es, por lo tanto, importante, y tiene el efecto de que en ningún caso pueda descalificarse absolutamente la traducción corriente de *eidóta phóta* como el *hombre que sabe*, ya que en efecto, el hombre *sabe de antemano*, ya que *él mismo es physis*, pero es sólo en virtud del discurso de la diosa que podrá transformar ese *ser-en-la-physis*, del que procede el *saber de antemano* (*mathesis*), en un saber que se caracteriza por ser ya un saber que alcanza su propia interioridad; que se sabe a sí mismo o, lo que es lo mismo, que introduce, conjuntamente con el *ser-en-y-ante*, su condición, al tiempo de *theorós* - el *pathos* de la distancia: *estar viniendo desde fuera a aquello en lo que, ya desde siempre, estamos admitidos* (*physis*).<sup>365</sup>

Cabe aclarar, por último, que no estamos desde luego frente a la *anamnesis* platónica, si por ella entendemos el hacer "inteligible" lo que el alma ya conoce. En otras palabras: este recordar lo que sabemos de antemano, no consiste en formar en nuestro entendimiento representaciones claras y distintas, suponiendo luego con ingenuidad metafísica que estas ideas o formas existen en la realidad como estructuras esenciales o verdaderas de la misma. No, el recordar que planteo junto a Llansó aquí tiene más que ver con el simple darse cuenta de nuestra admisión previa en la *physis*. Re(*cor*)dar, más que un "pensar sucesos ocurridos tiempo ya", significa revivir, repasar por el corazón: tener en calidad de vivencia lo que ocurre ahora (*nun*) y de antemano, es decir, *hacer contacto* con lo que en efecto está "antes"; sin embargo, no antes en el sentido de "en el pasado", sino anteriormente, previo a toda representación racional, es decir, "antes" en lo *inmediato*. Recordar, en tanto revivir, es trasponerse físicamente (moverse de lugar) a lo que ocurre aquí y ahora de antemano, volver conscientemente a nuestra experiencia inmediata de lo real. Darse cuenta del darse cuenta, y asombrarse. Nos damos cuenta de que "hay", o de que "es"(existe), y nos damos cuenta de que nos damos cuenta. Revivir es sentirlo todo otra vez, afectarse, un *pathos*. Volvemos al corazón, al cuerpo, a la vivencia, a lo primordial que está inmediatamente antes de todo lo demás. Eso es "estar en la presencia" presentemente, verdadera *theoría* o contemplación. Este recuerdo, como dice Llansó, es venir "desde fuera" a aquello en lo que desde siempre estamos admitidos: *physis*. Y *desde lejos* también, porque

<sup>365</sup> Llansó, *Poema. Parménides*, 53-54.

revivir el "estar-en-y-ante-la-physis" nos aproxima, volviéndonos más como últimamente somos, es decir próx(j)imos. *Cor ne edito* o "no te comas el corazón" significa aquí: no olvides (comas) lo que te es más próx(j)imo. En el mito órfico los titanes hijos de *Crono* (tiempo), igual que él cuando de sus hijos se trata, devoran todos los miembros menos el corazón de *Dionisio*, hijo de *Zeus*. A éste, por su parte, *Cronos* no lo pudo devorar. Ahora los hombres tienen que salvaguardar el corazón de su propio titanismo. La presente obra pretende cumplir con el poético fin de "salvar el corazón" de la filosofía (su raíz poética-mística), salvarlo de esa otra "filosofía" fea y más abundante que devora el corazón. Habría que restituir al pensamiento filosófico la poesía, el mito, la mística, toda la musicalidad que le robó la "razón fría". Qué mejor que hacerlo dónde ha comenzado la catástrofe del corazón, según sostengo, en la comprensión racionalista del poema de Parménides.

## 9. ¿A DONDE HA IDO PARMENIDES?

La experiencia narrada en el proemio parece un viaje mítico con destino a algún "lugar", también mítico. Al mismo tiempo Parménides desmiente esto diciéndonos que su viaje es "hacia la luz", algo mucho más abstracto. Lo cierto es que él no brinda unas coordenadas claras, ni terrestres ni ultraterrestres sobre a donde exactamente es a donde "ha ido". El punto al que llega, el límite que toca, por ende, no es localizable ni identificable como las cosas de nuestro mundo de representaciones. No importa que para la descripción o explicación de lo vivido se relate con imágenes tal experiencia a la audiencia a la que el poema va dirigido; la vivencia de Parménides es en sí inefable, desborda toda referencialidad espacio-temporal. Justamente, conforme avanza la narración, leemos que Parménides "se pierde" en lo que él mismo considera un "insondable hueco". Este es el Espacio abierto que es "ser", pero que extrañamente, y por lo mismo, no puede ser vacío, pues si lo fuese sería no-espacio, no-ser, no-hueco. Pero el Espacio, aunque aparentemente negativo, dice, "es". Por "insondable hueco", interpreto, Parménides ha querido decir el Espacio originario, lo Abierto. Antecede el espacio entre los entes y la temporalidad de esos entes, de modo que no es el espacio ni el tiempo cómo los entes (seres vivos) lo viven comúnmente. El Espacio originario es *praesentia*, "se encuentra" *inmediatamente antes*, y también podríamos llamar *preexistencia*. No ante mi (yo) sino antes de mi (yo). Lo que está "ante mí" ya no es la *praesentia* sino lo presente.

Varias cosas en el "viaje" de Parménides sugieren una distorsión del espacio y el tiempo cotidianos semejante a la que ocurre durante el sueño. Mientras más se aproxima a la "luz" la experiencia se disloca, y es que el "centro" o "eje" según avanza en el camino deja de ser el hombre según se aproxima al ser de todo. Parménides concentra su atención en un momento previo en los ejes de su carro, avisando de un "silbido" que podría sugerirnos alguna descompostura en la dirección del vehículo.<sup>366</sup> Las doncellas *Heliades* que lo guían se "quitan los velos" y ellas abren la puerta dual para cruzar en el carro destartalado más allá de ella. Es entonces cuando sucede una total cancelación de cualquier referencia al dónde, cuándo y al qué. "Ahí", en ningún momento y en ningún lugar, Parménides queda perdido, sin referencias, en el abismo místico (*ab-Grund*) que el autor denomina poéticamente un "insondable hueco". Para ahondar en esto, recordemos ahora las palabras de Llansó, que de la vivencia de esta salida detalla: "(...) constituye por sí misma un deslizarse hacia ninguna parte, hacia un lugar que no tiene espacio, o, quizá mejor, un deslizarse hacia el lugar de lo sin-lugar, lo que los griegos llamarían *atopon*, lugar de ningún lugar, exento de espacio y desleído de tiempo".<sup>367</sup> Si lo

<sup>366</sup> B1 v. 6

<sup>367</sup> Llansó. *Poema. Parménides*, 9.

*atopon* o "sin-lugar" es el destino del viaje, entonces preguntarnos a "dónde" ha ido Parménides carece ya de sentido. Muchos comentaristas<sup>368</sup> han discutido inútilmente si el viaje descrito en el llamado "proemio" es un ascenso a la región celeste, la *anábasis*, o bien, por el contrario, un descenso al inframundo, la *catábasis*. A mi entender, si aceptamos que el "lugar" al que llega Parménides es aquel que precisamente carece de toda referencia espacial o temporal, entonces toda la discusión al respecto se vuelve tan engañosa como innecesaria. Sin embargo, si tuviese que responder sobre cuál es la región mítica en base a las pistas textuales del proemio, mi respuesta será que el asunto del "lugar" no hay que decidirlo, pues tan es posible que Parménides se interne en el Hades como que ha llegado a las moradas celestes, *según desde dónde se vea*. Desde la óptica de la mística profunda ir hacia la oscuridad es ir hacia la luz, y viceversa. Así, es posible imaginar el "insondable hueco" como un Cielo abierto a todas luces, una "bóveda celeste"; pero también, sería legítimo pensar ese "hueco" como el profundo "abismo" donde reina la oscuridad. Es viable también decir ambas cosas al mismo tiempo y reunir ambas imágenes si consideramos eso, lo Abierto, como un "abismo de luz".

Ahora bien, que ir "hacia la luz" implique la travesía en la oscuridad es, cabe decirlo, un mitema que aparece no sólo en todas las religiones primitivas sino también en la Odisea cuando el héroe debe descender al Hades, región que funge entre otras cosas como banco de memorias, y por lo tanto, de conocimiento.<sup>369</sup> Parménides ha narrado algo semejante, y es que su relato nos dice que: "cuando apresuraban la conducción las doncellas *Helíades* que antes habían abandonado las moradas de la Noche hacia la luz y se habían quitado de la cabeza los velos con sus manos".<sup>370</sup> El paso por la oscuridad para quien pretenda la luz es insalvable. Parece una travesía *por* la oscuridad "hacia la luz", con lo que queda manifiesto que el "descenso" es necesario y complementario del "asenso". Lo paradójico del viaje consiste en que sólo es posible ascender desde abajo, de modo que es hacia abajo a donde hay que dirigirse si se desea ir hacia arriba. Lo mismo sucede en una esfera, buscar el final es buscar el principio, y si alguien se alejara de un objeto en dirección contraria sobre la superficie de la tierra, cada paso que diera "lejos" de tal objeto paradójicamente lo aproximaría más. Para-*doxa*, porque si Parménides va a algún "lugar", vale recordar, es al "más allá" o contra la común "opinión".

En el verso que siguiente, el texto arrojará otra pista sobre esta para-*doxa* de alternancia entre la luz y la oscuridad, así como sobre el "lugar" mítico al que se llega. El texto dice: "*Ahí* están las puertas de las sendas de la Noche y del Día", puertas cuya custodia la tiene la diosa *Dike* que "prodiga

<sup>368</sup> Cfr. Tudela, *Poema. Fragmentos y tradición textual. Parménides*, 109-116.

<sup>369</sup> *Odisea*, XI

<sup>370</sup> B1 v. 8-10

en *castigos*, posee las llaves de *usos alternos*".<sup>371</sup> Ha sido notado ya por algún comentarista<sup>372</sup> que Parménides repite probablemente con el asunto de las "puertas del Día y de la Noche" la geografía mítica de Hesíodo. Tendríamos entonces que el "ahí" indicado para ubicar estas puertas es precisamente dónde la *Teogonía* las ubica, en la "mansión de la Noche",<sup>373</sup> que para Hesíodo es en las inmediaciones del Tártaro. Esto corrobora lo que digo sobre que el viaje hacia la luz de Parménides implica la necesaria y previa incursión en la región inferior, donde se da el juicio de los muertos, y en su caso -como también lo creía Platón, órficos y pitagóricos- las almas reciben "castigo". Por otra parte, el Día y la Noche, según el mito, cruzan por las mismas puertas, y alternan posiciones. Esto quiere decir que, cuando en la superficie de la Tierra es de noche, la luz del día ha ido a morar a sus entrañas, pero cuando resulta que "sale el sol", la Noche y su oscuridad regresa a su mansión en el inframundo. Esta alternancia, a mi juicio, nos permite pensar que la dirección del viaje es, como dije, *según desde dónde se vea*. Al "interior de la Tierra" -entiéndase también a su propio interior- es a donde el héroe tiene que ir a buscar la luz si es que es de Noche, o acaso debe dirigirse hacia el Día, hacia la luz exterior si es que ahora se encuentra interiormente en las tinieblas.

Las interpretaciones son riquísimas y diversas, sin embargo, si la vivencia como sostengo – con Llansó- culmina en lo *atopos*, "lugar de lo sin-lugar" entonces todo el asunto de a dónde viaja Parménides es engañoso y absurdo, como descubrirá luego. Quizás le parecía en un principio "ir" en un sentido, pero las coordenadas cósmicas se tornan borrosas y al final inexistentes, precisamente porque la experiencia, tomada en su conjunto, es un salir o *éxtasis* de todo orden o *cosmos*, donde ya no se puede pensar ni que es arriba ni que es abajo, pues se pueden afirmar una, las dos, y también ninguna de las dos. Esta es exactamente la experiencia interior, un "ir" más allá de la mortal opinión o *doxa*, es decir, acceder a la vivencia, o, podríamos decir, al "estado de conciencia" *para-doxico*. Es una situación paradójica, es importante decir, no menta una contradicción. Por el contrario "la luz" significa el fin de todo conflicto, la disolución de toda oposición en una experiencia liberadora de lo Real: aquella que incluye y a la vez trasciende los contrarios. El viaje de Parménides es como en la alquimia, una *mysterium conjunction*, la posibilidad de una reunión de los opuestos en la mismidad del ser.

Por mucho que la vivencia de Parménides sea traducida a los hombres con los recursos tanto del *mythos* como del *logos*, o por mucho que para el propio Parménides todo el periplo fuese una

---

<sup>371</sup> B1 v. 11

<sup>372</sup> Vid. M.E Pelikan-Engel, *Hesiod and Parmenides, A new view on their cosmology and on Parmenides' Poem* (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1974)

<sup>373</sup> *Teogonía*, 748 ss.



visión concreta y tenga todos los signos materiales de una experiencia física, se da sin embargo un "momento" en el viaje en el que todo sueño y materialidad queda atrás, momento donde la interioridad recogida en sí misma ya no es experiencia de "esto" o de lo "otro", sino experiencia de que "hay" la experiencia misma. La presencia "ahí" no es re-presentada, es decir, no es presentada por segunda vez "por" nosotros o "en" nosotros sacándola de su propio "en sí". Estamos "donde" el corazón de lo real se siente (y tiene) a sí mismo tal "como es" en sí mismo. El "ser en tanto que ser" no se piensa, se es. Salvar la importancia de la experiencia en el poema, por lo tanto, no ha de significar caer en la literalidad. Es necesaria para la comprensión la visión metafórica del "corazón de la verdad", pues ni es una alegoría a la usanza de Platón, ni tampoco refiere, dicho sea, al órgano material de ningún ser vivo. El "corazón imperturbable de la verdad" es la dimensión interior o interioridad viviente de todo ente (*ser* del ente); por ello, el único acceso posible a lo real o fundamental es a través de la propia interioridad, pues ya es *una e idéntica* a la naturaleza última de todas las cosas. No hay un ser diferente para cada cosa, sino que esencialmente -entiéndase, interiormente- comparten la misma *physis* que es su corazón. En este sentido, conocer "lo que es" es lo mismo que conocerse a "sí mismo". Lo que uno "es" en la interioridad (es decir no en el ente sino en el ser) no difiere de lo que "es" lo demás. Un sin-fondo (*ab-Grund*) es aquel sin-lugar previo a toda representación espacial o temporal, pero que, si quisiera expresarse metafóricamente como "lugar" en el hombre, a fin de indicarnos como la ubicación de la "puerta de acceso" a la experiencia originaria del ser, entonces el "corazón" sería la imagen más pertinente. La expresión "corazón imperturbable de la verdad" es la mejor imagen para decirnos tres cosas del Ser 1) es algo viviente 2) próximo a ti como tu corazón o vivencia y 3) algo firme en lo que se puede *sentir* confianza (*pistis*). El "insondable hueco" al que se dirige Parménides en su "viaje a la luz" es el Espacio interior fundamental; el ser que sostiene y contiene a todos los entes. Contactará con eso "que es" en su interioridad, "ahí" donde el corazón del hombre coincide místicamente con el "corazón imperturbable" de la realidad última. El "lugar" y la "hora" del encuentro están decididos. Es el lugar del amor, donde yo dejo de ser yo, y donde lo otro deja de ser otro para convertirnos en el Espacio que nos con-funde a ambos. Es el tiempo del "ahora", es decir, *antes in-mediatamente* cuando la presencia (ser) no ha emergido todavía como "algo" presente (ente) "ante" el "hombre vidente". Lo inmanifiesto es a la vez lo más íntimo y común.

## 10. EL "ÉSTIN" (ES) SIN SUJETO: AMBITO PRE-ONTOLOGICO DE *ALETEHIA*

En el fragmento B2, inmediatamente luego de que la diosa exige a Parménides "tú preserva el relato después de escucharlo", ella procede a enunciar cuáles son "las únicas vías de investigación que son pensables". Es aquí donde, a continuación, aparece por primera vez envuelta en una expresión ambigua, el argumento ontológico del poema. Nos referimos al predicado *éstin* (es), cuyo predicado no explícito o inexistente ha dejado la puerta abierta a una multiplicidad de interpretaciones. El verso dice de la primera vía "que es y que no es posible que no sea",<sup>374</sup> sin jamás poner en claro el qué o quién es eso de lo que se dice "que es". Estamos ante un predicado sin sujeto cuyo misterio ha sido un verdadero rompecabezas para los intérpretes. Lo mismo que la identidad de la diosa, el sujeto ha sido deliberadamente omitido, o acaso, como de mi parte sugeriré, no hay nada que omitir, pues la ignota X de la que se predica "que es" consiste sí en "algo", que posee cierta realidad, pero que en su naturaleza última es indecible. No es posible decir "cómo es". De mi parte, pienso que el problema del sujeto de *éstin* en Parménides es de entrada un falso problema, pues la pregunta por un sujeto supone ya demasiado. La suposición básica, la afirmación tras la pregunta, es que existe tal sujeto, y que debiera ser un sujeto inteligible. Sin embargo, la pregunta por el sujeto se vuelve innecesaria desde que preferimos escuchar las cosas desde otro lugar; mi óptica. La mayoría de eruditos, han desoído desde un comienzo algo que me parece fundamental: que Parménides atribuye a la verdad un corazón, y además, que ha escrito 32 versos haciendo hincapié en *su* vivencia como camino *per excellence* que conduce a esta verdad. En efecto, y esta es mi interpretación: *la vivencia es el único camino a la verdad*. Por su parte, las vías expresadas en el fragmento B2 son como dice el texto sólo "vías de investigación pensables", es decir, caminos posibles para el pensamiento lógico o *logos*, siempre aproximativo y nunca idéntico a lo vivido en la *aletehia*, el des-ocultamiento. El texto mismo soporta esta perspectiva porque de la vía correcta "que es y que no es posible que no sea" inmediatamente aclara: "es la senda de la *persuasión*, pues *acompaña* a la verdad".<sup>375</sup> La experiencia reveladora así como aquello que en ella se revela (ser) son en sí mismos asuntos para ser vivenciados no razonados. El "corazón imperturbable" que la diosa revela no es lo que se encuentra en el poema sujeto a discurso, ni podría estarlo, pues lo que sea que refiere el *éstin* o "es" no puede ser el sujeto de ningún enunciado desde que no pertenece a la estructura de los enunciados, es decir, al lenguaje. No está "sujeto", como todo sujeto, a la predicación. No se le puede "tener" en una palabra. Sin embargo, para

---

<sup>374</sup> B2 v. 1-3

<sup>375</sup> B2 v. 4

persuadir hay que hablar a los demás con argumentos poderosos, y hay un tipo de vía para el pensamiento, que no se aleja de esta experiencia reveladora sino que la acompaña mejor. En otras palabras, Parménides ha accedido al "corazón imperturbable de la verdad" mediante una vivencia, lo que narra en la primera parte; más si se propone invitar a los demás a abrirse ellos mismos a una experiencia semejante, sabe que no bastarán los sentimientos para convencerles, sino que tendrá que hacer el *elenkhos*, persuadirlos discursivamente probando de modo razonable, con argumentos, que ellos pueden confiar en su testimonio. Parménides no quiere sólo convencer de tener la razón, sino a través de ello, de su encuentro divino, y por lo tanto de la fuente o autoridad superior de "su" sabiduría. Es el predicador de una fe religiosa, con la diferencia respecto de otros, en apoyar su verdad en un discurso lógico a prueba de incrédulos. Este es el *logos* que "acompaña a la verdad" y que busca el doble efecto en el oyente de persuadir su intelecto, por un lado, y por el otro, apaciguar su preocupado corazón. El *logos* es el contenedor de la vivencia de un puro acontecer ("es" o "hay"), que permite a la vez que ahondar en él, guardarse de él. El *logos* es en el poema de Parménides, un auxilio en el ámbito de la verdad, préstamo de la diosa de un recurso. Míticamente podríamos pensar que el *logos* es algo así como el escudo que *Atenea* presta a *Perseo* para encarar a la medusa, no directamente sino de reflejo. El mismo ejemplo de auxilio de los dioses aparece también en el pasaje de la *Odisea* donde el héroe que no puede calmar del todo su inquieto corazón, increpa a *Atenea*: "¿dónde hallaré refugio?".<sup>376</sup> Ella entonces, invitándolo a confiar, le brinda el sueño. No basta el ingenio propio para atravesar ciertas experiencias, se requiere además el favor o la intervención divina.

Volvamos ahora al asunto del sujeto. Sin él no hay asidero, y nos movemos ya en ámbitos místicos siempre que la naturaleza de lo que se pretende hablar es innombrable. La diosa misma se muestra crítica hacia el nombrar de los mortales, como si fuese un obstáculo para percibir las cosas como son. Ella dice: "Por ello es mero nombre todo aquello que los mortales han establecido convencidos de que es verdadero".<sup>377</sup> ¿No sugiere esto porqué no hay sujeto? Lamentablemente, el racionalista creará que Parménides ha omitido el sujeto para provocarnos el pensar en él. En realidad, sucede lo opuesto, la obstrucción de la oración nos impide aclarar, y con ello suturar. La obscuridad nos invita a disolver nuestro pensar (cosas materiales o ideales) en ella, a intimar en silencio con la pura *presencia*. El racionalista cae en la trampa del enigma creyendo que se trata de un acertijo para la razón (rompecabezas) lo que, únicamente, puede resolverse en el corazón o "saberse" directamente por vía de la vivencia. "Es" o "hay" en vez de nada, ésta es la "iluminación" interior en el *nous* (ojo de la mente) que a tantos puede parecer obscuridad u obviedad. La presencia en sí, que denota el "es"

---

<sup>376</sup> *Odisea* 20, 23.

<sup>377</sup> B8 v. 38-39

o el "hay", es lo desde siempre y de antemano Abierto, la condición previa para que "algo" se de, el Espacio, el "insondable hueco".

