

EL ENIGMATICO PARMENIDES

Luis Lara

La Escuela de Elea es un verdadero hito de gloria en la evolución histórica de la Filosofía griega. Lo es sobre todo de la génesis de la Metafísica, que tiene sus inicios y sus intuiciones originarias en Tales de Mileto, en las alegorías místico-poéticas de Hesíodo y en las audacias matemáticas de la estética ontológica de los pitagóricos. Son tres ideas —dimensiones metodológicas y doctrinarias— de fuerza radical que convergen en el crisol único y unicista de los eléatas. La primera de ellas es la búsqueda denodada de un principio y fundamento que sea ante todo origen de las cosas y garantía de su permanencia. Ya en Tales esta decisión eidética tiene fuerza creadora, aunque sin el rigor heurístico que le imprimen los eléatas. La segunda fase de esta gran creación es el convencimiento racional —“persuasión”— de que ese origen buscado no es accesible a la inspiración o, mejor, al fervor místico y debe de ser correlato de una función estrictamente racional, una de cuyas virtudes mejores —tercera gran idea— ha de ser la de poder captar la unicidad de la realidad, por cuanto esa condición unitaria se sabe ya que es una nota primaria de la sustancia originaria, objeto inveterado de la Metafísica.

La celebridad de Parménides data de su propia época y se debe a muy diversos motivos. Fue un hombre de gran prestigio social —regia prosapia de fundadores—. El rango o pedestal dentro de una sociedad es el factor decisivo para que un individuo pueda evidenciar e iluminar con brillos únicos sus virtudes innatas. De otra manera pueden pasar desapercibidos por sus contemporáneos o ser tardíamente reconocidas como auténticos valores de trascendencia. Además se piensa que la fama de nuestro maestro de Elea se debe, entre otros mo-

tivos, a la dificultad enigmática de su Poema y a que la expresión alegórica, con su borde de misterio, se convirtió de súbito en una especie de aureola de su pensamiento filosófico. Por añadidura y como si fuera poco Parménides fue un forjador de leyes, un creador de normas sociales, un artífice de la paz en el mar tácitamente turbulento de una ciudad que como la suya había conocido muy pronto el valor excitante de la prosperidad económica y aun la tentación incipiente del lujo. Todo esto debe de tener su dosis de verdad. Para Estrabón y Plutarco fue Parménides un auténtico legislador. Pero es preciso reconocer que la fama y el prestigio intelectual de Parménides e incluso su celebridad eterna, que quizá arranque de haberle dedicado Platón uno de sus más importantes diálogos, el “Parménides”, tiene su última justificación y su causa en el hecho indiscutible de que el genio parmenídeo penetró en algunas de las bases e intuiciones primordiales del espíritu filosófico griego. Su profundidad racional tuvo sagacidad ontológica, poder de acceso al Ser sin más, despojado de todas sus turbias añadiduras y accidentes. De ahí que una de sus grandes aportaciones a la Historia de la Metafísica sea precisamente el descubrimiento de que entre el Ser y el pensar hay una conexión sustancial. Para hacer este descubrimiento y mantenerse tercamente en él es necesario haber captado previamente, con la claridad racional máxima de la Idea, esa dimensión única donde mente y realidad establecen un diálogo de afinidades transparentes. Desde entonces la Razón pura será un don eterno, un regalo con que los dioses distinguen a los llamados amantes de la sabiduría, seres de privilegio, elegidos por las luces excelsas, lo cual quiere decir que piensan desde el