Siempre que pensamos, pensamos en "algo", pues sólo existe el pensamiento *de* algo. Ciertamente, esta inevitable regla es enunciada por Parménides, pero no en el místico B2 que aquí analizamos, sino en el fragmento B8, donde ya el *to on* ("Lo Ente" o "lo que es") es puesto como sujeto, lo que hace posible por primera vez en el poema el discurso de un ente metafísico. Es hasta este verso ya avanzado cuando dice: "Porque sin lo que es, cuando ha sido expresado no hallarás el pensar".<sup>378</sup> Si no se da "algo" en que pensar, entonces pensar es imposible, pues pensamiento siempre es pensamiento de algo (que es). Ahora bien, el *éstin* (es) cuando aparece por primera vez en el poema, si es que también es pensamiento (predicado) de algo, aquí no dice de qué. La diosa, omitiendo el sujeto, quita el "algo" o el "qué" (quid) en que pensar arrojándonos así en el "insondable hueco" que no es una mera "nada", por cierto, sino "algo" también, pero algo que en tanto inexpresable e ininteligible no puede *en sí mismo* aparecer como el sujeto de ninguna oración. Quebrar la estructura de la oración es la forma "de la diosa" de mover a Parménides lejos del habitual asimilar lo real a una descripción o representación manejable. Todo va bien para los hombres mientras sabemos de qué hablamos, es decir, mientras tenemos identificado el objeto de nuestros discursos. Sin embargo, ocurriría una contradicción cuando el "objeto" de nuestro pensamiento sea lo no-objetivo, cuando una diosa se niegue a darnos algo inteligible en lo que pensar. En efecto, si pensar es siempre dirigir nuestro discurso a un objeto (algo), entonces cuanto podamos decir de lo no-objetivo lo objetivará y, por ende, será inexacto. Ya no tendríamos en mente lo que lo que no es algo, sino "algo" con lo que lo no-objetivo (no-algo) en cuanto tal se nos habrá escapado. Caídos en esta dificultad tendríamos entonces que admitir que lo que "no es algo" pero condición de posibilidad de algo, es del todo un asunto inexpresable desde que toda expresión, es decir algo. La conclusión inevitable será entonces resignarse al silencio, a la imposibilidad de pensar lo no-objeto, o bien, a buscar callados el acceso al fundamento (callado) de los entes por una vía fuera de la intelectual. Me parece en efecto que la diosa deja el desnudo *éstin* (es) para colapsar la estructura discursiva; es la táctica de Parménides para hacer perder piso a sus oyentes, pues la expresión ambigua y oscura facilita el desliz o la apertura a un ámbito intuitivo que a los poetas se les facilita bien. La ausencia de sujeto en B2 resta el "algo" en que pensar justamente como indicando: "no es para pensar". Lo que "es", no puede ser pensado, sólo señalado mediante signos. "El corazón de la verdad" siempre se sustrae al pensamiento, y en este sentido, decimos, es *pura diferencia*. Lo sin-fondo irracional, el Espacio o Abismo *en* el que emerge todo

---

<sup>378</sup> B8 v. 35-36

ente, todo ser, acontecimiento, y también el pensamiento (el mío) que trata de averiguar racionalmente, e inútilmente, la fuente de su propia emanación. No está (ni es) *sujeto*. "Es" o "hay" expresa una constatación de presencia a otro nivel, a nivel de la vivencia o "corazón", y por lo mismo, no puede pensarse. *Noein*, que aquí se traduce como "ver" y no como "pensar", es el modo como el ser o la *physis* intenta apropiarse a sí misma. *Noein* significa que la presencia se busca a sí misma a través del hombre, sin embargo, el hombre no encuentra la presencia (ser) sino a través de lo presente (ente). En otras palabras, la *physis*, aunque sabia de sí misma de modo inmediato, no se percibe a sí misma ni tampoco se piensa. Se sabe interior e intuitivamente de modo directo, pero no se alcanza a poseer jamás en su movimiento sobre sí en una imagen o representación de sí. Sin embargo, de continuo lo intenta. El hombre, como toda forma de vida consciente, es su esfuerzo siempre fallido de auto-apropiación. Es la serpiente que persigue eternamente su propia cola en una clausura imposible. *Noein* es la actividad de la *physis* sobre sí misma, por lo que lo central para la vida no es el hombre sino lo que ella consigue a través de él: presenciarse. No es pues un antropocentrismo pensar que la *physis* tiene al hombre para percibirse, porque es el hombre quien existe *para ella*, quien le sirve al igual que otros entes. Nuestro percibir (*noein*) y nuestro pensar racional (*logos*), que no tienen nada de "nuestro" pues somos órganos de un cuerpo y una mente más vasta –idea común entre los preplatónicos- da vueltas continuamente sobre su propio Origen sin poderlo penetrar. Respetar el carácter "invulnerable",<sup>379</sup> del "ser" o de la *physis* me parece, es la razón por la que Parménides se limita a darnos signos. El fundamento último del mundo es tan innombrable como la diosa, a quien el autor ha dejado anónima. Parménides para nada es un "racionalista" si por ello se entiende aquel filosofar que considera que la realidad se puede conocer con el intelecto "tal como es". Tampoco es un empirista que confíe en la percepción común de los sentidos. La percepción, sin embargo, cuando se purifica de la "opinión" que la distorsiona, puede aproximarse en un atisbo o *epopteia* a lo último fundamental si se concentra en la consistencia aparente de las cosas presentes donde se trasluce la mismidad del ser. Los *semata* o "signos" del ser en los entes, son pistas o huellas que hay que buscar con la percepción y el intelecto purificados, sin confundir como dice un proverbio zen "la luna y el dedo que apunta a la luna".

Reformulo. En la exposición de las vías de indagación B2 Parménides jamás dice "el ser" es, o "lo que es", es. El poeta de Elea ha dejado a *éstin* sin sujeto, y pienso que, negándonos toda pista de "lo" que se trata, paradójicamente, ha dejado una indicación indirecta. En otras palabras, no decirnos de qué está hablando es ya de por sí decirnos algo: que es mejor no hablar de ello, o mejor aún, que no es posible hacerlo. Lo último, me parece lo más acertado. El misterio del sujeto aquí no es cuestión

---

<sup>379</sup> B8 v. 48

de un deliberado ocultamiento, sino de algo oculto de por sí a la claridad de la razón y de lo que sólo es posible hablar por medio de indirectas: *semata* o signos. Tenemos que limitarnos a que "algo" ha vivido Parménides, algo cuya expresión primera y sólo aproximada fue *éstin* (es). El hacer silencio en cuanto al sujeto de la oración, lo mismo que respecto a la identidad de la diosa, esa es su muy propia manera de avisar un fondo indecible que la palabra no alcanza asir. Es común a toda poesía mística -y al filosofar primordial de Parménides- querer expresar la esencia de una vivencia que se caracteriza en desbordar los límites de la expresión misma. No importa si un Parménides todavía poeta acude a las imágenes del mito, o bien, si ya es notable en su argumentación, el devenir de una expresión más racional; como sea el discurso no ha dejado de girar en torno a *ningún* sujeto. ¿Qué quiere decir esto? Mi punto de vista: que lo que sea la realidad que los signos señalan no es "sujeto" de nuestros discursos ni de nuestras oraciones, es decir, que la verdad, no es identificable o inteligible ni como "esto" ni como "aquello". Lo que deja la Diosa en silencio no puede ser un sujeto porque no pertenece, por naturaleza, a la estructura lingüística de nuestras humanas oraciones. El realismo de Aristóteles está muy lejos de la ontología de Parménides cuando piensa que la definición de una cosa se adecua a su esencia; pero también, lejos está el pensamiento de Heráclito, quien afirmaba que la naturaleza última de lo real se encuentra estructurada u ordenada como un *Logos*.

A pesar de la obscuridad, una necesidad tan expresiva como política urge a Parménides a comunicar. Sin embargo, la vivencia mística por sí no es transferible. El precio de intentarlo resulta en un sin fin de malentendidos de parte de los demás. Es como el clásico ejemplo del ciego de nacimiento, a quien, siendo nosotros videntes, quisiésemos explicar lo que es "ver". Podemos describírselo en base a la experiencia de los demás sentidos que le funcionan bien, o explicarle la teoría física de la luz y la refracción de los colores; sin embargo, aunque el invidente llegase a formarse una representación compleja de ello, la experiencia de ver faltará, y con ello, todo lo que es importante al respecto de "ver" le escapará. El "hombre vidente", así es como se denomina el propio Parménides, está en una posición similar. Sobre la naturaleza de la vivencia que tuvo tendrá que conformarse con sugerirnos, en cuanto a callado, todo lo que no ha podido expresar. Su poema, no ofreciendo al inicio claridad sobre el sujeto del que se predica, pretende arrojar a sus oyentes al mismo "insondable hueco" en el que ha caído él. Somos sus intérpretes a lo largo de los siglos, quienes intolerantes hacia la obscuridad del misterio y, poco místicos, rellenamos ese hueco con distintas hipótesis que dicen más de nuestra mentalidad.

Ahora bien, la diosa no se contentará con enseñarnos que algo calla callando, o que no ha podido decirlo en virtud de su naturaleza ininteligible, sino que, además, activará un dispositivo para rodear el *quid* del asunto sin jamás expresarlo, dejando en claro la inviolabilidad de la verdad. En

efecto, la diosa advierte a Parménides que rodeará la verdad con su *logos* cuando dice en un verso "me es indiferente dónde comience pues allí volveré de nuevo".<sup>380</sup> Es decir, se da vueltas sobre algo, pero no se accede a ello discursando, razón por la que da vueltas. *Al corazón de la verdad sólo se llega desde el corazón*, el *logos* no puede sino rodear la entrada. El discursar del ser, nuestro preguntar por él, es movimiento continuo en dirección de algo X del cual el *logos* -aún el más perfecto de una diosa- jamás se apropia. La cacería del "ser" es tan imposible como la de Aquiles por alcanzar a la tortuga, y es que la brecha entre ser y lenguaje es infinita y, por ende, insoslayable. En efecto, la diosa advierte que discursando sólo estará dando vueltas, girando sobre la periferia de una *esfera* cuya interioridad es inaccesible desde el pensamiento estructurado. Para tales rodeos, se servirá de unos *semata* o signos. Al modo como las huellas de una presa pueden orientarnos sobre su paradero, los signos que ofrece la diosa impiden que el pensamiento se extravié de la periferia del ser. El *logos* de la diosa permite la proximidad del discurso a la verdadera naturaleza de las cosas, sin embargo, la proximidad implica también un límite que aquél no puede cruzar. Las pistas que da la diosa también sirven para despistar, sobre todo cuando se confunde la mera huella (lo presente, el ente) con la presencia misma (ser), pues entonces se cree haber alcanzado el corazón de la verdad divagando apenas a su alrededor. Toda la tradición filosófica metafísica posterior creyó tener con los argumentos de Parménides algo cierto y seguro sobre la verdad del ser, sin embargo, apenas aprehendió de ella su mero fantasma lógico (Lo Ente). La filosofía, que ya no hunde su raíz en la vivencia del ser, deviene mera fantasmagoría sin cuerpo -entiéndase, sin experiencia originaria del ser-. Las huellas lógicas dicen algo, pero también, dicen nada. El camino lógico que ha legado la diosa a Parménides no es para que el entendimiento se apropie de la verdad. Justamente, "inviolable", es uno de los signos que la propia diosa ha dado del ser. Impenetrable a la razón, según lo interpreta un servidor. Si la diosa a partir del B4 convierte el desnudo *éstin* (es) del B2 en *to on* ("Lo Ente" o "lo que es"), es únicamente para hacer señas, de modo que nuestro pensamiento no se aleje de la periferia de la verdad. Lo Ente es "algo" concreto de lo que se puede hablar, un objeto del pensamiento, algo viable para el pensamiento, una vía de investigación. Sin embargo, no es la vía que brinda acceso a la verdad sino sólo la que nos mantiene en su periferia. La única vía directa al "corazón de la verdad" es la vivencia, y ese es el primer camino del que Parménides quiso que sepamos. No debería llamarse "proemio" a la primera parte del poema. Un "proemio" es un preámbulo, supone la introducción al contenido importante que viene después. Lo que Parménides detalla en la primera parte es su vivencia, luego procede a enunciar "las dos vías", y por último desarrolla su propia cosmología. ¿Por qué querría contarnos de su viaje sobrenatural si fuera irrelevante? ¿No será más bien que lo relevante es lo primero? En verdad pocos han reparado en que él ya estaba en un camino vivencial desde antes de la enunciación

---

<sup>380</sup> B5

lógica. No son, me parece, dos vías de investigación sino tres; siendo la primera y más importante la salida, el éxtasis, la vivencia del ser. Luego, un discurso accesorio.

Volvamos al asunto del sujeto. Si aquello X de lo que se predica "que es" no es sujeto (de discurso), es decir, si en cuanto tal o en sí mismo no pertenece al orden gramatical de la proposición ni a la estructura de ningún lenguaje; vamos, si X es inexpressable e inenunciable porque su "ser" se sustrae (n-1) a toda representación, entonces hace sentido la presencia del verbo desnudo *éstin*, sin sujeto. Parménides no ha escrito de esta manera porque haya omitido deliberadamente aquello de lo que está hablando, sino porque quiere indicar algo ausente e impresentable, una obscuridad que hace del asunto X algo imposible de decirse. El *logos* puede acaso predicar en una voz algo *de* ello ("que es"), pero no puede "decir ello", es decir, no puede aprehenderlo directamente "como es" o "en su ser" de modo que se lograra una perfecta adecuación entre el ser y el lenguaje, entre la palabra y la cosa. El *logos* sólo puede "verlo" indirectamente, mediatamente, es decir, a través de la representación que de ello se forma. El pensamiento de algo no es eso algo. La imagen de una cosa en un espejo no es la cosa misma. Cuando hacemos imagen de algo no poseemos eso algo. Ha sido el racionalismo realista que no es el de Parménides, el que supone que la idea de algo es su realidad (Platón), y que al pensar la idea hemos descubierto algo real en la naturaleza.

No hay pues que buscar un sujeto, sino aceptar que si no lo pone es porque no lo hay. El verbo *éstin* (es) predica algo X que no existe en el propio orden desde el que se predica, el orden del lenguaje. Como los interpretes racionalistas de Parménides se niegan a aceptar otra cosa que una verdad inteligible, una "verdad del discurso", tienden a buscar desesperadamente tanto el sujeto que complete el enunciado de Parménides, como la identidad de la divinidad femenina en el panteón griego. Me parece ello se debe a que buscan suturar inmediatamente la posibilidad de su propio acceso vivencial a ese "insondable hueco", apertura de la *physis*. El sujeto, que tantas veces termina siendo "el Ser" (es), funge entonces como tapa-signo, cerrando la puerta al corazón, al Origen o Abismo (*Ab-Grund*) que Parménides omitiéndolo dejó a propósito abierta. Los racionalistas no toleran como los niños la obscuridad, no soportan (*pathos*) el misterio, lo explican. Inmediatamente buscan apropiárselo en un enunciado, en una fórmula o sistema metafísico. O al revés, ellos son los "niños", pero por una marcada ingenuidad. La presuposición elemental, semejante a la del pensamiento mágico, es creer que no hay ruptura entre el ser y el lenguaje ("lo real es racional y lo racional real"), como si se pudiese traspasar o como si no hubiese conciencia del traspaso: el del ser real de la *physis* al plano representativo. El racionalismo realista niega el trasfondo oscuro del poema, su corazón. En una actitud lúdica, ya en lo absoluto sacra o asombrada, la tradición metafísica olvida la dimensión vivencial de ser. Juega dialécticamente con el nombre "ser" como si sólo fuese un concepto, un término, o un



“objeto inteligible”. Consecuencia de este tratamiento platonizante del poema es que al contenido se le llama forma y a la forma contenido. A la vivencia que narra al comienzo Parménides se le desestima como mero “ornamento literario”, “alegoría”, “burla”, “estilo”; por el contrario, al argumento lógico que para Parménides debió ser sólo la forma conceptual de presentar su vivencia, mero logos que como dice “acompaña a la verdad”, a esto sí que se le ha dedicado demasiada tinta, como si fuese el verdadero contenido. Mi propuesta es que el contenido de la verdad, en tanto vivencia intransferible, no está siquiera escrito, pero que, si lo estuviera, tendríamos que prestar más atención a la primera parte.

Uno de los primeros comentaristas del poema Fraenkel,<sup>381</sup> ya sugería aceptar el impersonal “es” tal como aparece, sin sujeto. Si aceptamos el sentido existencial y traducimos *éstin* como “existe”, tendríamos simplemente en el B2 v. 3 de Parménides una afirmación impersonal y abstracta de existencia. Esto se aleja de lo que estoy proponiendo para la interpretación de la expresión *éstin* en el poema en tanto noción mística de una presencia preexistente, no manifiesta. El verbo “ser”, conjugado en tercera persona del singular en tiempo presente, sí indica la *presencia* como tantos autores señalan, sin embargo, en mi perspectiva, presencia y existencia no son equivalentes en Parménides. La diferencia entre decir “es” y “existe” es la diferencia entre la presencia y lo presente, la preexistencia y la existencia, el Espacio (luz) y los entes que aparecen en esa luz; la diferencia entre el ser y el ente también. Con el *éstin* Parménides intuye la presencia: *lo que esta (es, hay) antes inmediatamente* de toda existencia, el “insondable hueco” donde se da la existencia, el ser que permanece en sí mismo retenido sin “salir”, lo inmanifiesto. Por el contrario, y en este sentido, lo presente, es decir, lo que “ante mí”, propiamente no “es”, tan sólo “existe”. “Existir” etimológicamente significa “estar afuera”, “Ser” en cambio remite a eso cuando uno pregunta ¿afuera de qué? No voy entonces de acuerdo con el sentido existencial del verbo *éstin*, sin embargo, en lo que respecta al *to on* (“lo que es” o “lo Ente”) de pasajes del poema más adelantados, ahí tal sentido sí me parece pertinente. *To on* bien puede significar ahí “lo que existe”.

De todos los comentaristas que proponen un sujeto, hay uno que, no sin grandes reservas, se ajusta más a lo que vengo proponiendo. Me refiero a Néstor Cordero, quien procede en derivar el posible sujeto del *éstin* de la propia significación del verbo, en lugar de simplemente suponerlo, como varios autores, a partir de los pasajes posteriores.<sup>382</sup> Según su perspectiva, el predicado implica ya el sujeto, uno que Parménides dejó en la obscuridad para que fuera deducido por nosotros. Cordero

<sup>381</sup> H. Frankel, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo V*. (Madrid: A. Machado, 1993), 333, nota 13.

<sup>382</sup> Néstor Cordero, *Siendo se es. La tesis de Parménides* (Buenos Aires: Biblos, 2005), 71.

observará que, así como "llueve" indica el "hecho de llover", así también "es" indica el "hecho de ser". Aquello de lo que se predica entonces "que es", no puede ser otra cosa que "el hecho de ser", con lo que tendríamos aquí ya un acercamiento al omitido sujeto.<sup>383</sup> Ahora bien, donde la interpretación de Cordero podría avenirse bien con la mía es en el paso siguiente. Sugiere que tenemos que atender que "ser" es un verbo infinitivo, y que en cuanto verbo expresa acción o actividad, la de "ser" que -en tiempo presente- está teniendo lugar *nun* o ahora. Tenemos entonces que el "hecho de ser" no puede sino ser una realidad actual, el acontecer que tiene lugar en este preciso instante y que el filósofo se detiene a contemplar. En otras palabras, "ser" es algo que, como dice Cordero, ahora está "siendo". Cordero resume la tesis de Parménides en la fórmula "*siendo, se es*"; y aunque él no comparta la perspectiva heideggeriana de la *aletheia* como categoría ontológica,<sup>384</sup> ni acepte por lo mismo el sentido de "verdad" en tanto "des-ocultamiento", la tesis suya de que el eleata alude con *éstin* (es) a la realidad presente "que está siendo", y que le causa asombro, ello salva la dimensión vivencial y temporal del ser que también interesa a la perspectiva heideggeriana que considera que originariamente los griegos pensaron el ser como "presencia". En efecto, si lo que "está siendo" es un "hecho" constatable, lo es porque "ser" es algo fáctico, perceptible "ante" quien contempla el "hecho de ser" como algo presente. En otras palabras, desde que Cordero habla de "ser" como algo "siendo", reúne "ser" y "acontecer". Lo que está ahora y aquí mismo siendo y que puedo presenciar, no puede significar un "ser" sustraído del tiempo ni del espacio. Afirmar que el hecho de ser está siendo "ahora" sugiere temporalidad y no una realidad intemporal. Ser y tiempo son inseparables. Es decir que, la expresión "ser", entendida como "presencia" (el sentido heideggeriano de presencia es distinto del mío), recupera su lugar en la vida. En Parménides, "ser" no refiere a ningún objeto inteligible fuera del mundo, sino al manifiesto o patente "hecho de ser" (hay ser). "Ser" comprendido como evento o acontecimiento recupera su actualidad, pues no menta una categoría lógica para un objeto fuera de este mundo; recupera su pertenencia original como expresión que aglomera la totalidad de una realidad visiblemente presente: *pyhsis*.

Sin embargo, donde he de disentir con Cordero es en decir que la verdad para Parménides "es la verdad del discurso".<sup>385</sup> Coincido con Heidegger en que el sentido ontológico de *aletheia* pudo ser el que pensaron originariamente los griegos. La "verdad" o *aletheia* significaría así para el eleata no un componente que puede estar presente o no en las proposiciones o juicios, sino un "des-ocultamiento". Este es un concepto que sugiere una dinámica operativa en la relación de co-pertenencia entre el ser (*physis*) y el hombre. Vista así, la verdad no es un asunto epistemológico sino ontológico.

<sup>383</sup> Cordero, *Siendo se es. La tesis de Parménides*, 77-80.

<sup>384</sup> Cordero, *Siendo se es. La tesis de Parménides*, 205

<sup>385</sup> Idem.

*Aletheia*, pensada en tanto revelación del ser, no tiene que ver con el método para hacer enunciados verdaderos, sino que es la propia *dinámica* o mecanismo como la *physis* se manifiesta ante sí misma a través de quien la percibe y piensa. En clave de Heidegger: la "apertura" o "trascendencia" del *Dasein* significa que en su estado de arrojado está constitutivamente abierto al mundo circundante, lo que permite la apertura del mundo ante él. Esta es la co-pertenencia entre el ser y el hombre que Heidegger interpreta del verso de Parménides que dice: "lo mismo es ser y pensar".<sup>386</sup> La auto-aprehensión de la *physis* a través del hombre que la atestigua (contempla) es como de mi parte interpreto el *Ereignis* heideggeriano, el "acontecimiento apropiador". La naturaleza reflexiona en sí misma cuando el hombre percibe y piensa; este es digamos el "servicio" que el hombre realiza para ella.

Toda esta peripecia que hasta aquí hemos aceptado es una operación, cabe decirlo, que se realiza a costa de agregar al Fragmento B2 algo que Parménides ahí no dijo, es decir, a costa de poner como sujeto de *éstin (es)* el *to on* (lo que es), entiéndase, "lo que está siendo". En efecto, *to on* como sujeto aparece hasta un fragmento posterior, y me parece que aceptando "lo que está siendo" como sujeto en el B2, pudiéramos estar cayendo en una arbitrariedad. Dejo ahora esta posición que sólo en parte compartía con Cordero, pues mi interpretación no aceptará ningún sujeto para *éstin (es)*.

---

<sup>386</sup> B3

## 10. LA MUDA PRESENCIA (HAY) Y LO PRESENTE (LO ENTE)

Había aceptado de momento, la sugerencia de Cordero de que el predicado "es" refiere a un hecho patente, el "hecho de ser". También de mi parte sugerí que tal hecho, por tratarse de un estar "siendo" ahora, es en realidad acontecimiento, podríamos decir: el acontecimiento del ser. Sin embargo, con la distinción que se hará ahora entre una mera presencia (es o hay) y lo presente (Lo Ente), el sentido de "ser" cambiará. Será para ello imprescindible adherirse a la distinción fundamental que hace J. Llansó entre el *éstin* (es) que aparece en el B2, y el *to on* (lo que es) que aparecerá a partir del B4 en adelante. De mi parte, agregaré a esta distinción, y respectivamente a la anterior, aquella que distingue entre la *muda presencia* y *lo presente*. De este modo el *éstin* es predicado de presencia, sin embargo, cabe aclarar, no de una presencia en sentido óptico (presencia de un Ente) sino en el sentido de una "habencia" pre-ontológica. Tomo también aquí el término "habencia" del filósofo mexicano Agustín Besave,<sup>387</sup> *pero sólo el término*, pues la suya es una onto-teología conservadora, y mi idea en cambio sugiere una "habencia" sin Dios, un sentido de presencia no óptico, que dista y se opone de hecho en su sentido al que le da este autor. Evitaremos así caer en otra fenomenología, metafísica, o teología de la presencia. En realidad, veremos, lo que vengo denominado "presencia" a lo largo de toda la presente obra es, paradójicamente, y para otros autores, una "ausencia".

El Espacio originario, el "insondable hueco", *es* antes que todo fenómeno. Podría llamársele lo subsistente. Es el lugar de cuanto existe de modo presente. Es la *presencia* que aquí debe entenderse siguiendo su raíz etimológica latina, como *prae-sentia*, es decir como "estar antes", o bien, como "lo que está antes". Este concepto mío de "presencia" es opuesto a como viene interpretando la presencia tanto la tradición metafísica como el pensamiento fenomenológico. Escuchando *praesentia* en mi sentido, como lo que se encuentra antes y no como lo que está "ante" nosotros (enfrente), tenemos entonces que "presencia" no significa más ningún ente presente, ni tampoco lo que se muestra a la luz, o sea el "fenómeno" que aparece. No es lo mismo "antes" que "ante". La presencia, en mi sentido, es "antes que nada", o, mejor dicho, antes que "algo"; antes que "yo" también. Es lo completamente negativo, la diferencia que siempre se sustrae (n-1), el ser que retenido "en sí mismo" y permaneciendo en sí mismo está "oculto" o no presente. En este sentido puede llamársele lo "ausente" sin que por ello se quiera mentar una "nada". Aunque ininteligible y no "algo" ex-istente o presente ...ello que no es objeto de la percepción ni de la razón, sin embargo: "es".

---

<sup>387</sup> Vid. Agustín Besave. *Tratado de metafísica: teoría de la habencia*. (México: Limusa, Universidad Regiomontana, 1982)

La presencia, como un puro "hay", está "antes" de lo presente como un previo "haber", y eso que está antes *aparentemente* "atrás", "oculto" y "ausente", es lo que sin poder llegar jamás a mostrarse en su "en sí", se trasluce sin embargo como a través de un velo tenue en la *epopteia* o visión del ente "ante mí", en la vivencia de *aletheia*, es decir, en el des-ocultamiento de la naturaleza del ser que es como vengo insistiendo- en realidad *nuestro* des-ocultarnos, nuestro desnudarnos o quitarnos los velos de la opinión (doxa), y no que la *physis* "se esconda". La naturaleza no se revela, no sale ella de algún lugar secreto, sino que somos nosotros quienes nos quitamos los velos saliendo de nuestros pensamientos de un "salto" ante lo presente. Nosotros somos quienes vivimos un paso "atrás", conservando una distancia entre nosotros y *lo que está antes inmediatamente* ahora y de modo total. A partir del ente presente que percibimos íntegramente ante "nosotros" en una *epopteia*, es que tenemos un vislumbre de la "luz" que envuelve a los entes y en la que todos están; es decir, intuimos el Espacio abierto primordial que sostiene y antecede todo aparecer. La *praesentia* de fondo (hay) sobre la que vemos emerger el mundo engañosamente, ordenadamente, Parménides poéticamente la llamó "insondable hueco", filosóficamente "ser", geoméricamente "esfera", matemáticamente "uno". La totalidad es toda ya e indivisa, sin embargo, tenemos de ella una percepción fragmentada, como si el tiempo estuviese dividido en pasado, presente, y futuro, y como si el ser fuese múltiple.

El ente, lo presente (aquí sí, lo que está ante nosotros), no es lo des-oculto en realidad, sino a la vez lo que oculta el sin-fondo (hay) donde aquel ente aparece. Lo manifiesto entonces oculta el ser y lo muestra. Llansó distingue -correctamente me parece- entre "acontecimiento" y "acontecer", y aunque no lo desarrolla demasiado, también sugiere una lectura afín a la mía de presencia. El sugiere dos cosas, por un lado, identificar el "acontecimiento" (de ser) con el *to on* (lo que es) que en efecto aparece en el poema, pero no en el B2 aquí discutido, sino en el posterior B4; por otra parte, otorgarle a *estin* (es) -que tanto él como otros traduce como *il y a* (hay)- el sentido de "acontece". Transcribo aquí su opinión pues es fundamental para la comprensión del sentido místico del poema que vengo abriendo:

Si *estin* es, en nuestro verso, sin sujeto, es porque su mención es absolutamente impersonal. No habla Parménides, en efecto, de el ser, sino del impersonal hay (...) La noche es la experiencia propia del hay: cuando las cosas se han disuelto en la obscuridad de la negrura, ésta nos invade como una presencia que no es ni objeto ni la cualidad de un objeto. **Una presencia sin presente**, algo así como un trazo en blanco, ninguna cosa, pero tampoco una pura nada. No hay algo y, sin embargo, *hay* simplemente. En sus rasgos generales eso es, según lo entiendo el *estin* o el *einai* parmenídeo. El abrirse del acontecer, o con mayor exactitud, lo Abierto -lo ya *desde siempre* abierto: *physis*. No es, en efecto,

acontecimiento de ser, sino abertura en virtud de la cuál aquello *que es* simplemente puede ser. Acontecer y acontecimiento no pueden ser aquí confundidos. *Einai, éstin, hay*, designa puro acontecer; *ton* denota ya, por el contrario, justamente *lo que es*, vale decir, el acontecimiento (de ser).<sup>388</sup>

Con el *estín* (es) Parménides estará por lo tanto indicando Lo Abierto, el "puro acontecer". Un abierto "hay" que todavía en B2 no está diciendo nada sobre "qué" es lo que hay en ese "haber". La pura habencia todavía no toma forma y, por ende, todavía no se presenta. Es decir, Parménides no habría querido indicar con el "es" que "ésta" o "aquella" cosa acontezca (*el ser*, por ejemplo), sino llamar la atención sobre el mero hecho dado a nuestra intuición de que, en vez de nada, "hay". Esta intuición, en tanto no es intuición de ningún objeto por ningún sujeto (yo) no es propiamente cognición, sino una *precognición*. Es un saber de antemano, pero no el futuro sino la presencia, es decir, lo que está antes: lo Abierto en lo que de *antemano* estamos admitidos. Se va haciendo claro, pensado así, porque Parménides ha dejado la oración "que es, y que no es posible que no sea" sin sujeto. La falta de sujeto, justamente, impide claridad intelectual sobre *qué sea* en particular lo que dice. El *quid* del asunto, lo que dice el "es" o el "hay", permanece oscuro gracias a la falta de sujeto. Esa obstrucción impide la claridad racional, la limita, e invita así a acceder a lo dicho desde la vivencia o el corazón, abandonado el intelecto un momento. Si pusiera un sujeto Parménides habría cometido el descuido de la tradición metafísica posterior: no distinguir entre el ente (lo presente) y el ser (presencia); entre ese "lugar de lo sin-lugar" (atopos) -que se explico en otro capítulo-<sup>389</sup> donde los entes se presentan (incluidos la diosa) y los propios entes. Pero la diosa se cuida de no especificar nada, y no hará enunciado de lo que dice, justamente como indicando lo impronunciable. Este enigma cerrado al entendimiento racional invita al oyente o al lector no a pensar, sino a vivir directamente que "es" o "hay". Impidiendo la sutura, el cierre del enunciado, es decir, agrietando la estructura del lenguaje para dejar abierto un "insondable hueco", es como quizás la diosa, o Parménides, logre que quien le escuche al recitar el poema resbale en la experiencia originaria de la presencia olvidada.

El desnudo "es" no es aún siquiera aún conciencia de "algo". En el fragmento B2 Parménides indica con su "es" (sin sujeto), sí la *presencia*, pero no todavía *lo presente*, es decir, los entes (cosas) o Lo Ente. El predicado "es", justamente puesto sin sujeto para evitar decir "esto es", es una indicación indirecta al oscuro y ambigüo ámbito pre-ontológico de la preexistencia. *Estín* a secas indica vagamente la presencia, entiéndase *lo que esta antes*, en el sentido de "inmediatamente". Lo que esta antes es el "insondable hueco", la abertura donde algo "se da". El Espacio abierto donde todo "algo" se da no puede ser él mismo "algo", si es que este Espacio es la condición de posibilidad de toda cosa, ello subyace (*hipokeimeneon*) a cuanto ente existe, y así, necesariamente no es ente él mismo. En palabras

<sup>388</sup> Llansó, *Poema. Parménides*, 90-91. (Las negritas son mías)

<sup>389</sup> *Supra*, Cap. 6

simples: el fenómeno que se muestra *en* la luz no es idéntico a la luz *en* la que se muestra. Parménides, primeramente, ha captado esa luz, no "lo que" en ella aparece (*tó ón*) Capta en calidad de testigo desintencionado el umbral, el claro abierto donde lo real (ser) todavía no deviene "algo" objetivo (ente). No hay un "yo" que haga ninguna síntesis objetiva, porque no hay una síntesis que haga un "yo". El "yo" de Parménides en el poema es perdedizo, parece haberlo sólo al comienzo, pero no después del contacto; es decir, no después de "me acogió con afecto y tomando mi mano". Sin la moderna estructura dual del sujeto-objeto, el griego Parménides capta que "es" o "hay" en vez de nada, es decir, nota la pura *presencia*, la abertura (Espacio) como condición de posibilidad de lo presente. Lo ha dejado sin sujeto porque lo predicado X no es una cosa, no es un ente, no es "algo", sino lo abierto (hay) antes de que se conforme nada. En el "hueco insondable", "esto" (lo que es) emerge, por lo que el Espacio (hay) es la condición para que algo, lo que sea, pueda emerger. El Espacio esta "antes" de todo lo que emerge. *Physis* es la emergencia de lo presente en el Espacio primordial abierto. El "hay" (ser), presentándose, se vuelve "hay esto" (ente). El ente es la máscara que expresa lo que es "ser" dejándolo oculto.

La intuición originaria del "es" o "hay" requiere una escucha distinta, una suspensión de la titánica intensión aprehensiva de la conciencia (su deseo de poseer); una actitud mucho más receptiva que dirigida, femenina como la diosa puede ser, y bastante mística (sin-yo). La disposición de ánimo, el *pathos* en la experiencia originaria del ser que es el *asombro*, requiere ponerse "ante" la *physis* no ya como la penetrante punta de la lanza (la conciencia), sino como un triángulo invertido en forma de copa, un abrirse como contenedor (vaso hermético) a lo que acontece. La presencia "devenida" lo presente se presenta, más es condición para eso el que exista un "otro" ante quien presentarse. La presencia (ser), hecha presente (ente), se presencia por los presentes (testigo, *mártir*). Mejor aún, el hombre que tiene la experiencia originaria es la *physis* que "se sabe" a sí misma, la presencia que se "mira" a sí misma "desde fuera". El Espacio (ser) que comprimiéndose se hace "lugar (ente) desde donde se mira". Así podemos interpretar a Parménides cuando dice "lo mismo es ser y pensar (percibir)": aquello en lo que piensa y el que piensa son Lo Mismo. La *physis* misma es la que está en introspección cuando el hombre indaga en la *physis*; pero el hombre no es verdaderamente "sabio" o "vidente" hasta que no abre los ojos a la presencia, hasta que no atisba la luz de Lo Abierto, el resplandor del "hay" *a través de los entes*. El verbo *éstin*, interpretado por Llansó como un "hay", es precisamente la voz que expresa una inmediata constatación de *presencia*. Algo tan simple y tan obvio es la cúspide de la sabiduría, pues la verdad se esconde "a simple vista". No es la simple vista, por lo tanto, lo que se requiere para "ver". La *physis*, que ha devenido planta, animal, se percibe a sí misma (se siente), pero cuando habla, es decir, cuando ella alcanza la condición humana o de un dios, entonces detenta el *logos*, el poder de la palabra, y haciendo uso de ese poder entonces la divina

*physis* -ahora una diosa parlante- alza la voz que reúne en el "hay", el testimonio de su propia presencia. El *logos* de la diosa es superior al hablar de los hombres perdidos en el mar de "opiniones" o *doxa* porque es un habla (del ser) mucho más simple que, no por rudimentario, deja de ser fundamental. Con el simple impersonal "es" o "hay", la diosa llama la atención sobre una muda presencia. La falta de sujeto es, por lo tanto, una invitación al silencio. No se puede encerrar la presencia en una oración estructurada en sujeto y predicado. Es lo indefinible, *pura diferencia* que resiste ser estructurada o representada. El "corazón imperturbable de la verdad" no se puede capturar. No es sujeto de discurso alguno, ni está, en su libertad absoluta, sujeta al razonamiento. No hay un discurso que sea igual a la presencia, sólo un balbuceo *en y ante* lo inconmensurable. Se pueden dar algunos "signos" pero sin jamás poder llegar a decir qué es. La presencia está envuelta en una ambigüedad insoslayable. Jamás poseeremos racionalmente Lo Abierto, ese hueco insondable donde los entes se presentan, incluidos la diosa como es el caso. Las cosas se muestran en la luz, pero esa luz en la que se muestran las cosas no es ella misma una "cosa" o un ente que se muestre. Únicamente saliendo de nuestra desatención, que es olvido del ser, es decir, si prestamos atención al hecho de que "hay", sólo así accedemos a la experiencia primordial consistente en un *ser-en-ante-la-physis*. La contemplación, el más originario "teorizar", es un mudo presenciar la presencia, un tener constancia de ella en el corazón, es decir, en la vivencia. Sin embargo, si quisiésemos hablar de ello a otros hombres, y si pudiésemos capturar esa vivencia en una palabra, entonces decimos: es.



## 12. "NO ES UN MAL HADO"

A través del hombre la *physis* reflexiona en su propia presencia. Llega a contemplarse a sí misma través del mismo "vidente" que la contempla. Pero la advertencia de la presencia, el lampo revelador, tiene el poder de transformar la experiencia afectiva radicalmente. Esta constatación inmediata, en cuanto es contacto con lo real fundamental, posibilita al hombre y a la *physis* que se mira (ama) a través de él, un descanso sin igual, una tranquilidad de ánimo que dista mucho de la angustia. Lo último (y lo último en mí) no está en juego, no "se le va su ser". Más bien, sucede que todo ente en juego que se presenta y ausenta, lo hace sobre una presencia, sobre Lo Abierto (hay) desde siempre y para siempre. Desde luego que, quien perciba la existencia descansando en sí misma y se reconozca integrado indisolublemente a ella (en su descansar) experimentará algo ausente en la mayoría de los mortales: certeza inamovible de ser, paz. Pero esta certeza, cabe aclarar, no es la certeza racional cartesiana, sino aquella otra del corazón, y que por su carácter afectivo será mejor llamar: *pistis*, confianza. Presenciar la presencia, o sea, abrirse a Lo Abierto, significa que el hombre "co-habita" con la *physis*, apoyando confiadamente sus pasos día a día en aquello que siempre ha subsistido como telón de fondo del ente: un abismo incomprensible, pero seguro. En otras palabras, presenciar la presencia va cimentando la confianza o *pistis en Lo Otro* que no es ente (no un Dios), sino sostén del ente. El corazón deviene sin temblor cada vez que se fortalece, es decir, cada vez que se alimenta incursionando en lo abierto donde atestigua que "hay" o "es". Son vislumbres de Lo Real que también hacen -a quien los tiene- sentirse real. En calidad de presentes, es decir, sólo para presenciar que "es" o que "hay" (no para explicarlo), devenimos silenciosos testigos del misterio. Más el testigo, aunque pasivamente sólo contempla, aporta ya con su mero "ver" algo a la mera presencia, aporta la notación que la hace algo presente. Hombre y *physis* co-habitan juntos porque, en la experiencia originaria (y mística) se completan como Lo Mismo.

Ciertamente, son pocos quienes reparan alguna vez en el hecho más simple y extraordinario: que "es", "hay". La captación intuitiva de que "hay", la inmediata evidencia de *presencia*, únicamente asombra todavía al tipo de hombres que prefieren detenerse en lo que para el resto de individuos es obvio. No todo el mundo se deja afectar por el hecho fundamental, no todo el mundo padece o tiene un *pathos* asombrado por la presencia. El sufrimiento por cosas, sucesos o seres es una generalidad, pero eso no es en un sentido filosófico, ni tampoco místico, estar imbuido o poseído por una profunda "pasión" por la realidad. Es así porque el común de los mortales no se abre a la existencia, a lo presente que es modo de estar de la presencia, sino que se encierran en sí mismos, y así, se guardan de vérselas *directamente* con ella. La existencia está tan abierta para nosotros como nosotros para ella, sin embargo, nos ocultamos de ella. De este modo, el don que ella es, su darse a sí misma, se recibe poco, y

así también, se desagrada. En realidad, todo ese malestar por lo pequeño en el que se vive, es a causa de que se vive demasiado poco. El remedio desde luego para la insatisfacción no sería el "bien" que tanto buscamos, sino un "mal" aún mucho más perfecto: tener un auténtico *pathos*. Por fortuna existieron los filósofos, para hacer nuestra afectación más grande. Ellos son de la misma naturaleza que los demás hombres, sin embargo, es patente en ellos una disposición afectiva diferente. Una disposición al asombro. En efecto, tenemos que el *asombro* es según Platón y Aristóteles, el principio del filosofar. ¿Pero qué significa esta disposición al asombro? Respuesta: la capacidad en el pecho de soportar y permanecer en la apertura de la *physis*, es decir, de vivir abierto al puro acontecer. Para eso no se necesita un intelecto brillante, sino primero que eso, un "corazón" más fuerte y grande. El filósofo primordial, al contrario de una tibieza de corazón, tiene un *pathos* más profundo y también un *thymos* (ánimo, deseo, fuerza vital) más poderoso, lo que quiere decir que no tiene esa pobreza de corazón que le impidiese -como a la mayoría- darse por completo a lo que "siendo", se nos está dando. La diosa habla críticamente a Parménides -como lo vimos en otra parte-<sup>390</sup> de "una incapacidad en el pecho" común a los mortales. Desde luego, no se refiere a él, pues Parménides ha hallado el camino, impulsado por su *thymos* como dice en el primer verso del poema: "las yeguas que me llevan tan lejos como mi ánimo podría alcanzar".<sup>391</sup>

La existencia se abre naturalmente y Parménides, correspondiéndole (siendo justo), se abre a la existencia. Es en este "corresponder" con la apertura de la *physis* donde radica la Justicia ontológica, y si la diosa tranquiliza a Parménides asegurando que "no es un mal hado el que te ha inducido a seguir este camino",<sup>392</sup> es justamente porque él ha sido "justo", es decir, no ha dejado de devolverse él mismo a cuanto gratuitamente se le entrega. En efecto, lo que ha inducido a Parménides dice la diosa inmediatamente, es "el Derecho y la Justicia"<sup>393</sup>. Su capacidad de soportar la existencia (*pathos*), así como su renovado ánimo, deseo, impulso vital (*thymos*), le ha ganado el favor de *Temis* y *Dike*, el justo derecho a la revelación y a la bienaventuranza que ello conlleva. Lo que narra el poema, según toda esta mi interpretación, no es la angustia existencial (*angst*), sino todo lo contrario, la justa recompensa a quien la soporta. El texto lo corrobora, lo que está cerrado para el común de mortales tras unas puertas celosamente custodiadas por *Dike*, se abre fácilmente por las palabras de bellas doncellas *Heliades* que le escoltan: "a ella aplacaron las doncellas con suaves palabras".<sup>394</sup> Luego, se da el encuentro con la diosa que, no sólo tranquiliza a Parménides asegurándole que no es trágico lo

---

<sup>390</sup> *Supra*, p. 145.