“cielo” (ex-celsis) y no desde las cosas materiales. La Filosofía en este momento ha dejado de ser humilde interpretación de la Naturaleza, como lo fue en la doctrina jónica, y abandona también su visión metafísica simple, directa, ingenua, para volverse de espaldas a la realidad e imponerle a ésta, con la aprioridad de la soberbia racional, las condiciones de verdad que “realmente” posea. Sin dejar de ser Filosofía de la Naturaleza ni Metafísica, subsumiendo estas fases y vertientes originarias suyas, la investigación del hombre cobra rango de Gnoseología. La reflexión y el método inciden sobre su propio ámbito: es la estructura elemental de la conciencia cognoscitiva, uno de los descubrimientos máximos de la ciencia humana. “Descubrió —dice Jean Zafiropulo en su obra “La Escuela eléatica”, p. 83—84— que el observador permanece extraño a lo que observa y que el sistema que superpone a la realidad para observarla, le pertenece a él, observador, y no a lo que observa. Parménides estimaba la realidad inconmensurable con el pensamiento humano porque creía que esta realidad era continua. Esto es falso, pero en último análisis la realidad, por otras razones, permanece a pesar de todo inconmensurable con el pensamiento humano”. Pese a la oscuridad con que se presenta en ciertos momentos, el gran descubrimiento de que la realidad verdadera es una adivinación creadora de la mente. El se mantiene erecto con toda su vitalidad. Es en este punto donde Parménides coqueteja su grandeza con la de Heráclito. Ambos, pese a sus profundas diferencias, concibieron el ser real y verdadero como unidad. Su divergencia insalvable procede del momento en que se explicita la función que tal unidad tiene en el complejo íntimo de las cosas. Para el filósofo del dinamismo y del fuego la unidad y permanencia de las cosas no sólo no era incompatible con su transformación sino que más bien daba a ésta el mérito y consistencia ontológicos que merecía. En virtud de su intuición vitalista la naturaleza es para Heráclito una permanente consunción y superación de materia burda que ha de depurarse y reducirse sustancialmente a través de esta íntima deglución. La realidad se transforma, se supera y permanece precisamente porque vive de lo que asimila y destruye. La Naturaleza es vida progrediente. Para el eléata, en cambio, la unidad es una condición tan fríamente racional que no roza ni de lejos la cálida movilidad de las cosas y su metabolismo ontológico.

A este respecto son interesantes las observa-

ciones que sobre Parménides ha hecho Eduardo Nicol. “De esta manera se comprende Odice en su “Metafísica de la expresión”, p. 161 —la diferencia radical de sentido que tiene en Heráclito y en Parménides el principio de unidad. En el primero es un principio del ser, intuido en el ser mismo, y por ello establece la condición de posibilidad del conocimiento; en el segundo es una condición impuesta al ser por la razón, que hace imposible la ciencia: la paradoja de la metafísica tradicional consiste en que se funda en el principio de Parménides, y a la vez sólo es posible a base de contrariar el mismo principio de fundamentación”. Sin duda esa sed de unidad, genuinamente metafísica, implica algunas dificultades y ambigüedades en la doctrina. Dentro de la pretensión de conocimiento unitario que caracterizó la filosofía desde Tales, la Escuela de Elea con Parménides da un salto a un nuevo nivel de unidad sin haber logrado superar el anterior. Ocurre que toda concepción racionalista y analítica engendra abstracciones. Y son las abstracciones la fuente de todas las escisiones y dualidades que se insinúan en una doctrina menoscabando su armonía y conspirando contra su sistematismo. Es el momento histórico en que aparece la dualidad confusionaria entre unidad y unicidad, entre unidad formal —entitativa y unidad concreta, esto es, unidad de realidad. Pese al gran avance en el manejo de los conceptos y en la mayor formalidad racional de la actitud filosófica, la Unidad absoluta de Parménides supone un retroceso y excesiva limitación objetiva para la Filosofía. Esta ya no podía ser —frente a Heráclito, en quien aún se respetaba la Naturaleza— la ciencia de la realidad sino simplemente la especulación sobre el ser. Y entre ser y realidad Parménides, fiel a su idea básica de la unidad, no pudo hallar ningún vínculo justificable. A veces la influencia de un maestro resulta nociva en ciertos momentos del desarrollo original de su discípulo. En este caso ha sido la influencia de Pitágoras ese elemento de terquedad y rigidez que tienen algunas concepciones parmenídeas. El pitagorismo es la metafísica de la Forma —“peras”, el límite—, la determinación fundamental por la fuerza trascendental de la *medida*, la *numerosidad* y la elemental *armonía*. El reino del ser es el reino de la discontinuidad, de la independencia jerárquica de las condiciones primarias de las cosas. La consistencia natural de ellas es fija, macizamente estable, estática, simple y carente de cualidades que puedan ser susceptibles de cambio. El ser parmenídeo es esa *esfera maciza* que consti-