<sup>391</sup> B1 v. 1

<sup>392</sup> B1 v. 26

<sup>393</sup> B1 v. 28

<sup>394</sup> B1 v. 15

que ocurre. Parménides de cierto dice que la diosa: "me acogió con afecto y tomando mi diestra en la suya".<sup>395</sup> La salida, el éxtasis, culmina en un merecido y benévolo acogimiento.

Ciertamente el *hado* o destino del hombre para los griegos es trágico. Sin embargo, vemos en el relato de Parménides una situación del todo extraña a una tragedia. En efecto, la diosa a dicho a Parménides dos cosas que no dejan de causar perplejidad. La primera es que "no es un mal hado el que te ha inducido a seguir este camino", y la segunda, que éste camino es uno "fuera del transitar de los hombres".<sup>396</sup> Entonces, no sólo no es la fatalidad lo que tiene a Parménides en este sendero, sino que tal sendero es uno que no recorren los hombres. El destino o *hado* de los hombres suele ser "malo", porque, llevados por su *hybris*, la vida de los hombres suele terminar trágicamente. El camino apartado de los hombres es por lo tanto camino de los dioses, razón por la que no es camino de sufrimiento. Los dioses, más perfectos que los hombres, gozan de plenitud. Parménides que es hombre, nos pide creer que él ha entrado en un camino de los dioses, lo que querría decir que, superando la condición humana, se ha vuelto él mismo divino o casi divino, aunque fuera por un instante. El proemio corrobora que el camino por el que transita Parménides es el de la "divinidad",<sup>397</sup> lo que sugiere la *apoteosis*. ¿Quiere decirnos Parménides que es posible escapar del fatal destino (camino) humano? ¿o acaso quiere decirnos que hay instantes donde es posible acceder a una *esfera* más que humana? La reunión del hombre con la Divinidad, la *participación mística*, vuelve al hombre dichoso e inmortal, aunque sólo fuese por el momento que dure tal vivencia. Este es el objetivo también en los misterios, alcanzar una bienaventuranza "futura", pero que en Parménides sólo sería futura en el sentido de "pospuesta", es decir, mientras no se termina de acceder a ella ahora.

No tenemos una narración trágica, como por ejemplo lo sería el mito del viaje de *Faetón*, sino una narrativa que testimonia la posibilidad de éxito; una aventura donde la diosa, en lugar de dificultar la vida a un mortal engañándolo, lo favorece y auspicia. Si Parménides es "existencialista" lo es en un sentido alegre no fatalista, y lo es porque el *corazón* de la existencia (de la verdad) para él es algo seguro, inmutable, digno de *pistis*. El *éstin* (es) o el *einai* (ser) tiene valor positivo, ha de entenderse incluso en tono vigoroso, afirmativo. La existencia individual, aunque finita, arraiga interiormente en la *physis*, es decir, se funda en lo desde siempre Abierto, en el perenne espacio (inmaterial o espiritual) donde los entes nacen y mueren. Si lo que uno mismo "es" a otro nivel, es decir en la *interioridad*, coincide con la imperecedera *physis*, y si en virtud de un "recordar" -como expliqué- venimos desde fuera (conscientemente) a esa "naturaleza" en la que de antemano estamos admitidos,

---

<sup>395</sup> B1 v. 22

<sup>396</sup> B1 v. 27

<sup>397</sup> B1 v. 2-3

no sería entonces tan difícil comprender las proclamas de divinidad de algunos filósofos como Parménides, Heráclito y, más explícitamente, Empédocles. No debe entenderse la *apoteosis* de la que presumen estos filósofos como que ellos estén diciendo que en particular ellos, y no otros, son más que hombres. Lo que mas profundamente están diciendo me parece es que que han llegado a recordar, interiorizando en la *physis* que está “en sí mismos”, que hay más en el hombre (en cualquier hombre) de lo que parece: una chispa o núcleo inmortal que sólo es posible reconocer indagando la *physis* (la propia) es decir, por la vía interior. ¿Quién sentirá angustia una vez que con ello se identifique y se sepa inmortal?

Retomemos ahora la idea de la “intuición inmediata” por medio de la cual se constata la *presencia*. Es la presencia que Parménides habría expresado con el “es”, aunque su sentido tal vez es más claro para nosotros en español cuando decimos “hay”. Dije sobre esta intuición que es como un presentimiento o precognición, porque antes de llegar a captar lo presente, es decir “esto” o “aquello” otro, hay una experiencia previa, “en el corazón”, de la presencia *en sí*. La primera noción de existencia que tenemos, si prestamos silenciosos atención, es precisamente la de una pura presencia. Ahí meramente no hacíamos nada sólo “éramos”, hasta que en calidad de testigos presenciamos la presencia misma en un primer acto que ya nos saca de ella. Entonces constatamos existir “por separado”, como alguien presente *en y ante* la totalidad presente también. No estamos ahí ya únicamente inmersos y confundidos místicamente *en la physis*, sino que ahora además estamos “ante” ella. Entonces, la presencia que la voz *éstin* expresa, se emite desde la dimensión de la vivencia, desde el contacto donde la presencia se vive y aún no se piensa. También dije que esta no es precisamente “mi” vivencia (o la de Parménides), sino el vivirse a sí de la presencia misma. La vivencia era propiedad *de* Parménides hasta que accede al “insondable hueco”, pues a partir de entonces Parménides es propiedad de la vivencia, es decir, propiedad de la *physis* que se tiene (se presencia) a sí misma. La idea de que “los hombres son propiedad de los dioses” quiere decir en este contexto y sentido más abstracto que las conciencias (no sólo humanas) son algo así como “funciones” en la divina *physis*, nada separado. Los intereses, motivos y actos del hombre que parecen “libres”, vistos de este modo, siempre obedecen a la fuerza de una *Ananke* o “necesidad” más profunda. De ello habla Parménides cuando dice: “la poderosa necesidad lo mantiene sujeto dentro de las ataduras del límite que lo cerca”<sup>398</sup> y que refiere al ser. Pero también más adelante, ata la función del hombre *noein* -léase aquí “presenciar”- a los mismos límites de la *physis* (ser) pues dice: “porque sin lo que es, cuando ha sido expresado no hallarás el pensar; pues ninguna cosa es ni será aparte de lo que es, ya que el Destino lo ató para que sea un todo e inmóvil”.<sup>399</sup> El hombre al ser el mismo *physis*, no puede ser, pensar, ni tampoco hacer

---

<sup>398</sup> B8 v. 30-31

<sup>399</sup> B8 v. 35 -38

nada por separado, porque por separado nada es. Como en toda experiencia mística, el hombre que accede a la experiencia originaria ya no se pertenece a sí mismo, sino al dios, la diosa, o más filosóficamente, a la divina *physis*. Parménides cuenta "su" vivencia, pero sólo al comienzo. Hay un punto en la narración donde él ya no es él, el punto inspirado donde lo que "escucha" de Otro (diosa) y lo que él mismo piensa se confunden. Parménides no está viviendo subjetivamente lo que sea que este viviendo, por privada que parezca la descripción de la experiencia al comienzo, su interioridad se une a la interioridad de todas las cosas.

Estamos ante una experiencia interior que parece escapar del tiempo, aunque en realidad, refiere a una vivencia del tiempo diferente. No como algo que pasa, sino como un eterno ahora que no empezó ni dejará de ser. No es el "presente" que no existe desde que escapa de continuo. La diosa advierte con signos que aquello de lo que sea que está hablando cuando dice "es" ni llega a ser ni deja de ser. No es identificable por lo tanto con el tiempo que deviene. El camino por el que lo lleva la diosa es uno de *pistis* o "confianza". La angustia mortal, la del ente que vive en vistas de que deja de ser, se va disolviendo en el reconocimiento inmediato de que "es" y de que "se es" inmortal. Sólo hay angustia cuando el ente hombre apoya su sentido de existencia y su confianza en sí mismo en vez de en lo que *hypokeimenon* o "subyace". Las palabras de la diosa son tranquilizadoras. Toda la recepción es amigable, cercana, afable. El Espacio ("insondable hueco") y Tiempo ("ahora") originario al que su interioridad conecta, se sustrae al devenir del mundo y escapa a la finitud de los entes. No hay motivo para angustiarse pues más allá de la muerte desaparecen las condiciones que hacen posible el miedo y el sufrir. El sufrimiento era sólo una percepción incorrecta de la realidad, una desviación de la mirada del hecho feliz y fundamental. La revelación llena de confianza y serenidad al viajero. La afirmación "es", se encuentra cargada de alegría y de confianza, porque se sostiene, más que en un argumento irrefutable, en el contacto místico con el corazón mismo de lo real. Es el sentimiento de algo "imper-turbable" que hace posible "ser", o dígame, la certeza interior en una *mismidad* subyacente y prevaleciente que descansa en el fondo de todo. El verso dice: "permaneciendo idéntico y en el mismo, yace por sí mismos."<sup>400</sup> No hay otro fundamento, sin embargo, insisto, no es un fundamento racional del mundo, porque eso que permanece idéntico es el "corazón". El principio racional de identidad es meramente el fantasma lógico de un sentimiento de seguridad ontológico o de una sensación de *mismidad*. La "identidad profunda", real, no es una regla lógica en la que pensamos, ni tampoco es el constructo social de nuestra personalidad; ella es lo que fundamentalmente "es" en nosotros. Lo que "se es" como parte inseparable de la *physis*, es decir, lo que realmente somos, nos precede y sucede; el "sí mismo" (ser) inmortal que, siendo divino, por supuesto que puede comerciar con lo Divino. En

---

<sup>400</sup> B8 v. 30

ese nivel no podemos morir sin que la *physis* en su totalidad muriese también, pues el límite ontológico marca que “no zanjará la conexión de lo que es con lo que es” tal como dice otro verso.<sup>401</sup> En la interioridad, el corazón humano y el corazón de lo real se identifican, porque no sólo mi corazón, sino el de cualquier cosa, es lo real. Lo inamovible del ser de la *physis* (aún si dijésemos “es puro movimiento”, ya dijimos “es”) corresponde a nivel de la experiencia humana en lo que podemos llamar una certeza; la confianza (siempre un sentimiento) de que algo “es”. Esta es una seguridad espiritual apoyada en la fuerza del ser, en el corazón y no en la débil razón. La *presencia* a secas no es un argumento y, sin embargo, es la única y más firme seguridad.

El *éstin* (es) de Parménides está cargado de fuerza alegre y confianza. Los temores que pudiera despertar lo real suelen ser proyecciones psicológicas de la culpa del hombre sobre dioses de venganza. El judaísmo no puede dejar de ver en la proximidad con lo Divino algo peligroso, y los griegos también. Sin embargo, no así es la experiencia de Parménides, donde el animal, el hombre, la técnica (carro), las féminas, y la diosa armonizan amistosamente y se encuentran. Al contrario del “mal hado” característico de hombre trágico, Parménides ha superado -según el recorrido de su viaje- esa visión negativa de lo Divino. La misma *Dike*, “prodiga en castigos”,<sup>402</sup> le ha concedido el paso más allá del dolor que ella dispensa sin piedad a los trasgresores del orden cósmico. El Espacio originario al que accede tras la apertura de las puertas, no es la nada ni tampoco el vacío, es lo “lleno”.<sup>403</sup> Seguir deseoso, abierto, cara a cara en la verdad, dispuesto al des-ocultamiento, todo ello no es la experiencia penosa de una carencia extrema, ni mucho menos la de un abandono en la intemperie desprotegido; al contrario, vérselas con que “es”, significa atisbar una plenitud que *inmediatamente* nos “abraza”. Erotismo y misticismo, siempre juntos. La plenitud experimentada a todas luces tiene todo que ver con un sentido de “continuidad” expandida. El reconocimiento intuitivo de esta “conexión de lo que es con lo que es”, es lo que precisamente permite la comunión e identidad, a nivel profundo, entre animal, hombre, doncella, y lo Divino. La continuidad ininterrumpida, además, puede vincularse a la inmortalidad como empecé a desarrollar más arriba. Si la brecha es inexistente, si fundamentalmente hay una continua e ininterrumpida presencia, entonces no hay lugar para el no-ser, para la muerte o la ausencia. Esto es del todo opuesto al tenue sentido de existencia de quienes identificados con un cuerpo presente y temporal experimentamos una existencia relativa, finita, cambiante, hija del tiempo que la devora (*Cronos*). Para los mortales que no somos conscientes de esta plenitud y continuidad, y que, al contrario, desde el nacimiento hasta la muerte experimentamos una separación tras otra

---

<sup>401</sup> B4 v. 2

<sup>402</sup> B1 v. 14

<sup>403</sup> B8 v. 24

(discontinuidad), el inmortal "es" que -nos dice Parménides- lo ha transformado, nos parecen quimeras. Según Parménides, lo "que es" sólo puede ser y no puede no ser. Lógicamente tiene razón, decimos, pero en nuestra experiencia cotidiana, distinta de la suya porque nos falta lucidez, aquello del "inmutable ser" nos parece una gran ficción metafísica. Sin embargo, para quienes vemos en el poema la huella de una experiencia perdida pero todavía accesible, no es tan difícil considerar tras el argumento ontológico que ha legado Parménides a la humanidad una certeza más profunda que, viene de un tipo de vivencia mística que supera el razonar dialéctico. La lógica nos dice algo del ser de la *physis*: "que no puede no ser". La angustia existencial en realidad la padece quien busca la confianza para vivir en razones en vez de en la quietud del corazón mismo. La garantía de inmortalidad debe buscarse en otro orden, en una esfera no intelectual. La tranquilidad es una consecuencia anímica del viaje de Parménides. El temor a la muerte sólo es concebible porque el hombre, errado en su percepción de lo real y de sí mismo acepta que el ser (su ser) no era desde siempre, o, que podría no ser más. Sin embargo, Parménides experimenta una dimensión interior donde lo que es no puede empezar ni dejar de ser. Él ha despertado a otra gran existencia que lo salva de tener que preocuparse más de vivir o de morir.

Lo opuesto a esta tranquilidad ocurre si creemos el cartesiano "*pienso, luego existo*", puesto que reduce la propia existencia a mis pensamientos de ella. Así no tenemos otra realidad entonces que el aire de nuestros pensamientos, no tenemos corazón donde sentir el fundamento de lo real, y nos viene entonces ese desarraigo de la realidad que es la angustia. Sentir angustia es resultado de que nos hemos "comido el corazón". Desde una perspectiva parmenidea, la angustia sería falta de conciencia de ser, su olvido. Esto es del todo opuesto a cierto existencialismo que piensa: "porque me angustio sé que estoy vivo". Quien se identifique con sus pensamientos, efímero aire, sólo puede tener un sentido de ser evanescente, débil. Cuando ello nos ocurre, la vida y el ser son para nosotros algo que "se nos va", porque pensamos en la posibilidad de que siendo, pudiésemos no ser más. La "muerte del ser" es siempre desde un punto de vista parmenideo, del todo imposible. Para Parménides lo cambiante no es nota de existencia o de vida, sino todo lo contrario, signo de irrealidad. La buena nueva de Parménides es que el corazón de la existencia (y de la propia existencia) no está ni puede estar en juego jamás. El mito órfico -se podría pensar una influencia- cuenta que los titanes comen todo menos el corazón de Dionisio. Ello es lo que posibilita su resurrección después. No se puede destruir "lo que es", más si algo uno "es", tampoco se puede destruir.

Lo que sostiene y en lo que se puede confiar no hay que buscarlo en el razonamiento sino en el "corazón de la verdad imperturbable" nos dice Parménides, pues es en él es donde está lo firme y consistente de la realidad. No hallaremos certeza en la teorización de unas Ideas trascendentes, sino

en la interioridad inmortal siempre sustraída del tiempo. La vivencia inmediata de un "es" o "hay", es lo que constata sin lugar a duda el ser. El físico griego no existe porque piensa (Descartes), sino que piensa porque existe. "Ser" se da como vivencia previa a toda representación, vivencia que podemos pensar en términos de una "precognición": el presentimiento de un núcleo único e inmutable en lo real que permite que la existencia sea en vez de no-ser. Para los filósofos que no han tenido una experiencia semejante, para aquellos que la mística del poema es puro cuento, asumen ignorando la vivencia, que aquello de lo que Parménides ha hablado es un objeto para desenmarañar con el intelecto. Sin embargo, Parménides, ya en por el sólo hecho de valerse de una narración, ha sugerido otra cosa: lo que narra es algo que acontece y se realiza en él mismo.

El hombre moderno apoya su seguridad existencial en conocimientos teóricos y técnicos que no satisfacen su necesidad espiritual más profunda de soporte. Me parece se necesita hoy una respuesta a nuestras inquietudes y zozobras, una respuesta que consiste en la vivencia e iluminación que Parménides logró y de la cual dejó pistas. Una respuesta que no hemos sabido escuchar porque hemos pensado que se trata sólo de una palabra o *logos*, una doctrina entre otras. ¿Cómo escuchar o ver tras el discurso si, para empezar, como occidentales no guardamos silencio ni abrimos los ojos? ¿Cómo escucharemos a Parménides si, en vez de aceptar la poesía y sentirla, inmediatamente queremos explicarla? Un poeta está más capacitado para comprender a Parménides que todos los eruditos del poema, y también un niño. Parece que la diosa dice a Parménides: "(tranquilo) no es un mal hado", como si antes de poder escuchar fuese preciso contener sus temores y ayudarlo así a entrar en una disposición de ánimo o *pathos* diferente. Tiene sentido pues, sólo llegado a sentirse en confianza, el hombre se atreve a bajar las armas, para entonces recibir la respuesta de la diosa sin sospechas de un mal. "Mal hado" es una expresión en contextos griegos literarios para referirse a la muerte. La diosa asegura a Parménides que lo que está ocurriéndole no se trata de eso... ¿por qué le diría algo así sino porque para el propio viajero la experiencia es comparable con la muerte? Con esas palabras la diosa le invita a confiar, a recogerse y a escuchar. No dejaremos de ser, no moriremos si dejamos el parloteo interno un instante; tampoco perderemos la palabra si nos abrimos a experimentar lo místico, el misterio del ser. Un *logos* -hasta donde sea posible- *acompañará* la verdad, custodiará el des-ocultamiento.

En una conferencia de Jorge Eduardo Rivera sobre el silencio en el pensar de Heidegger aquél dice: "el silencio es el recogimiento del Ser en el retorno a su verdad".<sup>404</sup> Esto es algo que en mi

---

<sup>404</sup> J. E. Rivera. "El silencio originario en el pensar de Heidegger". Conferencia pronunciada el 17 de Junio en el marco del ciclo para estudiantes universitarios "Pensamiento y silencio", organizado por el *Centro de Estudios Públicos*, 69 (Chile: verano, 1998)



opinión se da en el poema eleático, pues la palabra de la diosa acompañará hasta el recogimiento silencioso, y en vez de obstruirlo, lo facilitará. Parménides no tiene un papel activo más que al inicio. Luego no sólo se deja transportar vivencialmente al espacio ontológico primordial, sino que ahí, en la apertura, *escucha* la palabra divina de la diosa, palabra que ella misma denomina *mythos* sin importar lo lógica que sea. Siguiendo la cita de Heidegger, el recogerse de Parménides en silencio, para sólo experimentar y escuchar, no es un acto autónomo o deliberado que caprichosamente él elige, sino el movimiento propio de la *physis* que retorna a su verdad. Este "retorno" ocurre en el momento propicio, no cuando Parménides decide (el viaje es rapto), sino en el tiempo que los griegos denominaron *kairos*. Por esto mismo es que "no es un mal hado", porque la *physis* aquí es la que está haciendo algo con el hombre, no el hombre con la *physis*, y la naturaleza es sabia. Parménides se somete a la naturaleza, no al revés, y por ello no incurre en injusticia, porque el papel de Parménides en este juego no viene de su *hybris*, sino que es la propia naturaleza quien en él "quiere" volver a sí misma. El recogimiento en silencio obedece a la *Ananke*, una *necesidad* que no sólo es la del hombre de Elea sino la del Todo. En definitiva, esta situación de acoplamiento entre hombre y *physis* es algo anómalo, pero si confiamos en Parménides, algo del todo posible en aquel instante. *Kairos* es el tiempo del acontecimiento, el momento propicio para todo prodigio, hazaña o viaje; la mínima chance en toda crisis que ofrece la salida de una situación tornada ya imposible de sostener; una apertura en el laberinto donde los caminos ofrecidos no ofrecen ninguna auténtica alternativa, y en ese sentido, nos conducen a ninguna parte. "La senda de ellos es revertiente",<sup>405</sup> -dice la diosa del mal camino- un camino donde vagan errantes los mortales. *Kairos* es el momento crítico, donde la elección de un camino a seguir es necesaria, para abandonar los demás. Aquí el hombre Parménides puede elegir entre ir a ninguna parte o tomar el camino que la *physis*, personificada en una diosa, le muestra. *Kairos* significa el tiempo propicio, presidido por los *semata* o signos divinos que, si se atienden, si se escuchan, permiten nuestro ingreso en la corriente que presuntamente ha transportado a Parménides fuera del "mal hado" de los comunes mortales. La resolución a seguir ese camino entraña la adherencia del hombre al movimiento total de la *physis*. La narración del viaje demuestra un compromiso total con el movimiento que lo lleva, pues no ofrece la más mínima resistencia. Parménides, callando, dejándose llevar y escuchando, está en total correspondencia. Por "total" quiero decir que este movimiento no obedece al hombre, sino éste aquél. Es el hombre quien accede a ser transportado por el movimiento liberador; el movimiento del recuerdo que saca a Parménides de un olvido. Esta tan dispuesto al encuentro, a la salida, a "ver" la luz, que puede pensarse que no es Parménides sino la *physis* misma la que lo mueve o se mueve en él para buscarse a sí misma. En el caso de Parménides

---

<sup>405</sup> B6 v. 9

vemos el acoplamiento armonioso entre el animal, el hombre, la doncella y Lo Divino; el Todo desplegado (manifiesto) obedece en aquel instante a la imperiosa *necesidad* de la *physis* de replegarse, de retornar en silencio a su verdad (inmanifiesta). Es el momento de volver al Espacio originario donde todo es uno, a la pura presencia antes de que todo se fragmentara. Por esto el movimiento o viaje *recoge* el reino animal, humano, divino, etc, porque todo cuanto existe, toda dimensión, esfera o nivel está replegándose como una alfombra sobre el abismo de lo Abierto hasta desaparecer. Todo cuanto en el campo de lo Abierto se presenta separado por un límite, aquí se reúne, se recoge, y se pierde en el insondable hueco, o acaso permanece ahí potencialmente. Tal es el *apocalipsis* o "levantamiento del velo". La misma naturaleza reuniéndose consigo misma a través del hombre que la contempla.

### 13. LA EXPERIENCIA ORIGINARIA: CO-HABITACION MISTICA ENTRE HOMBRE y *PHYSIS*

Lo presente siempre es presente *para* alguien, y el presenciar (*noein*) siempre es presenciar de algo. Lo percibido y el percibir, para Parménides, son inseparables. Una idea semejante podemos interpretar del "lo mismo es pensar (*noein*) y ser".<sup>406</sup> Podemos decir son lo mismo en el sentido de "idénticos", pero también, suscribiendo a la perspectiva de Heidegger podríamos decir: pensar y ser no son lo mismo, sino que están *en* "lo mismo", entiéndase, en una relación que los une. Desde esta óptica, Parménides, al decir que ser y percibir (*noein*) están en lo mismo, une al vidente y a la *physis* que contempla dentro de una "mismidad" que es *relación*. El mártir o "testigo" y aquello que atestigua (contempla) están en una *relación*. De este modo, siguiendo la lectura del alemán, pensar y ser son predicados de *Lo Mismo*, y no al revés, que éste sea el predicado de aquellos como comúnmente se interpreta este verso. La "identidad" (Lo Mismo) según las ideas expuestas en *Identidad y Diferencia*,<sup>407</sup> no es en Parménides un rasgo del ser y del pensar como sostiene la tradición metafísica, sino una *relación* en la que ambos, ser (*physis*) y pensar, se "co-pertenecen" y "co-habitan". Son Lo Mismo en tanto que uno pertenece al otro y habita al otro. Esto quiere decir que ser y pensar se mantienen unidos, no fundidos. Unidos en *harmonía* según mi sentido del término. Una armonía presenta unidad, sin embargo, se respetan los límites que permiten una diferencia mínima. Por un lado, la participación en lo Divino diviniza a quien participa; por eso, el hombre Parménides desaparece *casi* por completo de la escena. Por el otro, la participación de lo Divino en lo humano lo humaniza; por ello una diosa antropomorfa habla y acoge a Parménides afectuosamente. El contacto significa que tanto el hombre como la diosa se extralimitan, salen de sí al encuentro del Otro. Durante el éxtasis "religioso" que religa al hombre y a la *physis*, se experimenta la unidad de esta relación, cuya vivencia que hace decir a más de un pre-platónico "en to pan" o "todo es uno".

La apertura existencial auténticamente asumida significa una "salida" o *éxtasis* donde el hombre está arrojado desde siempre. La iluminación consiste en que el "hombre vidente" se percata en un "instante de luz" de que esta afuera, en lo Abierto, esto es: se "ve" el mismo siendo *en* y *ante* todo lo que está siendo. En ese instante capta plenamente en su "corazón" o intuición la gran Unidad; es decir, reconoce porque recuerda, la relación de co-pertenencia entre el ser y el pensar (percibir) donde hombre y *physis* se completan uno al otro. Quien no tenga esta experiencia apenas "existe". Es así porque,

---

<sup>406</sup> B3

<sup>407</sup> Martin Heidegger, *Identidad y Diferencia*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte (Barcelona: Editorial Anthropos, 1988), 67-77.

en sentido estricto, no todos "existimos". Aunque inescapablemente todos "estamos" afuera, sin embargo, no todos lo sabemos. Aunque estamos, no todos "somos", pues ello requiere conciencia del ser. En efecto, sólo los más filósofos o místicos de los hombres "salen" de su ocultamiento para establecer esta relación con la naturaleza; porque muy pocos salen del resguardo en sí mismos que, precisamente es la estratagema inconsciente para evitar el darse cuenta de que "es" o "hay". Esto obedece al temor a la salida, porque salir significa extinguir la perspectiva errada del individuo separado de la *physis*. La expresión de este temor de lo Divino podemos interpretar tras la pregunta supuestamente heraclíteica: "¿dónde podría ocultarse uno de lo que nunca desaparece?".<sup>408</sup> Es el temor a "abrir los ojos" en la apertura a la *presencia*. La huida del hombre en el ocultamiento, huida de su despertar, estriba, me parece, en que todos los hombres intuirían si no se ocultasen a sí mismos su ocultamiento y si no olvidasen su olvido la Unidad. Intuirán en el corazón el *en to pan*. Una vivencia semejante nos produce un gran temor porque la Unidad o "amor" entre hombre y *physis*, constituye una amenaza tanto a nuestra ilusoria identidad o individualidad separada (ego) como a nuestra creída "libertad". Basta leer como Parménides necesita ser tranquilizado en la apertura como narra el proemio. La diosa le dice "no es un mal hado el que te induce a seguir este camino".<sup>409</sup>

Quien se unifica a la diosa, en realidad, a la *physis*, no va a la muerte desde un punto de vista místico, sino que mas bien *sale de ella*. Abandona cuando menos interiormente y momentáneamente ese estado de separación y guerra entre todas las cosas que parece fragmentar esa Unidad. La misma palabra *a-letheia* contiene la sugerencia de salida de la muerte, pues en efecto, el lexema *letheia* comparte raíz con *Leteo*, el río mítico en el reino de los muertos cuyas aguas producen el olvido en las almas que las beben. Entonces *a-letheia*, salir del olvido, des-olvido o des-ocultamiento, puede interpretarse también una "salida" (ex-tasis) o "cancelación" de la muerte, es decir, del olvido en el que "viven" los muertos. El viaje es, lo dice Parménides, "hacia la luz",<sup>410</sup> hacia el "ver". También, como dice el verso anterior, este viaje comenzaría en la obscuridad pues las doncellas que guían el carro han "abandonado las mansiones de la Noche".<sup>411</sup> Todo esto podría hacernos recordar la alegoría de la caverna de Platón, sin embargo, lo que para el ateniense ya es pura alegoría, en Parménides se trata de una vivencia. En la Luz, toda oposición se resuelve en *uno*, por otra parte, en el ocultamiento, todo parece acaso *una* gran contrariedad, pues cada "ser" parece otro.

---

<sup>408</sup> Clemente, Paidagogos, Libro III, cap. 10.

<sup>409</sup> B1 v. 26

<sup>410</sup> B1 v. 10

<sup>411</sup> B1 v. 9

Esta experiencia originaria unitaria de la *physis* no es la romántica vuelta a un idilio pasado o a un estadio de la humanidad cuando era presuntamente "inocente" o "salvaje". Sólo el pasado produce nostalgia, en cambio, los sabios contemplativos como Parménides experimentan lo que presencian, es decir, algo actual, vivo, presente. Además, la experiencia originaria de la *physis* que aduzco la están de hecho teniendo "ahora" todos los seres vivos, considerando el hecho de que todo ser viviente está admitido de antemano *en la physis*, aunque no sea capaz de captarlo. Para poder lograr una experiencia consciente de ello es necesario desarrollar un *pathos*, una disposición de ánimo a ser afectados por la totalidad de lo presente como un todo, es decir, no sólo estar *en la physis* sino también de cierto modo *ante* ella, sin ocultarnos. La experiencia originaria que hubo de tener Parménides es, en concordancia con lo que ya vimos siguiendo a Llansó: un "estar-en-y-ante-la-physis".<sup>412</sup> Ello significa la disposición del hombre a "venir desde fuera a aquello a lo que ya y desde siempre estamos admitidos". Parménides afirma un acontecer que es siempre. No empezó a ser, dice, ni tampoco dejará de ser. Entonces "siempre" sólo ha de significar *nun*, pues "ahora" es lo único que *es* siempre. Por otra parte, "venir desde fuera" a aquello que desde siempre es y en lo que estamos ya admitidos, significa nuestra capacidad de padecerlo (*pathos*), es decir, *percibirlo* "siendo". Sufriéndolo- entiéndase presenciándolo- no sólo estamos ya *en la physis* irremediablemente ligados a ella como parte de ella, sino que, además, en calidad de testigos (*mártir*) asombrados, también estamos "ante" ella. Somos de hecho la propia *physis* que se ha desdoblado como un espejo para poder mirarse. Somos el mar que poseído por la voluntad de poder se encumbra sobre sí mismo, gira sobre sí haciendo la ola. Somos en términos simbólicos la serpiente que persigue su propia cola. Nada aparte; los hombres y todo cuanto existe somos extensiones de la naturaleza obedeciendo el "conócete a ti mismo". La experiencia originaria es la que tiene el hombre consciente de su relación necesaria con todo "lo que es", *to on*. Esta actividad es el *Ereignis* heideggeriano según mi interpretación, el "acontecimiento apropiador" que está jugándose en la relación de co-pertenencia y co-habitación entre el ser y el hombre.

El estar dispuesto "ahí" de esta manera ante "lo que es", no es, sin embargo, lo que la modernidad ha entendido por simple "percepción". La *theoría* o "contemplación" que se da en la relación del hombre con la *physis* difiere bastante de aquel acto de atención cuando dirigimos (nuestro yo) intencionalmente la vista hacia "algo". Esta forma de ver manipula la realidad presente (*physis*) como si fuese una cosa ajena, externa, sin alma. Se quiere ejercer ya en el puro modo de atenderla como "cosa a la mano" y a "mi" disposición, un control sobre ella que tiene por consecuencia la presente actitud moderna de explotación de la naturaleza mediante el dominio técnico. La atención que se dirige a las "cosas" las convierte inmediatamente en "objetos" (para un sujeto). Por el contrario, el ver

---

<sup>412</sup> *Supra*, p. 180.

originario de quien está dispuesto, presente en y-ante "lo que es", es un ejercicio muchísimo más des-intencionado y pre-consciente, abierto a recibir y acoger la totalidad presente sin modificarla. Espera el presentarse de lo que por sí aparece, no va tras las *physis* sino que cohabita con ella "dejándola ser". Como a una dama, deja que se tome su tiempo en salir al encuentro, no la forza a revelarlo todo. El problema de desconexión que el hombre tiene de la *physis*, su incapacidad de sentirse asombrado y ligado a algo más grande que él mismo, es la misma dificultad que tiene de apreciar y dar lugar a la mujer, o menos literal, a lo femenino. El encuentro es la co-habitación originaria entre Ella (*physis*) y él (hombre), la relación de la realidad consigo misma a través del contemplador. Por eso el camino de Parménides es, valga un sentido sexista, un camino femenino, "fuera del transitar de los hombres", aquellos hombres belicosos en sus opiniones que la diosa desprecia y percibe como imbéciles aturridos. Ninguno de estos, que no sepa tratar a su otro más íntimo (la mujer, la naturaleza) con respeto, podrá jamás reconocer la verdad poética tras el *logos* que, galantemente, la "acompaña". Sólo el *aeda*, sujeto intuitivo a la verdad del corazón igual al "corazón (...) de la verdad", no olvidará, muy a pesar de su implacable lógica, la *dimensión mística de la verdad*, apoyando su argumento no sólo en sí mismo, sino en la divina autoridad que le inspira. El hombre moderno, al contrario, corre todo el tiempo una carrera que lo encierra como en su propia esfera; poco contemplativo no suele estar dispuesto a permanecer en el lugar del encuentro con lo que le rodea y en lo que está. Discapacitado para el asombro no tiene el viaje ni el éxtasis de Parménides. Haciéndose más complejo ya no sabe contemplar, estar presente como en y ante "lo que es". Un desembrado por no saberse miembro. El hombre que corre sobre las cosas pisándolas ya no escribe poemas sino largos tratados. Requiere más palabras porque reniega una realidad ininteligible que existe para ser amada, no comprendida.

## 14. DOXA

Se ha dicho ya que el "corazón imperturbable" de la verdad en Parménides pertenece al ámbito de la vivencia insondable, y que, como tal, no es un asunto inteligible. También he indicado algunos aspectos o cualidades de esta vivencia del corazón. He además insistido en el sentido que la diosa da al *logos* en tanto "acompañante" de la verdad. Ahora bien, ¿qué lugar reservaremos entonces a la llamada *doxa* en el poema? Ya se ha dicho que la diosa dice que los mortales no ven ni oyen bien, y algo se ha dicho sobre que tampoco hablan de modo correcto, pues se hayan convencidos de que cosas que no son, son. Cuando la percepción de lo que es se enturbia, el lenguaje se complica a la par, pues una vez que nuestra percepción yerra considerando cosas que cree ver y oír como que son pero que en realidad no son, se sigue que también hablaremos en consecuencia de ellas *como si* fueran "algo". Eso es la *doxa*, una hablar que hablando simula la presencia de "algo". Es un hablar que dice cosas que no hay "como si" en efecto las hay, y en ese sentido, las pone. En este hacer "como si" radica la simulación y su falsedad.

Ahora bien, para Parménides toda la dualidad cósmica de la que habla en la llamada "explicación cosmológica" pertenece a la *doxa*; es decir, a las "opiniones mortales"<sup>413</sup> resultantes de esta distorsión original originada en la mezcla de ser y no ser que afecta nuestra percepción y lenguaje. Son "opiniones", siguiendo mi interpretación de la vivencia, que no tienen tierra en el corazón, es decir, que no hacen contacto a nivel de lo real, y que, por lo mismo, carecen de fundamento (*Grund*). No nos referimos, repito, a un fundamento racional, sino a la vivencia insondable como fundamento verdadero. Lo sin-fondo (*ab-Grund*) es, paradójicamente, el fondo más firme del corazón. En esto mi visión de Parménides difiere bastante de la mayoría de eruditos del poema que, convencidos del racionalismo del eleata jamás pensarían que Parménides confía más en el sentimiento de lo real que en sus propias razones. Mi lectura de Parménides sugiere -en base a lo que he venido explicando en esta tesis- que para él la *pistis* o "confianza" en lo que se dice, vamos, la decisión sobre si un discurso es verdadero o mera opinión, depende de si tal decir descansa o no en la experiencia de lo real, no de si lo que se dice es o no razonable. O, dicho de otro modo, si lo que hablamos descansa en el contacto íntimo con la realidad, entonces el discurso que le sigue será necesariamente razonable, "verdadero". Se podría por ejemplo sostener una tesis *al parecer* irracional (ej: no existe el movimiento), sin embargo, lo que salvaría tal afirmación de ser mero disparate estribaría en que el argumento lógico para demostrarlo arraigue en una experiencia de lo real. Lo que vuelve confiable un discurso no es la falta de contradicción intrínseca al discurso, sino que tal palabra o *logos* "acompañe" a la verdad; es decir,

---

<sup>413</sup> B1 v. 30

al des-ocultamiento o revelación que -como sostengo- es una experiencia del ser. Contrario a Platón, lo que acerca a la verdad no es la capacidad de alejarse de la experiencia sensible, sino al contrario: un pensamiento será más verdadero, menos basado en la mera *doxa*, en la medida en que el hombre intensifique su experiencia al punto que experimente la integración de su cuerpo a la totalidad de la *physis*. Contacto o relación "física" que, aunque existe de antemano, no se experimenta conscientemente porque el hombre vive en su cabeza y no sale de sus pensamientos. De Platón en adelante tenemos que la certeza sólo puede resultar de un esfuerzo racional que sigue cierto "método", sin embargo, en Parménides la certeza de algo todavía está arraigada en la vivencia de la *physis*. La seguridad es un asunto de *pistis* o "confianza", que básicamente es una emoción. "Sentimos" confianza, no pensamos confianza. No es lo mismo vivir apoyado en razones que apoyarse en el sentimiento de la vida misma, el ser. La confianza, en tanto estado de ánimo, se sienta antes en la firmeza de lo real, en la concreta integración física (corporal) del hombre con la *physis*. Sólo tras el olvido del ser, tras la pérdida del contacto, de la proximidad *física*, la verdad deja de ser verdad del corazón y pasa a ser la "verdad del discurso", filosofía metafísica siempre sometida a la inexorabilidad del llamado "principio de identidad" A es A. La mismidad *sentida*, experiencia de ser, pasa a ser en este olvido la "identidad" pensada, el "concepto del ser". La confianza que Parménides *siente* -confianza siempre es algo que se siente, no algo que "se tiene"- en lo que dice la diosa, no es en virtud de la impecabilidad de sus argumentos (siempre refutables), sino que deriva de su experiencia física de la *physis*, del sentimiento de que la existencia (la suya) se apoya en algo real, la *presencia*. La afirmación más lógica que pudiera hacerse, sin arraigo en lo real vivido, será siempre para un pre-platónico mucho menos confiable que una exclamación injustificada que sin embargo tuviere su origen en la compenetración de quien la hace con la *physis*. La exclamación "es" que aparece por primera vez en el B2, no está por lo demás tan racionalmente justificada como se piensa. Parménides es sentencioso, y aunque hace uso de la deducción, mucho queda sin ser demostrado. No parece que demostrar sea lo que le importe a la diosa, ella se limita a dar los signos de "lo que es" y no a decir *porqué* eso que es, es. El poema de Parménides no ha intentado responder a la inquietud racional de otros filósofos "¿por qué hay ser en vez de no ser?" La afirmación sería -valga la paráfrasis- en un tono más dogmático: "hay ser, y no puede según te lo demuestro sino ser de este modo".

Cabe aclarar -conforme a mi interpretación- que la *doxa* no hace crítica a la experiencia sensible como tal, sino a la falta de pureza o mezcla en la que nuestra percepción se encuentra. En otro capítulo<sup>414</sup> había ya desarrollado que la falla en captar lo real estriba no en usar los sentidos sino en usarlos mal, o bien, en usar sólo una parte de su capacidad. No es que nuestra experiencia o nuestra

---

<sup>414</sup> *Supra*, p. 146.



percepción en sí sea algo en lo que no podemos confiar, sino que en tanto a ella este añadido un elemento que la desorienta, pues al Fuego (luz) se ha incorporado la Noche (obscuridad), entonces no podemos fiarnos de ella. Esta mezcla, que añade obscuridad a la luz, mezcla en la que consiste nuestra confusión e impureza de percepción, se encuentra presente -según la cosmología de la diosa- en los hombres que luego así conciben a la naturaleza. Es decir que, la interioridad dividida resulta en una percepción y expresión igual. Nuestra experiencia adolece de falta de integridad, está -digamos- como partida en dos, de modo que también percibimos así. Como vimos al analizar el fragmento B16, la diosa atribuye al modo de la mezcla de los miembros errantes el conocimiento dicotómico que los hombres tienen de la *physis*.

En la sección que trata de la *doxa* la diosa ofrece a Parménides la mejor explicación cosmológica posible de modo que "jamás te aventaje mortal alguno con su parecer",<sup>415</sup> sin embargo, se asegura de advertir a Parménides que todo ese dualismo cósmico es irreal, y que lo que dirá a continuación es engañoso, puesto que de los elementos que menciona en realidad sólo se tendría que nombrar uno. Los versos dicen:

(...) a partir de aquí aprende las opiniones mortales escuchando el orden engañoso de mis versos. En efecto establecieron dos formas en sus mentes para nombrar, de las cuales una no es correcto nombrar -en esto se han extraviado- y dividieron su cuerpo en sentido contrario y les asignaron signos separados los unos de los otros: a una el fuego etéreo de la llama que es sutil, sumamente leve, del todo idéntico a sí mismo pero diferente de lo otro; pero también esto en sí mismo es por el contrario noche ignorante, de cuerpo denso y pesado<sup>416</sup>

La acusada confusión entre ser y no ser que se presentaba en un verso de la parte llamada "vía de la verdad que dice: "horda sin discernimiento que considera al ser y no ser lo mismo y no lo mismo",<sup>417</sup> corresponde ahora aquí, a nivel de la experiencia, a que Fuego (luz, conocimiento) y Noche (obscuridad, ignorancia) están mezclados en la percepción. Podría pensarse incluso que la exposición cosmológica no es lo opuesto a la verdad, sino al contrario, el mismo discurso del ser y no ser expresado ahora en términos sensibles. Por una parte, es cierto que según la teoría epistemológica de Parménides basada en la *sensación*, el conocimiento extraviado de los hombres deriva de la experiencia, pues variará dependiendo de cómo es en cada hombre la mezcla de los elementos Fuego y Noche. Pareciera que Parménides desconfía de las sensaciones. En efecto, el fragmento B16 dice: "pues tal como es en cada momento la mezcla de los miembros errantes (entiéndase miembros de percepción) así la mente se presenta a los hombres". Es decir, lo que estos mortales errados piensan (creen) deriva de lo que

---

<sup>415</sup> B8 v. 61

<sup>416</sup> B8 v. 52-59

<sup>417</sup> B6 v. 8-9

primero perciben los miembros. Estos miembros son errantes por la mezcla o con-fusión en la que están. Sin embargo, por otra parte, la crítica me parece no apunta a que el conocimiento está basado en los miembros (percepción). El problema al que apunta la diosa no es que se usen las facultades de percepción, sino a que estas facultades se equivocan en su aprehensión de lo real, y fallan a causa de la mezcla. En otras palabras, la *doxa*, peyorativamente hablando, refiere a las "opiniones de los mortales" que están erradas, pero no están erradas por causa de estar basadas en la experiencia, sino porque la experiencia en la que se basan es deficiente, y *podría no serlo*. La *doxa* es aquellos "conocimientos" de la *physis* basados en una percepción confusa, impura, que añadiendo algo irreal (obscuridad) a lo real (luz) podemos definir como *falsa percepción*. Desde un punto de vista psicológico, una falsa percepción es lo mismo que una "alucinación". La alucinación modernamente hablando es una falsa experiencia, la creencia en un estímulo que no se da. Ontológicamente podríamos decir: la visión o la audición de algo que no es (no ser). En cambio, una percepción verdadera, en sentido estricto una "auténtica percepción", es la experiencia originada en un estímulo que se da realmente, es decir, en algo que sí "es" y en lo que por lo tanto estaría justificado confiar. La percepción confundida de los mortales a causa de la mezcolanza en la que se encuentra con un elemento del todo irreal, o si se quiere insustancial (Noche), presenta "contrarios". Sin embargo, esta mezcla es algo así como una falsa experiencia o alucinación, pues la *physis*, en sí misma una sola, no tiene esta doble cara o dualidad. En efecto, en lo que es percibido "uno, continuo",<sup>418</sup> sin ilusión, expresar un segundo término es imposible. No hay la otra cara de algo, es pieza única, no tiene partes. La percepción integra contempla las cosas en su indisoluble unidad, no las separa, las "ama". La diosa advierte a Parménides que el gran engaño no sólo estriba en percibir algo que no se da (que no es), un falso estímulo o "elemento", sino que también hay engaño en que una vez que se percibe la realidad de lo contrario, además se le nombra. En otras palabras, se suman a nuestras alucinaciones sensibles, a la miopía que padecemos que ve múltiples cosas y movimiento, así como a nuestra sordera que no atiende la "voz" de la unidad del mundo; se suma a todo ello las irrealidades o ficciones lingüísticas que la función nominativa del lenguaje puede fabricar (el ser del no-ser; la luz "de" la luna). Esto se puede leer en las palabras de la diosa cuando dice: "por ello es mero nombre todo aquello que los mortales han establecido convencidos de que es verdadero: generarse y perecer, ser y no ser".<sup>419</sup> La mayoría de los mortales, según la diosa, no vemos ni escuchamos, aunque eso creemos. En consecuencia, tampoco hablamos con conocimiento; pero no a causa de valernos de nuestra experiencia (única conexión con lo real) sino por mor de nuestra falsa experiencia. Los sueños son alucinaciones, quienes los tenemos creemos en ellos mientras duran. Ningún soñador, a no ser uno lúcido, aceptaría que lo que "vive" durante un sueño es una no-experiencia. Nos sería imposible soñar con cosas que no existen o con lo

---

<sup>418</sup> B8 v. 6

<sup>419</sup> B8 v. 38-40

que pretendemos "ser" si desconfiáramos de la agudeza de nuestros sentidos. Sin embargo, tal agudeza en el ver y en el oír es lo que, según la diosa, a todos nos falta. Ella tilda al común de los hombres de "bicéfalos", aludiendo con ello a que no somos íntegros, de una sola mente. Divididos o *esquizo*, estamos locos de remate. La crítica a las habladurías en el verso citado es evidente, sin embargo, no todo hablar es condenado, pues, cabe decirlo, no estamos aquí ante un rechazo absoluto del lenguaje. Del mismo modo que la diosa no rechaza los sentidos sino su uso deficiente, tampoco rechaza del todo la nominación, sino únicamente su uso incorrecto. El matiz es evidente cuando dice, repetimos: "en efecto establecieron dos formas en sus mentes para nombrar de las cuales una no es correcto nombrar -en esto se han extraviado-".<sup>420</sup> Hay pues, por un lado, un modo correcto de "nombrar" o de "decir" que, en tanto se sostiene en la vivencia, o más poéticamente como dice Parménides, en el "corazón imperturbable de la verdad", no se extravía: el *logos* que *acompaña* a la verdad. Esta palabra verdadera sólo es destacable en función de su contrario: un hablar sin corazón, un hablar por hablar que adolece de no poder hundir su raíz en la vivencia, en lo real, y que por lo mismo no puede sino decir cosas ilusorias o engañosas, sin fundamento en el corazón: mera *doxa*. Los hombres parlotean de continuo "dientes para afuera", su palabra no vale nada. Ya no es palabra mágica, "palabra de poder", porque al no hablar desde el corazón, es decir desde la apertura en lo Abierto, el mismo hombre ya no es verdadero, es decir, auténticamente "hombre". El hombre sólo es él mismo plenamente humano y habla humanamente cuando asume conscientemente su estar arrojado *en y ante* la *physis* como lo que le es propio. El hombre no es plenamente hombre o "no ocupa su lugar en la naturaleza" hasta no cumplir de buena gana con su función primordial en el Todo: ser el *mártir* o "testigo" que la *physis* quiere de sí; un "hombre vidente"<sup>421</sup> que, además de presenciar su acontecer también pueda cantar y servir como Su voz. Entonces, como Parménides, el hombre da testimonio en el decir poético del Ser que ha contemplado. Sólo entonces, como menciona Píndaro, se ha realizado el "llega a ser quien eres".<sup>422</sup>

---

<sup>420</sup> B8 v. 53-54

<sup>421</sup> B1 v. 3

<sup>422</sup> Píndaro, *Pítica*, II

## 15. EL CARRO ALEGORICO EN PLATON Y EL RAPTO MISTICO DE PARMENIDES.

Había ya en un apartado anterior criticado la pretendida continuidad entre Parménides y Platón. Se defendió entonces que es un malentendido platónico hacer equivaler el “mundo sensible” y el “mundo inteligible” respectivamente con la *doxa* y la *aletheia* de Parménides. Vimos como la lectura del poema de Parménides, desde antiguo hasta la fecha, siempre ha estado deformada por la lente platónica. Ahora abordaremos la diferencia entre ambos filósofos desde otro lugar. Haciendo eco del dicho popular “una imagen dice más que mil palabras”, comparemos la imaginería de ambos pensadores en lo que respecta al carro, pues me parece que a través de las imágenes que ellos utilizan, se puede entrever una diferencia paradigmática, un cisma entre ellos no sólo doctrinal, sino que deja ver además -como dijimos en la enunciada hipótesis del comienzo- una situación de ambos pensadores respecto de la *physis* bastante disímil. Se verá, en efecto, cómo sus imágenes del carro reflejan un estar situados en relación con la *physis* en lugares (*topos*) diferentes, *situación* que producirá a su vez dos tipos particulares de racionalidad o inteligencia que se contraponen.

Digamos entonces que se trata en ambos casos de un carro, pero no del mismo carro, ni en las mismas circunstancias. Ambos mitemas, el carro volador que encontramos en el *Fedro*<sup>423</sup> y el carro tirado por yeguas en el proemio de *Sobre la Naturaleza*, sugieren un transporte. Ya podríamos avisar una obvia diferencia en que nada sugiere que el carro parmenideo se despegue de la tierra; le faltan las alas que presenta el platónico, pe la mención de “caminos” en varias partes del poema sugiere tierra, *proximidad* con la *physis* en vez de vuelos metafísicos, me permito interpretar. Independientemente de si vuela o permanece en tierra, digamos entonces que un carro es un vehículo, lo que sirve para ir de un lugar a otro, para transportar algo o transportarse uno mismo. Ahora bien, la presentación en ambos casos de un transporte mítico no parece obedecer a los mismos propósitos en ambos autores. Platón se ha servido de un mito -como tantas veces- para acercarnos un concepto, en este caso la esencia inmortal del alma (*ousia*)<sup>424</sup> y sus inclinaciones; en cambio, Parménides, al contrario de “servirse” de un mito, se presenta a sí mismo como el protagonista y servidor de uno, e intenta transmitirnos su experiencia espiritual, con lo que el relato tiene no un valor didáctico sino de testimonio. En esto, Parménides se parece más a Hesíodo, cuando al comienzo de la *Teogonía*<sup>425</sup> narra su encuentro con las musas en el monte Helicón, y menos a Platón, para quien el carro tiene un uso únicamente alegórico.

---

<sup>423</sup> Platón, *Fedro*, 246a-254e

<sup>424</sup> *Fedro*, 247d

<sup>425</sup> *Teog*, 22-24

Otra diferencia importante es que Sócrates en el *Fedro* recurre al mito del carro cuando al parecer agotado no desea explicar más, es decir, cuando la racionalización del misterio divino del alma exige demasiado tiempo y palabras. Se sirve entonces de una imagen para facilitar a su interlocutor las cosas. Entonces, por medio de otra cosa que le asemeja, hablará del alma indirectamente: "cómo es el alma, requeriría toda una larga y divina explicación; pero decir a que se parece, es ya asunto humano y, por supuesto, más breve".<sup>426</sup> En Parménides ocurre lo opuesto, el mito no es accesorio al contenido filosófico, sino que el propio argumento lógico está presentado desde el inicio como *mythos*. En efecto, para la diosa (y para Parménides) la verdad es parte del mito: "pues bien, te diré, tu preserva el relato (*mythos*) después de escucharlo, cuáles son las únicas vías de investigación que son pensables".<sup>427</sup> Y más adelante: "Sólo un relato (*mythos*) de una vía queda: que es".<sup>428</sup> El camino (*odós*) en el que se encuentra Parménides, como lo narra, es una integración, un tránsito o trance mito-lógico, lo que demuestra que para Parménides la realidad es una totalidad incluyente. La diosa, en efecto, revelará "todo" a Parménides sin reservas: "Y ahora es necesario que te enteres de todo".<sup>429</sup> Lógicamente "todo" no puede excluir nada, y por esto, tanto el *logos* que acompaña a la *aletheia* como la parte dedicada a la *doxa* tienen su respectivo lugar en la totalidad. No hay pues una verdad superior al *mythos* sino junto a él -y como vimos- parte de él; no hay tampoco unos sentidos enfrentados a la razón como en Platón. Al contrario -como he defendido ya en otra parte- Parménides propone un "juicio" que es ver y oír; percibir (*noein*) claramente y con Justicia (justamente) "lo que es". La diosa no ha negado el lugar del mundo sensible, más bien, lo ubica consideradamente. Le da un lugar en la visión total cuando dice: "No obstante aprenderás también esto: cómo las apariencias habrían tenido que existir genuinamente, siendo en todo momento la totalidad de las cosas".<sup>430</sup>

Todos estos detalles, caros a quienes sostienen una interpretación racionalista de Parménides, son evidencia de que entre el siglo VII-V a. C las fronteras entre *mythos* y *logos* aún no son tan claras como lo eran ya para Platón. La capacidad de "alegorizar" depende en parte de esa claridad. En realidad, para quienes viven aún en el umbral *mito-lógico*, un *mythos* no es una "falsa explicación" o de segundo grado, sino *una dimensión de lo real*. Lo mejor que podemos hacer hoy quienes investigamos el pensamiento arcaico es replantearnos lo que *mythos* significó para quienes vivieron en otro estado de conciencia, sin asumir que ya lo entendemos. Si Parménides relata que viajó en un carro divino, seríamos torpes e insensibles si por la distancia histórica no pudiésemos suspender nuestra incredulidad y aceptar al menos que para el poeta en su *estro*, tal experiencia -más que una alegoría o recurso

---

<sup>426</sup> *Fedro*, 246a

<sup>427</sup> B2 v. 1

<sup>428</sup> B8 v. 1-2

<sup>429</sup> B1 v. 28-30

<sup>430</sup> B1 v. 31-32

de estilo- fue en algún sentido real. Platón, en cambio, poseído más por el espíritu crítico que por el poético, ya está bastante alejado de esa tradición de inspirados. El carro divino, que en Parménides es visión extática, ha devenido en Platón alegoría didáctica. La distancia respecto del pensamiento mítico es más pronunciada; aunque el ateniense vuelva al mito lo racionaliza, ya no lo vive, y esta es la razón de que falle en comprender el "corazón" o núcleo vivencial del poema de Parménides en el que éste por su parte apoya su lógica. Platón, contra el consejo pitagórico, "se comió el corazón".

Del siglo VII a. C en adelante, conforme la actitud científicista o filosófica va ganando autoridad frente al mito como fuente de saber, y gracias a la propulsión de una *paideia* (educación) cada vez más racionalista, el hombre irá tomando el lugar de "señor de la naturaleza" que conserva hasta hoy, trastocando así la relación respetuosa y sagrada que pretendidamente alguna vez tuvo; la *harmonía* que Parménides nos presume y que resulta en la culminación exitosa de su viaje. En efecto, el viaje se efectúa sin dificultades, no como en la tragedia de Eurípides, *Faetón*, donde el auriga tras perder el control del carro solar pone en peligro a la tierra y *Zeus* termina por fulminar al imprudente. Parménides no es trágico, nos invita a creer que el destino humano no es necesariamente infeliz si los hombres, en vez de querer controlar, se dejaran como él guiar por lo Divino. ¿Alguna vez fue así? Sin la necesidad de afirmar o negar aquí la existencia de una "edad de oro", en la que cabe decir sí creían los griegos, es posible reconocer que el "surgimiento del *logos*" -que no se da abruptamente- implica de cierto una transformación de la relación originaria del hombre con la divina naturaleza, y que va de la *harmonía* a la dominación; cambio de la *situación* del hombre en el Cosmos que -en mi interpretación- se prefigura en la imagen del carro de Platón.

Es un problema topológico, es decir, del "lugar del pensar". No es lo mismo pensar *sobre* esa cosa abstracta que llamo "naturaleza" y que "yo" en tanto hombre separado de ella observo *desde* una insoslayable lejanía que permite manipularla que, por otra parte, tenerme a mi y al pensamiento como perteneciente y próximo a aquello que contemplo emergiendo. Estar *en* la *physis* es muy distinto que *sobre* ella, es la diferencia heideggeriana entre "co-habitación" o "co-pertenencia" y dominación racional tecno-científica. Ya en Platón vemos un alejamiento de la *physis* que en Parménides todavía no existe. Mientras que Platón no dudaría en decir "tengo una inteligencia" (*nous*) con el cual dirigir *mi* alma o carro, Parménides por su parte, diría algo tan amenazante al ateniense como "una inteligencia (una diosa) me tiene a mí", y ella dirige "mi" alma (carro), que es todo menos mía. Esta *situación* de un *logos* o de un *nous* sobre el que no se tiene título de propiedad, la constatamos también en otros presocráticos como Heráclito o Anaxágoras. Desde un punto de vista filosófico presocrático la inteligencia es una propiedad de la *physis*; desde un punto de vista mitológico, una concesión o préstamo divino a los hombres. Parménides por su parte, en un discurso que reúne ambos, a todas luces

mito-lógico dice: "lo mismo es pensar y ser".<sup>431</sup> Podemos interpretar en esto un *panpsiquismo*: lo que es, piensa; lo que piensa, es. Ser (*physis*) es pensamiento. Para el "hombre vidente" de Elea que vive "en-y-ante-la-physis" son imposibles las conquistas de la razón humana "sobre" la naturaleza porque a través del hombre quien realmente que hace y piensa es la *physis*. Hombre (pensar) y *physis* (ser) cohabitan como Lo Mismo. No soy yo quien mueve mi mano sino la totalidad de la *physis* quien la mueve en mí cuando "yo" parece que "decido" moverla.

Platón con su carro -como veremos a continuación- sugiere un dominio racional de la naturaleza, mientras que Parménides, una colaboración de las esferas, una armonía pitagórica. La imaginería de Parménides, al contrario de un conflicto, sugiere una colaboración armoniosa entre animal, hombre, deimones, y diosas. Se da la feliz unidad, entre todos los reinos de la naturaleza, unidad de la que hablará después más abstractamente en términos de una continuidad ininterrumpida del ser. Pero no es la fusión monista, sino la unificación armoniosa de cada dimensión de la existencia, el empaquetarse -cada uno en su lugar, en su límite- de los niveles del mundo en una única realidad continente simbolizada en el objeto geométrico del cual él mismo Parménides habla, la *esfera*.<sup>432</sup> El recogimiento del mundo en su Origen, no es precipitación en el caos informe, sino que las cosas vuelvan a su respectivo lugar en la totalidad de lo que es. Parménides, cabe decirlo, estaba fuertemente influenciado por el pitagorismo a través de su amigo Aminias. El poema presenta esta perfecta *harmonía* musical donde según un verso el sonido es importante.<sup>433</sup> Todo este juego de la naturaleza que actúa como un conjunto que se despliega y repliega sin que cada esfera interfiera con lo que hace la otra, toda esta mutua ayuda entre las fuerzas y estratos, ya está del todo ausente en la alegoría de Platón, donde la naturaleza es presentada -quizás siguiendo a Heráclito no a Parménides- como una tensión dramática de fuerzas en guerra. El auriga (el intelecto) sostiene un conflicto con uno de los caballos (bajos deseos), y las cosas divinas ahora le son inaccesibles. Ha habido una caída, el alma ha perdido sus alas. Así, no sólo el hombre está internamente dividido (*ezquizo*) sino también la totalidad ya no es una. Todo esta en guerra con todo, espejo de la vida griega desde siempre. Parménides describe algo muy diferente: las yeguas saben guiar; las *Heliades* hijas del *Apolo* tras quitarse unos "velos" (lo que alude poderosamente a un contexto místico) ayudan al viajero a pasar por las puertas que resguarda *Dike* (Justicia); finalmente, narra el proemio: "la diosa me acogió con afecto y tomando mi diestra en la suya se dirigió a mí".<sup>434</sup> No estamos ante el esfuerzo de la racionalidad por penetrar una verdad que se resiste, sino ante un texto que pertenece -más que al cuerpo de autores filosóficos-

---

<sup>431</sup> B3

<sup>432</sup> B8 42-44

<sup>433</sup> B1 v. 6 dice: "El eje de los cubos emitía un sonido silbante"

<sup>434</sup> B1 v. 22

a la poesía apocalíptica<sup>435</sup> y al ambiente místico de los misterios, donde la verdad se da por revelación. Ahí la verdad no es un contenido inteligible, es una experiencia.

La diferencia es simple pero fundamental: Control *versus* descontrol, dirigir o "fluir", gobernar o someterse confiado a lo superior, luchar con la realidad o pacientemente soportarla (*pathos*). Platón exige que el auriga (intelecto) controle activamente los caballos (impulsos) si ha de elevar el carro, mientras que el papel de Parménides se limita prácticamente a dejarse transportar, guardar silencio, prestar atención y, sólo después de recibida la comunicación, sopesar lo ocurrido. No es él el cochero, sino las "inmortales aurigas",<sup>436</sup> las "doncellas *Heliades*" hijas del sol, quienes "iban mostrando el camino" y "apresuraban la conducción" según el texto.<sup>437</sup> Tampoco son caballos lo que impulsa el carro, sino "yeguas muy atentas" que conocen el camino mejor que él, o, que saben andarlo con prudencia. Estamos ante el animal como guía espiritual propio de la tradición chamanística, que más de un autor cree influye en la cultura griega. La prudencia aquí a diferencia de lo que dicen los filósofos posteriores no está en el control racional, sino en el instinto reflejo que "muy atento", sabe dónde pisar. Es decir, el animal divino no es bruto, no es el ciego impulso pues posee la intuición, un tipo de inteligencia que no es la "racionalidad discursiva" sino la sabia receptividad de la *physis*, y que con razón es presentada como femenina. La naturaleza "sabe" cómo hacer lo que hace, y es una sabiduría práctica que se pone de manifiesto, precisamente, haciéndolo. Las aves no piensan en migrar, migran y así hacen lo que saben hacer. Sin embargo, saber hacerlo indica una inteligencia en la naturaleza no discursiva, sino intuitiva y práctica. No es que la vida piense, es que ese vivir es su "pensar". Vivir conforme a la *physis* significa hacerse a un lado para dejarse guiar por ella. El *logos* acompaña, no camina delante de la *aletheia* sino detrás, sigue a la *physis*, se ajusta al la *dinamis* del des-ocultamiento. Confiando en su inteligencia, en su movimiento intuitivo, se alcanza una *praxis*, una forma de vivir que no le hace injusticia. El viaje de Parménides es uno de éxito, compleción del gran destino donde el hombre se eleva a una perfección realizable o apoteosis, pero no en virtud de su propio valor o ingeniosidad, ni de los periplos de su intelecto trascendental, sino en virtud de una coincidencia interior en la forma de vivir con la *necesidad* profunda de la *physis*. Esta sincronía, que se transluce en la pasividad de un Parménides que se deja transportar por un camino que culmina en la cópula entre hombre y diosa, más filosóficamente significa que: ser (*physis*) y pensar (hombre) *quieren* lo mismo, y que lo quieren también a un mismo *tiempo*. Como ya dije en otro lugar, este el tiempo propicio o *kairos* en el que se abre una "salida" y por donde también "sale" el hombre, lo que significa

---

<sup>435</sup> *Apocalipsis*: palabra griega que menta: "levantamiento del velo".

<sup>436</sup> B1 v. 24

<sup>437</sup> B1 v. 5-9



*éxtasis*. El *estro*, momento de inspiración cuando el poeta es poseído y experimentar un ardor (*thymos*), coincide con la apertura de la *physis*. En la co-habitación entre hombre y *physis*, se abren mutuamente uno al otro como en un acoplamiento. Conviene a esto mencionar que la palabra *estro* también tiene la acepción de "estado de celo", cuando los mamíferos presentan mayor receptividad sexual, es decir, el "momento propicio" (*kairos*) para la gestación. Biológicamente dos se unen para superar la contradicción en el tres, el tres (lo que resulte del encuentro) incluye a los dos que le preceden, pero también los supera. Filosóficamente hablando, la dualidad queda conquistada, pero incluida, en la unidad que la trasciende. Pero esta "síntesis", en Parménides, no es la superación dialéctica. Mucho más que eso es la disolución del conflicto existencial (del estado de guerra) en una experiencia de unidad del hombre con la naturaleza que ya se explicó en otra parte. El mismo poema, tomando en cuenta el contexto "performático" que ha notado brillantemente L. Gemelli,<sup>438</sup> pudiese estar escrito para propiciar en los oyentes una experiencia semejante, religiosa sólo en el sentido de "religamiento" a la *physis*. Los poemas, aquel entonces, se escriben para recitarse a una audiencia, no son para lectura. No es descabellado estimar el poema dentro de la poesía de encantamiento y de la magia propiciatoria más que de la religión oficial. La versificación en el caso del poema de Parménides tendría el objetivo de propiciar el trance (tránsito al espacio originario) para lo que es preciso escuchar el ritmo de los versos, atender a la sonoridad del poema, además de a su contenido.

La experiencia amorosa, religante, de contacto sensible, buena acogida y transmisión de una palabra divina que narra Parménides responde a un poderoso deseo de comunión mística con lo Divino que impulsa arduamente desde el inicio del proemio. Es más que evidente desde el comienzo, que todo el *affair* parmenideo con la diosa-verdad tiene más que ver con lo que Platón en el *Fedro* describe como *manía*, que con los sobrios y pacientes tratamientos dialécticos de la filosofía posterior.<sup>439</sup> Cierta locura, no cualquiera, es sabiduría. La duda sobre si nuestro poema es o no "filosofía" queda en pie, pues tampoco a la fecha existe una definición unívoca de "filosofía". Por lo pronto, una cosa es segura, hay un poderoso componente irracional (intuitivo) en el pensamiento del mal llamado "padre de la lógica", una dimensión mística que pocos eruditos han querido reconocer; mi tesis. Sobre el concepto de *manía* en Platón Joseph Pieper comenta:

Si consideramos todos los aspectos de la manía que Platón menciona, tendremos que decir que el usa esta palabra para significar antes que nada, un estar fuera de sí, la pérdida del mando, una entrega de

---

<sup>438</sup> Vid. Laura Gemelli Marciano, "Images and experience: At the roots of Parmenide's Aletheia" *Ancient Philosophy* 28, Mathesis Publications (2008).

<sup>439</sup> *Fedro*, 244a

la independencia autártica y el control de sí; un estado en el cual no se está activo, sino pasivo. Aquel donde nosotros no actuamos, sino que somos afectados por algo.<sup>440</sup>

Conforme a esto, las imágenes que muestra Parménides en este proemio indican: rapto, posesión, inspiración, el impulso que le gobierna involuntariamente. Algo en él que, no es exactamente "él", su *thymos* o "deseo", es lo que ha llevado tan lejos como ha podido tal como dice el verso: "las yeguas que me llevan tan lejos cuanto mi *thymos* podría alcanzar, me iban conduciendo".<sup>441</sup> Lo que inicia el viaje extático y lo conduce es la naturaleza irreflexiva pero sabia (yeguas) y el deseo del corazón (*thymos*), no la elección libre, no el "yo". Mientras que Platón ha usado alegóricamente su carro alado para ejemplificar la lucha moral en el alma humana por pertenecerse a sí misma, Parménides, en cambio, ha dejado en claro que el *odós* o "camino" (al menos en parte) es la entrega y el éxtasis. No la recuperación, sino la salida de sí. Él no ha usado artificiosamente una diosa para exponer "su" pensamiento, sino que más bien (según la fe poética) la diosa tiene a Parménides como *médium*, el profeta de su *logos* (palabra). Él no se pertenece, no se posee a sí mismo, no se domina, precisamente para poder ser voz de Otro tiene que ceder el control a la divina *physis*, para que sea Ella quien se diga a sí misma a través de su canal. El poeta es él mismo el vehículo o carro de los dioses o de los poderes que lo toman para transmitir un mensaje. Parménides aún participa de aquel pensamiento arcaico para el cual "el hombre es propiedad de los dioses", opinión que sostiene aún Sócrates en el *Fedón*,<sup>442</sup> pero que el racionalismo platónico desestima. Me atrevería a sugerir que un punto que distingue a Sócrates de Platón es la ferviente religiosidad *sui generis* del primero.

Cuatro son los tipos de manía divina que valora Sócrates en el *Fedro*: la profética (*Apolo*), la teléctica de los rituales místicos (*Dionisio*), poética (*Musas*) y erótica (*Eros* y *Afrodita*).<sup>443</sup> Son también los tipos de *entheos* o "entusiasmo", y que significa etimológicamente el rapto de quien "lleva un dios dentro". A mi ver los cuatro tipos están presentes en el poema. Ya dije algo sobre las formas como se presentan las últimas tres. Sobre la manía profética hay que decir lo siguiente. La conexión con Apolo es evidente no sólo porque las doncellas *Helíades* que menciona son hijas del dios solar, ni tampoco sólo porque cerca de lo que era Elea se haya descubierto el siglo pasado una inscripción en piedra que vincularía a Parménides con una tradición de médicos-curanderos de *Apolo*;<sup>444</sup> también podemos reconocer la conexión por las posibles conexiones con el "arte mántico". En efecto, la diosa

<sup>440</sup> Joseph Pieper, *Enthusiasm and divine madness* (EUA, St. Augustine Press, 2000) 49-50. "If we consider all the aspects of manía which Plato mentions, we shall have to say he uses the word to mean, primarily, a being-beside-oneself; a loss of command over oneself, surrender of autarchic independence and self-control; a state in which we are no active, but passive. We do not act, but suffer something..." (La traducción al español es mía)

<sup>441</sup> B1 v. 1

<sup>442</sup> *Fedón* 62 b-c

<sup>443</sup> *Fedro*, 244a-265a

<sup>444</sup> P. Ebner, "Parmenide medico Ouliádes", *Giornale di Metafisica* 21 (1966): 103-114

menciona que la vía o el camino adecuado presenta "muchísimos signos".<sup>445</sup> ¿Cuál sería el hecho que estos signos permiten "adivinar"? En este caso no *un* acontecimiento porvenir, ni tampoco *un* acontecimiento presente, sino el hecho mismo de que *hay* acontecer, o a secas, de que hay. "Profetizar" no significa solamente percepción de hechos futuros, sino también de cosas "distantes", alejadas a la simple vista. Pre-decir, en mi sentido, no sólo es decir de antemano lo que va a pasar después, sino que también significa poder anticiparse a lo presente o manifiesto mismo; captar *lo que esta inmediatamente "antes"* de cualquier cosa que ocurra, aquello *hypokeimenon* o "subyacente" que origina lo presente: el Espacio originario (*ab-Grund*) que Parménides llama "insondable hueco". La intuición de este espacio primordial que no es estrictamente un "lugar" sino -como vimos en otro capítulo- "lugar de lo sin-lugar" (*atopon*), es "profecía" o predicción en el sentido que es un "situarse" en lo que "hay" de antemano a todo lo que adviene. Dado que *atopon* es el "lugar de lo sin-lugar", este "situarse" es en realidad des-situarse, desalojarse o desorientarse (trance) para salir de todo lugar al puro "hay" que está antes. La sibila "enloquece" para poder salir (éxtasis) y pre-ver, y también Parménides, prevé las cosas antes de que sean, es decir, permaneciendo en sí mismas cuando todavía no manifiestas no han llegado ser los entes presentes.

Hemos analizado dos imágenes de transporte que indican un punto de ruptura. La creciente confianza en los poderes de la razón (error de *Faetón*) hace colocar a Platón a su auriga, el intelecto, al control del viaje. A diferencia de Parménides que presenta un modelo de vida en *harmonía* cósmica, el ateniense experimenta desconfianza hacia una naturaleza con la que se siente en conflicto. Los dioses de arriba son inalcanzables y los deseos de abajo son peligrosos. Ese lugar intermedio del hombre entre el dios y el animal que es su límite (lo que lo define como "hombre"), parece rebasado por Parménides, quien ha incursionado gracias al favor divino en un camino de los dioses, pero también en virtud -como vimos- de cierta disposición anímica. La sabiduría receptiva e intuitiva que pudimos desprender de la arquetípica de lo femenino en el poema es aplastada poco a poco por una filosofía cerebral y aguerrida que abusa de los poderes de la razón. Pareciera que el desplazamiento de la poesía por la filosofía como fuente de conocimiento tiene todo que ver con esto, pues significa un desplazamiento que va "del corazón a la cabeza" que transforma el modo de orientación en la existencia del griego. Curiosamente, *Atenea*, en quien se une sabiduría y guerra, ha nacido del cerebro de *Zeus*. La razón discursiva o *logos* vino a ser la filosofía "sin corazón", una *Atenea* hija del hegemónico patriarcado falocentrista. A pesar de esto, me parece, algo más antiguo aún conserva el mito de *Atenea*. Resulta que la "prudencia" y el "ingenio" que la harían tan sabia no le vienen de su padre *Zeus*, sino de su madre *Metis*, a quien el dios habría devorado antes de parir a *Atenea* de su cerebro.

---

<sup>445</sup> B8 v. 2

Esta es una narración que, no está demás decirlo, refleja algo sobre el hecho de que la sabiduría intuitiva femenina (*Metis*) fue capturada por el *logos* falocéntrico (*Zeus*) en el que se apoya la estructura de poder de la hegemonía patriarcal. Algo dice el poema de Parménides además sobre *Metis* (ingenio), pues es gracias a la habilidad ingeniosa de las *Heliades* que ellas convencen a la diosa *Dike* de permitir el paso del carro. El verso dice: "a ella aplacaron las doncellas con suaves palabras, persuadiéndola hábilmente de que para ellas el cerrojo asegurado quitara pronto de las puertas".<sup>446</sup> Este no es el ingenio de la razón desde luego, sino el de la seducción por medio de suaves, bellas y hábiles palabras. Es decir que, el acceso o la "puerta" al "corazón imperturbable de la verdad" que sólo puede darse como vivencia, puede ser abierta únicamente por la palabra poética o mágica que hace vivir a quien la escucha la *dimensión mística de la verdad*.

Parménides, en quien yo vería a un verdadero "feminista", muestra una relación con lo femenino (yegua, *Heliade*, diosas) distinta que el dominio: el *Logos* es quien nace de la sabiduría intuitiva de la divina fémina sabia, mientras que es el hombre, Parménides, quien queda cautivado e iluminado por Ella. La diosa le dice *kouros* o muchacho, como dirigiéndose a un menor o novicio. Tal como lo narra en el comienzo, la disposición es total, el viajero está como embelesado por la deidad, sin proferir una palabra él se limita escuchar. Es ella quien entonces lo ha usado a él como mensajero de *su* verdad. El mensajero, para servir de *médium*, de vehículo de lo divino o "carro", tiene que permanecer por su parte dispuesto como un recipiente vacío, humildemente dispuesto para recibir lo ajeno (la luz de Otro) sin causar una interferencia. Tal como la luna que recibe la luz del sol y la refleja en el mundo o tal como la pitia recibe la visión de Apolo, así ha vivido Parménides, hombre lunar:

"Brillando de noche, errante en torno a la tierra, luz ajena. Siempre mirando hacia los rayos del sol"<sup>447</sup>.

---

<sup>446</sup> B1 v. 15-16

<sup>447</sup> B14; B15

## CONCLUSIONES

¿Cuál es la auténtica vocación del sabio de Elea? Será mejor no contestar a esa cuestión, porque el carácter multifacético de este genio griego deja ver a nosotros que, además de un Parménides "filósofo" o *theorós* de la *physis*, hay otro legislador, médico, y como espero haber demostrado a lo largo de esta obra, también un Parménides profundamente místico y poeta. Sí, poeta, aunque moleste a los adeptos a la lectura racionalista, y es que Parménides prefirió escribir no sólo a la usanza homérica, sino que, además, mostrando un profuso sentimiento religioso en el proemio, comunica una sabiduría que, considerando a una diosa como fuente, no ha de arrogarse faltándole a la piedad. El origen del *logos* es divino, y jamás pretende el autor del poema pensar desde otra dimensión que la del mito.

Esto último – según se vio- es mucho más de lo que muchos están dispuestos aceptar, o, de lo que se admite en las enciclopedias o historias de la filosofía sobre Parménides. La indiferencia hacia este aspecto es consecuencia, es mi conclusión, de una lectura unívoca del poema por parte de la mayoría de comentarios desde la antigüedad hasta el día de hoy, lectura que ha impedido precisamente percibir *la dimensión mística de la verdad en el poema de Parménides*, mi tesis. Es en este sentido que el academicismo racionalista de cuño platónico -lo he dicho en varias partes- ha "devorado el corazón" de su pensamiento, o cuando menos, eso se ha creído, porque el "corazón" -entiéndase- lo nuclear del ser que Parménides se limita a señalar con los *semata* o "signos", es según esta óptica mística del poema que he desarrollado, siempre la *difference* que se sustrae (n-1); la "cosa en sí" que siempre resiste a ser pensada. *Cor ne edito*, "no te comas el corazón", reza un antiguo consejo atribuido a Pitágoras, máxima que mi trabajo se propuso honrar, escuchando lo que la tradición metafísica había olvidado: el latido -valga la metáfora- del "corazón imperturbable de la persuasiva verdad", tal como le ha llamado el propio Parménides, o la diosa, a eso último y fundamental que le revela.

Para aproximar el oído a este corazón, fue preciso valorar lo que otros eruditos sólo vieron como envoltura literaria de un argumento, y apostar, sin miedo a perder, por la importancia de la *dimensión vivencial del ser* escondida tras la hipóstasis de eso que el eleata vino a llamar *to on*, traducimos a veces "lo Ente", "lo que es", o "El Ser". Quizás, como podría decirse de todos los mitos, haya algo de cierto en el antiguo relato órfico -cuya influencia en Parménides es más que probable, sépase, aquello de que el corazón de Dionisio precisa ser salvado de la voracidad titánica (del racionalismo), y es que siempre que vaya "resucitar" un *pensamiento del corazón*, sólo puede hacerlo cuando hunde sus raíces en las aguas del sin-fondo inagotable e inaprehensible que, la palabra o el

concepto "ser", trata de contener en límites lógicos y discursivos que no le son propios. Y es que el principio o *arje* que "pone" una razón, donde no la hay, o bien, los principios ficciosos para la vida ordenada o moral, emergen, paradójicamente, de la situación del hombre desguarecido que se haya al pie del abismo (*ab-Grund*) de la representación, angustiado en el caos de sus pensamientos que no consiguen asir el corazón de la realidad. Como cuenta el poeta de Elea, un *logos* estructurado, racional, e implacablemente lógico, acude al rescate cuando el "hombre vidente" llega a vérselas presente ante todo lo contrario, un "insondable hueco". Ahí, donde se acaban las referencias y se pierde la orientación es donde surge la diosa benévola al consuelo del filósofo, "ahí" surge el *Logos*, en la vivencia sobrecogedora de lo irrazonable que equivale al *asombro*. Ante una abertura que se vive en el corazón infinita, lo preciso desde el punto de vista racional defensivo será poner unos "límites lógicos del ser". El hombre desnudo quedaría así resguardado por la razón, como Perseo de la medusa gracias al escudo de Atenea, del terrible y maravilloso *misterio del ser*. Sin embargo, cuando se abusa de esta "razón", el propio hombre que antes contemplaba abierto en la apertura, ahora se esconde u oculta del corazón de la vida y de la vida con corazón tras sus conceptos, como es el caso de tantos filósofos sobradamente mentales. El extremado racionalismo de Parménides, si lo hay, puede entenderse entonces como una salida compensatoria para limitar la tremenda vivencia "insondable" que le está ocurriendo. Siendo así, su acusado racionalismo es, de hecho, la indicación de su misticismo latente o manifiesto, un síntoma más de los estados irracionales del alma que atraviesa y que se ha atrevido a confesarnos en el mal llamado "proemio". En efecto, todo esto sería pura conjetura si no fuera porque él nos habla de su propia travesía y trance, de su dejarse ser "transportado", y es que no sólo al escribir desea comunicar su pensamiento, sino que nos comparte que algo grande le ha acontecido, y que es lo que le hace pensar lo que piensa. Por eso el poema no funciona sólo como recurso didáctico para transmitir una doctrina, sino que también merece nuestra atención como testimonio. No es el artificioso montaje literario de su pensamiento lo que le mueve a poetizar, sino su experiencia reveladora que lo obliga a adoptar tal estilo.

¿Por qué volver a los presocráticos? ¿por qué filósofos modernos pioneros como Nietzsche, Heidegger, Deleuze, y los mismos clásicos en la antigüedad, necesitan siempre evocarlos como a sus buenos amigos? Será porque estos "niños" o "superhombres" de los siglos pre-platónicos, más cerca del corazón que del intelecto, nos devuelven -si nos autorizamos para el filosofar la experiencia mística y poética- a las aguas frescas del *asombro* fundamental, a la vivencia del instante iluminado, principio del filosofar según los propios racionalistas Platón y Aristóteles. Sin embargo, estos últimos ya no se hallaban tan sumergidos en la contemplación mística de la naturaleza ni tan interesados en los estados intuitivos de sus antecesores, sino abocados más a los problemas lógico-dialecticos y éticos que, en Parménides, si acaso surgieron, fue sólo "después del viaje". El *Logos* de la diosa, la

razón, funge en su experiencia reveladora sólo en tanto acompañamiento a lo vivido, un *phármakon* para su asustada razón, remedio y veneno al mismo tiempo. En efecto, la diosa cierra su discurso diciendo "aquí termina el *logos* que acompaña a la verdad". Es decir, sólo la acompaña sin ser idéntico a ella, y es que la verdad o *aletheia* significa – sentido sugerido por Heidegger y que adopté– no la proposición verdadera o la verdad epistémica, sino en sentido ontológico, el "des-ocultamiento", asunto que se ajusta muy bien al contexto del poema en tanto revelación divina o develamiento, y que implica vivencialmente a quien recorre el *hodos* o "camino", pues des-ocultar la realidad, o, más bien, des-ocultarse uno ante ella, tiene todo que ver con hacerse presentes para presenciar, para nosotros ya, una olvidada *presencia*.

Lo anterior representa algo del todo opuesto a lo que convoca el racionalismo anti-sensualista, cuando lo que exige es ausentarse de las cosas mismas según nos encuentran e impresionan directamente en nuestros cuerpos. He demostrado, espero, que no están segura la continuidad entre Parménides y Platón, como tal suposición descansa en un malentendido u olvido del ateniense de lo fundamental del pensamiento de Parménides. Mi perspectiva insistió en que la vía regia al "corazón de la verdad", es decir, el acceso a lo fundamental "que es", es sólo por vía del corazón mismo de quien incursiona en semejante búsqueda. El sentimiento de lo real, no la razón, es lo que proporciona la *pistis*, la "confianza" de que hay ser en vez de nada. Esto luego es traducido en términos de "consistencia", "identidad", "permanencia", "unicidad", etc. Lo que Parménides en mi interpretación ha sugerido, es que el "objeto inteligible" arraiga en una experiencia por sí misma incommunicable e ininteligible. La experiencia inmediata, en contraste con Platón, tiene un legítimo y primordial lugar para Parménides en la empresa del conocimiento que, para él, es antes que nada vivencial y sólo accesoriamente racional discursivo. Ya desde el primer verso, el eleata afirma que ha llegado "tan lejos" impulsado por su *thymos*; glándula en el área de corazón, ámbito del alma entre el deseo y la razón. El alma es bastante física para Parménides, no como para Platón incorpórea. Por ello, "pensar" o "inteligir" tiene todo que ver con sentir, y es que *noein* según el uso poético en el que él lo emplea, no significa razonar sino percibir o "ver". El fundamento firme sobre el que podemos descansar no es uno racional en Parménides, sino una certeza del corazón. Hay que "escuchar el corazón", permitir al *thymos* llevarnos o guiarnos en lo que "sí" y lo que "no" es. En otras palabras, apoyamos nuestros pasos sobre la seguridad interior de que existimos (sobre la afirmación vital del ser y negación del no-ser) y de que algo existe (es). No es el "pienso, luego existo" en Parménides, sino el existo, luego pienso. Por mucho que nuestros pensamientos se agiten como el viento y dudemos, por mucho que compliquemos, tenemos en el corazón la tierra firme del ser, un basamento o fundamento (ser) del que tenemos una experiencia directa.

El argumento fuerte que leemos en la segunda parte del poema, soportado en el llamado "principio de identidad", es sólo un remache discursivo de la experiencia de la "mismidad" que se sabe "saboreando en el corazón". Y es que según la óptica que defendí, ese largo y detallado comienzo del poema, no es en lo absoluto sólo el medio para "introducir lo que viene después", como tantos dicen, sino que, primeramente, sirve para advertirnos de lo imprescindible de cierta experiencia interior o visión extática previa, sin la cual, lo único que queda es una fórmula lógica vacía de su fuerza espiritual. No es suficientemente justo llamarle "proemio" a lo que es precisamente el meollo de asunto, porque no hay dos vías sino cuatro: la vía de la experiencia mística o extática no racional que ya está recorriendo Parménides *antes* de encontrarse con la diosa; las *dos vías* de indagación racional *discursiva* que luego la diosa le propone; por último, el camino de la *doxa* u "opinión" que recorren extraviados los mortales y que no es propiamente "un camino", pues conduce a ningún lugar. De las dos vías de investigación, Parménides refuta una puesto que "no es, y es necesario que no sea" y en cambio abraza la otra "que es, y es imposible que no sea". A esta última se le ha llamado por los eruditos "vía de la verdad" -asunto que en mi interpretación terminé por no aceptar, pues la única vía por la que realmente Parménides –concluyo– nos dice que se accede a la naturaleza última de la realidad, es por la vía del corazón o la de la "experiencia interior" y que se describe en el inicio como un "viaje". El *logos* racional de la diosa, como dije ya, meramente acompaña la contemplación del corazón, la vivencia del ser; hace con su lógica monista que la mente se concentre en un solo objeto para que no se multipliquen los pensamientos, y así entonces tenga el efecto de toda buena técnica de meditación: parar la mente, desvanecer todo ese mundo de opiniones (*doxai*) que nos impide silenciarnos y aquietarnos para vivir el instante y constatar en nosotros mismos, en nuestro corazón, el ser.

¿Cuales son las consecuencias para nosotros si es correcto que Parménides es más parecido a un chaman que a nuestro académico moderno? ¿qué si la auténtica "filosofía primera" no fuese una "ciencia", sino una mística? Si como he defendido existe un ferviente misticismo en los orígenes de la filosofía; si la más fría lógica es la máscara apolínea de una corriente subyacente órfica-dionisiaca en la que se adhieren confesa o inconfesamente los primeros filósofos contemplativos, pues ahora entonces nosotros tendríamos que preguntarnos si realmente los de hoy somos "filósofos" o "hacemos filosofía" siempre que queremos considerarla una actividad o vocación estrictamente racional y al margen de lo religioso, mítico, poético, mágico, literario, erótico, artístico o imaginario, así como de las experiencias de lo sagrado, natural o artificialmente inducidas. El filósofo pareciera ser hoy, por una herencia racionalista aristotélica que olvidó que el primer lógico fue poeta, un hombrecillo encorvado de lentes que piensa obsesivamente las cosas en la torre de su cabeza, no ya aquel "héroe del conocimiento" que vive cada instante de su vida un viaje del alma soportando y "saboreando" la presencia y misterio del ser en el corazón; no es tal nuestro intelectual de cafetería que critica todo y se



le prohíbe la menor certeza basada "sólo" en la intuición como si esta fuere demasiado poco. La invitación de Parménides no es sólo a razonar sus palabras, sino a experimentar el lampo, la poesía donde nos acontece lo imposible; sentir la fuerza del Ser, su dimensión vivencial, como lo más firme en lo que podemos confiar y alegrarnos. No hay nada trágico aquí, la *physis* es divina inmortal, y el hombre es *physis*. El hombre y lo divino -afirma Parménides- se reúnen en la revelación o *verdad*.

FIN DE ESTA OBRA

## BIBLIOGRAFIA

### A) Fuentes

#### A1) Ediciones de conjunto de textos presocráticos.

Eggers Lan, Conrado y Juliá, Victoria. 1978-1980. *Los filósofos presocráticos*, 3 vols. Madrid: Gredos.

Kirk, G. S y Raven J. E, y Schofield. 1987. *Los Filósofos presocráticos. Historia Crítica con selección de textos*. Versión española de Jesús García Fernández. Madrid: Gredos.

#### A2) Ediciones comentadas del Poema de Parménides.

Cordero, Néstor Luis. 2005. *Siendo se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires: Biblos.

Gomez-Lobo, Alfonso. 1985. *Parménides. Texto griego, traducción y comentario*. Buenos Aires, Charcas.

Llansó, Joaquín. 2007. *Poema. Parménides*. Madrid: Akal.

Pérez Tudela, Jorge y Luis Cordero, Néstor y Bernabé, Alberto. 2007. *Poema. Parménides. Fragmentos y tradición textual*. Madrid: Istmo.

"Raphael", 2009. *Parmenides. On the order of Nature. For a philosophical ascesis*. New York: Aurea Vidya

### B) Bibliografía secundaria

#### B1) Estudios de conjunto sobre el pensamiento presocrático.

Bernabé, Alberto. 2004. *Textos órficos y filosofía presocrática: materiales para una comparación*. España: Trotta.

----- 2011. *Platón y el orfismo: diálogos entre filosofía y religión*. Madrid: Abada.

Brun, Jean. 2002. *Los presocráticos*. México: Publicaciones Cruz, Colección enciclopédica ¿Qué se?

Burkert, Walter. 2002. *De Homero a los magos: la radición oriental en la cultura griega*. Barcelona: Acantilado.

Burnet, John. 2012. *La aurora del pensamiento griego*. México: Ediciones Coyoacán.

- Colli, Giorgio. 2009. *La naturaleza ama esconderse*. México: Sexto Piso.
- 2011. *Filósofos sobrehumanos*. Madrid: Siruela.
- 2017. *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.
- Cornford, Francis M. 1984 *De la religión a la filosofía*. Barcelona: Ariel
- 1987. *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid: Visor.
- Frankel, Hermann. 1993. *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo V*. Madrid: A. Machado.
- Gadamer, H. G. *El inicio de la filosofía occidental*. Buenos Aires: Paidós.
- Guthrie, W. K. C. 1986. *Historia de la filosofía griega*. Vol. II. Madrid: Gredos.
- 2003. *Orfeo y la religión griega*. Madrid: Siruela.
- Jaeger, Werner. 2003. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: FCE.
- Morey, Miguel. 1988. *Los presocráticos. Del mito al logos*. Barcelona: Montesinos. Biblioteca de divulgación.
- Schuhl, P. M. 1949. *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*. Paris
- Thomson, G. 1955. *Studies in ancient greek society, vol II, The first philosophers*. London: Lawrence and Wishart.
- Vernant, Pierre. 2011. *Los orígenes del pensamiento griego* (Madrid: Paidós, 2011)
- 2013. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Planeta-Ariel.

### B2) Estudios sobre Parménides y la escuela de Elea

- Colli, Giorgio. 2012. *Gorgias y Parménides*. México: Sexto Piso.
- Cornford, Francis M. 1989. *Platón y Parménides*. Madrid: Visor.
- Heidegger, Martin. 2005. *Parménides*. Madrid: Akal.
- 2015. *The beginning of western philosophy. Interpretation of Anaximander and Parmenides*. Indiana: University Press.
- Hermann, Arnold. 2004. *The illustrated to think like God. Pythagoras and Parmenides: the origins of philosophy*. EUA: Parmenides Publishing.
- Kingsley, Peter. 2013. *Reality*. California: Golden Sufi Center Publishing.
- 2017. *En los oscuros lugares del saber*. España: Atlanta.
- Montero Moliner, F. 1960. *Parménides*. Madrid: Gredos.
- Pelikan-Engel, M.E. 1974. *Hesiod and Parmenides, A new view on their cosmology and on Parmenides' Poem*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.

Popper, Karl. 1999. *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*. España: Paidós

### B3) Textos clásicos greco-latinos

Aristóteles, 1982. *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.

Clemente de Alejandría. 1988. *El Pedagogo*. Madrid: Gredos

Esquilo. 2015. *Tragedias*. Madrid: Gredos.

Hesíodo. 1990. *Obras y fragmentos (Teogonía. Trabajos y Días. Escudo. Fragmentos. Certamen)*. Introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos

Homero, 1982. *Odisea*. Introducción de Manuel Fernández Galeano. Traducción de José Manuel Pabón. Madrid: Gredos.

----- 1988. Himnos homéricos. La "Batracomiomaquia". Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé Pajaraes. Madrid: Gredos.

Píndaro. 2016. *Odas*. Madrid: Gredos

Platón, *Diálogos*, 1983-1988. Madrid: Gredos.

Pseudo-Plutarco, 1985. *Sobre la educación de los hijos. Moralia*. Madrid: Gredos.

### **C) Otras obras**

Besave, Agustín. 1982. *Tratado de metafísica: teoría de la habencia*. (México: Limusa, Universidad Regiomontana.

George Berkeley, 2004. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Buenos Aires: Lozada.

Dodds, E.R. 1997. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.

Eliade, M. 1976. *El chamanismo y técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE.

Ferrater Mora, José. 2004. *Diccionario de Filosofía*. 4 Vol. Barcelona Ariel

Hadot, Pierre. 2004. *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona: Alpha Decay.

Martin Heidegger, 1988. *Identidad y Diferencia*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Editorial Anthropos.

-----1994. *Basic questions of philosophy. Selected "Problems" of "Logic"*. Indiana: University Press.

- Maillard, Chantal. 1992. *La creación por la metáfora: introducción a la razón-poética*. Barcelona: Anthropos.
- Marcel, Gabriel. 2003. *Ser y Tener*. Madrid: Caparrós.
- Nietzsche, Friedrich. 1981. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- 2006. *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. España: Editorial Alianza.
- Petrosino, Silvano. 2001. *El asombro*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Rohde, E. 1894. *Psyché*. Friburgo, Mohr.
- Sartre, Jean Paul. 2004. *El ser y la nada*. Barcelona: RBA Coleccionables.
- Vatimo, G. 1990. *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós.
- White, E. Charles. 1987. *Kaironomia: On the Will-To-Invent*. Nueva York: Cornell University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1986. *Diario Filosófico*. España: Ariel.
- Zambrano, Maria. 1971. *Pensamiento y poesía en la vida española*, en *Obras reunidas*. Madrid: Aguilar.

#### **D) Artículos de revistas académicas y difusión.**

- Bernabé, A. 2003. "Parménides y el orfismo". Lectura en Universidad Complutense de Madrid.
- Bowra, C. M. 1937. "The proem of Parmenides", *Classical Philology* 32: 97-112. (También en *Problems in Greek poetry*, Oxford, 1953)
- Burkert, W. 1969. "Das prooemium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras", *Phronesis* 14: 1-3.
- Ebner, P. 1966. "Parmenide medico *Oulíades*", *Giornale di Metafisica* 21: 103-114.
- Gernet, L. 1945. "Les origines de la philosophie", *Bulletin de L'Enseignement public du Maroc* 183:8
- González, Rush. 2006. "En torno a una divergencia ontológica: Parménides, Heráclito y Deleuze" *Contribuciones desde Coatepec* # 11, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México (julio-diciembre): 41-58.
- Magnone, Paolo. 2016. "La alegoría del carro del alma en Platón y en el Khata Upanishad", *Textos y Contextos II: Exégesis y hermenéutica de obras tardío-antiguas y medievales*: 87-125.
- Marciano, Laura Gemelli. 2008. "Images and experience: At the roots of Parmenide's Aletheia" *Ancient Philosophy* 28, Mathesis Publications.
- Meuli, K. 1935. "Scythica". *Hermes* 70 (2): 121-176.

**E) Internet:**

Juan de Brigard. *El hablar de las cosas: escuchar lo no dicho*.  
[http://www.academia.edu/33509436/EL\\_HABLAR\\_DE\\_LAS\\_COSAS\\_ESCUCHAR\\_LO\\_NO\\_DI\\_CHO](http://www.academia.edu/33509436/EL_HABLAR_DE_LAS_COSAS_ESCUCHAR_LO_NO_DI_CHO)

Credà, Francesc Llorens. Comentario sobre "La relación Platón-Parménides" *E-IKASIA: Blog de filosofía practica para bachillerato*. Posteadó 27 de mayo de 2014,  
<https://francescllorens.wordpress.com/2014/05/27/la-relacion-platon-parmenides/> (consultado 22 de abril de 2017)

Esquerra Gómez, Jesus. "El espejo de Dionisio: acerca del 'idealismo' hegeliano", *Revista crítica de las artes y el pensamiento*. <http://www.youkali.net/3a4JesusEsquerraGomez-ElespejodeDionisio.pdf> (consultada en Julio de 2018): 8.

**F) Tesis**

Portela, Alejandro. 2012. *Gérmenes de Lucidez*. Tesis de maestría. Universidad Iberoamericana.

**G) Conferencias**

J. E. Rivera. 1998. "El silencio originario en el pensar de Heidegger". Conferencia pronunciada el 17 de Junio en el marco del ciclo para estudiantes universitarios "Pensamiento y silencio", organizado por el Centro de Estudios Públicos, 69 (Chile: verano)

## ANEXO

### EL POEMA DE LA NATURALEZA DE PARMÉNIDES

TRADUCCIÓN DE ALFONSO GÓMEZ LOBO<sup>448</sup>

#### B1

#### EL PROEMIO

1. Las yeguas que (me) llevan tan lejos cuanto (mi) ánimo podría alcanzar,
2. (me) iban conduciendo luego de haberme guiado y puesto sobre el camino abundante en palabras
3. de la divinidad, que por todas las ciudades, lleva al hombre vidente.
4. Por él era llevado. Por él, en efecto, me llevaban las muy atentas yeguas
5. tirando del carro. Unas doncellas empero iban mostrando el camino.
6. El eje en los cubos emitía un sonido silbante
7. al ponerse incandescente -pues lo aceleraba un par de bien torneadas
8. ruedas, una por cada lado -cuando apresuraban la conducción
9. las doncellas Helíades que antes habían abandonado las mansiones de la Noche
10. hacia la luz y se habían quitado de la cabeza los velos con sus manos

11. Allí están las puertas de las sendas de la Noche y del Día
12. Enmarcadas por un dintel y un umbral de piedra.
13. Estas, etéreas, se cierran con enormes hojas
14. de las cuales la justicia, prodiga en castigos, posee las llaves de usos alternos.
15. A ella aplacaron las doncellas con suaves palabras
16. Persuadiéndola hábilmente de que para ellas el cerrojo asegurado
17. Quitara pronto de las puertas. Estas, al abrirse,
18. produjeron un insondable hueco entre las hojas,
19. cuando giraron en sus goznes uno tras otro los ejes guarnecidos de bronce
20. y provistos de bisagras y pernos. Por allí, a través ellas,
21. derechamente las doncellas condujeron por el ancho camino el carro y las yeguas.
22. La diosa me acogió con afecto y tomando mi diestra en la suya
23. Se dirigió a mi y me habló de esta manera:
24. “Oh, joven, compañeros de inmortales aurigas.
25. Tú que con las yeguas que te llevan alcanzas hasta nuestra casa,
26. ¡salud! Pues no es un mal hado el que te ha inducido a seguir
27. este camino -que está, por cierto, fuera del transitar de los hombres-,
28. sino el Derecho y la justicia. Es justo que lo aprendas todo,
29. tanto el corazón imperturbable de la persuasiva verdad
30. como las opiniones de los mortales, en las cuales no hay creencia verdadera.

<sup>448</sup> Alfonso, Gómez Lobo, *Parménides*, Charcas, 1985

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

**B2**

1. Pues bien, yo (te) diré -tú preserva el relato después de escucharlo-
2. Cuáles son las únicas vías de investigación que son pensables:
3. Una, que es y que no es posible que no sea.
4. Es la senda de la persuasión, pues acompaña a la verdad.
5. La otra, que no es y que es necesario que no sea.
6. ésta, te lo señalo, es un sendero que nada informa
7. pues no podrías conocer lo que, por cierto, no es (porque no es factible)
8. ni podrías mostrarlo.

**B3**

Pues lo mismo es (para) pensar y (para) ser

**B4**

1. Observa empero las cosas que, aunque ausentes, están firmemente presentes para la mente,
2. pues no zanjará la conexión de lo que es con lo que es,
3. ni dispersándolo por todas partes ordenadamente
4. ni reuniéndolo.

**B5**

Me es indiferente dónde comience, pues allí volveré de nuevo.

**B6**

1. Es necesario que lo que es (para) decir y (para) pensar sea, pues es (para) ser,
2. pero (lo que) nada (es) no es (para ser). A estas cosas te ordeno poner atención,
3. pues de esta primera vía de investigación te (aparto).
4. Y luego también de aquella por la cual los mortales que nada saben
5. yerran, bicéfalos, porque la inhabilidad en sus
6. pechos dirige su mente errante. Son arrastrados,
7. sordos, ciegos a la vez, estupefactos, una horda sin discernimiento,
8. que considera al ser y no ser lo mismo
9. y no lo mismo. La senda de ellos es revertiente.

**B7**

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



**B8**

1. Sólo un relato de una vía
2. queda aún: que es. En ella hay muchísimos signos:
3. que siendo ingénito es también imperecedero,
4. total, único incommovible y completo.
5. No fue jamás ni será, pues ahora es todo junto,
6. Uno, continuo. Pues, ¿Qué génesis le podrías buscar?
7. ¿Cómo y de dónde ha crecido? No te permitiré
8. decir ni pensar: “de lo que no es”, pues no es decible ni pensable
9. que no es. ¿Qué necesidad lo habría impulsado
10. a nacer, después más bien que antes, a partir de lo que no es nada?
11. De este modo, es necesario que sea del todo o que no sea.
12. Tampoco de lo que no es permitirá jamás la fuerza de la convicción
13. que se genere algo a su lado, en vista de lo cual ni generarse
14. ni perecer le consiente la justicia aflojando las cadenas,
15. sino que lo mantiene sujeto. La decisión respecto a estas cosas reside en esto:
16. es o no es. Pero se ha decidido ya, como es necesario,
17. abandonar una impensable e innumerable (pues no es
18. una vía verdadera) y tomar la otra que es y es veraz.
19. ¿Cómo podría ser después lo que es? ¿Cómo podría generarse?
20. Porque si se generó, no es, ni si ha de ser alguna vez.
21. De este modo, la génesis se apaga y el perecer se extingue.
22. Ni es divisible, pues es todo homogéneo.
23. Ni hay más aquí, lo que le impediría ser continuo,
24. ni hay menos, sino que todo está lleno de lo que es.
25. Por ende, es todo continuo, pues lo que es está en contacto con lo que es.
26. Además, inamovible dentro de los límites de grandes ataduras,
27. no tiene comienzo ni término, puesto que la génesis y el perecer
28. han sido apartados muy lejos: los rechazó la convicción verdadera.
29. Permaneciendo idéntico y en el mismo (sitio), yace por sí mismo,
30. y así permanece estable allí mismo, porque la poderosa Necesidad
31. lo mantiene sujeto dentro de las ataduras del límite que lo cerca,
32. puesto que no es lícito que lo que es, sea incompleto.
33. Pues es no-indigente; si no fuese así, carecería de todo.
34. Lo mismo es pensar y el pensamiento de que es.
35. Porque sin lo que es, cuando ha sido expresado
36. no hallarás el pensar; pues ninguna otra cosa es ni será
37. aparte de lo que es, ya que el Destino lo ató
38. para que sea un todo e inmóvil. Por ello es (mero) nombre
39. todo aquello que los mortales han establecido convencidos de que es verdadero:
40. generarse y perecer, ser y no ser,
41. cambiar de lugar y mudar de color resplandeciente.
42. Además, puesto que hay un límite extremo, está completo
43. desde toda dirección, semejante a la masa de una esfera bien redonda,
44. igualmente equilibrada desde el centro en toda dirección; pues no es correcto
45. que sea algo más grande ni algo más débil aquí o allá.
46. Pues no existe algo que no sea que le impediría llegar

47. a su semejante, ni existe algo que sea de modo que  
 48. de lo que es, haya aquí más y allá menos, porque es del  
 todo inviolable.  
 49. Por ende, siendo igual desde toda dirección, alcanza  
 uniformemente sus límites.  
 50. Con esto concluyo para ti el confiable razonamiento y  
 el pensamiento  
 51. acerca de la verdad; a partir de aquí aprende las  
 mortales opiniones  
 52. escuchando el orden engañoso de mis versos.  
 53. En efecto, establecieron dos formas en sus mentes para  
 nombrar (las),  
 54. de las cuales una no es correcto nombrar -en esto se  
 han extraviado-  
 55. y dividieron su cuerpo en sentido contrario y les  
 asignaron signos  
 56. separados los unos de los otros: a una el fuego etéreo  
 de la llama  
 57. que es sutil, sumamente leve, del todo idéntico a sí  
 mismo,  
 58. pero diferente de lo otro; pero también esto en sí  
 mismo  
 59. es por el contrario noche ignorante, de cuerpo denso y  
 pesado.  
 60. Todo el ordenamiento verosímil te lo declaro yo a ti  
 61. de modo que jamás te aventaje mortal alguno con su  
 parecer.

### B9

1. Pero, puesto que todas las cosas han sido denominada  
 luz y noche,
2. y éstas, conforme a sus potencias, han sido atribuidas a  
 estas cosas y a aquellas,

3. todo está lleno conjuntamente de luz y de oscura  
 noche,
4. de ambas por igual, pues nada no participa de una de  
 las dos.

### B10

1. Conocerás la naturaleza etérea y todos los signos que  
 hay en el éter
2. y las obras destructivas de la antorcha pura
3. del brillante sol y dónde se han engendrado.
4. Te informarás también de las obras errantes de la luna  
 de rostro redondo
5. y de su naturaleza. Conocerás además el cielo  
 circundante,
6. de donde nació y cómo la Necesidad que lo guía lo  
 amarró
7. para mantener los límites de los astros.

### B11

1. Como la tierra, el sol y la luna
2. El éter común a todos, la vía láctea y el Olimpo
3. último y la fuerza ardiente de los astros se lanzaron
4. a nacer.

### B12

1. Pues (los anillos) más estrechos están llenos de fuego  
 sin mezcla,
2. los que vienen después, de noche; pero en medio se  
 desprende una porción de llama.
3. En el centro de ellos está la divinidad que todo lo  
 gobierna,

4. pues por doquier ejerce dominio sobre odioso parto y el apareamiento,
5. impulsando a la hembra a unirse al macho y, a la inversa,
6. el macho a la hembra.

**B13**

Como primerísimo entre todos los dioses concibió a Eros.

**B14**

Brillando de noche, errante en torno a la tierra, luz ajena.

**B15**

Siempre mirando hacia los rayos del sol.

**B16**

1. Pues tal como es en cada momento la mezcla de los miembros errantes,
2. así la mente se presenta a los hombres. Pues lo mismo
3. es lo que piensa la naturaleza de los miembros,
4. en todos y cada uno de los hombres; pues lo más abundante es el pensamiento.

**B17**

A la derecha niños, a la izquierda niñas.

**B18**

1. Cuando una mujer y un hombre mezclan las semillas de Venus.
2. El poder que se forma en las venas a partir de la diferente sangre,
3. si mantiene la proporción, produce cuerpos bien constituidos.
4. Pues si los poderes, una vez mezclada la semilla, luchan y no forman un (¿poder?) dentro del cuerpo formado por la mezcla, crueles,
5. atormentarán el sexo naciente con doble semilla.

**B19**

1. según la opinión, así nacieron estas cosas y son actualmente
2. y después, habiendo crecido a partir de este punto, llegarán a su fin.
3. A ellas, los hombres les han puesto nombres, uno distinto a cada una.