tuye la estructura central y elemental del Universo, excluyente no sólo de la diversidad —lo cual es ya la primera gran dificultad— sino de todo contenido ontológico concreto, toda esencia “física”. La naturaleza o consistencia de la realidad iba a quedar relegada a un plano donde los afanes cognoscitivos del hombre son más humildes y la mirada de la mente un tanto más torpe, apta sólo para aprehender los círculos oscuros de las superficies. (P. VIII, 40). Lo más grave es que Parménides pone en juego categorías ontológicas que aún no eran del pleno dominio suyo ni de la metafísica desarrollada hasta su nivel histórico. Esta insuficiente conceptualización categorial y ambigüedad doctrinaria que resulta de querer fundir la abstracción delimitante del número pitagórico con la totalidad inmóvil del Ser genuinamente parmenidiano, puede contemplarse con gran claridad en el Fragmento VIII, 20, 25, 35, donde aduce que el Ser verdadero no es divisible en virtud de su continuidad y que esta continuidad, a su vez, debe su virtud a la identidad —homogeneidad— del Ser, con lo cual está haciendo un uso fácil y una mezcla de categorías que la metafísica posterior ha demostrado su diversa extracción. No se trata de pedir filigranas y finuras categoriales a Parménides, pensador al fin y al cabo de un nivel histórico rudimentario de la metafísica. Si se trata de ver en el uso indiscriminado de algunos conceptos la ambigüedad consustancial que produjo en la Filosofía primera su exacerbado racionalismo. Probada la identidad como indivisión e inmovilidad cualitativa —homogeneidad— queda el problema de hacer compatible la totalidad inmóvil (B VIII, 35) con la conque lo simple e idéntico es indiviso, pero no lo es que además sea contínuo. No obstante, este tipo de razonamiento es de la más genuina laya parmenídea y ofrece esa dura arista por la cual el éléata se opone con resistencia metafísica al Filósofo de Efeso, para quien la continuidad y dinamismo *deviniente* iba a constituir la raíz ígnea de lo real. Las mayores dificultades las encontramos en la pareja ontológica unidad-diversidad, ya que como dice Nicol censurando en este punto a Parménides: “Lejos de afinar lógica y ontológicamente, el concepto de unidad, Parménides lo convierte en un contrario del concepto de pluralidad. Pero, ni el principio lógico de no contradicción, ni la observación de las cosas, obligan a considerar en efecto que la unidad excluya la diversidad” (Met. de la expr. p. 162). El racionalismo parmenidiano, como lo caracteriza Aristóteles en su Metafísica, está fé-

rreamente adscrito —aherrojado— por la idea de *unidad única*, que va a tener su secuela más típica en las célebres aporías de Zenón en las cuales no sólo se intenta dialécticamente eliminar el movimiento y su correlato temporal sino que el espacio mismo queda reducido a su elementalidad puntual. Platón mismo —¡nada menos!— en el célebre diálogo en que trata de integrar la idea básica de Parménides respecto a la incompatibilidad entre unidad y pluralidad nos ofrece un maravilloso juego dialéctico que mereció el elogio de la filosofía moderna en Hegel. No obstante es preciso declarar que el desarrollo no está exento de oscuridades y aporías, lo cual simplemente prueba la tremenda dificultad de la idea central de la doctrina eleática. Es por tanto interesante y útil hacer una exégesis de algunos de los párrafos del “Parménides” en donde Platón manifiesta con más sutileza la tensión dialéctica entre lo Uno y lo múltiple. Nuestra opinión es que el indudable virtuosismo conceptual de la dialéctica platónica pierde elasticidad, claridad y verosimilitud siempre que Platón, por veneración a uno de sus más eximios precedentes, se mantiene en una postura de respeto histórico y de fidelidad pseudodiscipular. Dice Platón: “Si son desemejantes a lo Uno (las cosas, los otros entes), es claro que serán desemejantes a algo que ya es desemejante a ellos. Se dará la desemejanza en lo Uno, y los otros serán precisamente desemejantes en relación a esta desemejanza (Parménides, B 161, b. (. . .) He aquí que lo Uno *que no es* ni tiene determinación alguna. (. . .) Es indudable que no serán otros con respecto a lo Uno, dado que este *no es* . . . serán otros en relación mutua. (164, b. c) (. . .) Dondequiera se da la pluralidad, se da también la unidad (165, e). Este juego laberíntico empieza a aclararse si suponemos que hay dos tipos o niveles de unidad: una unidad que es y otra que no es. La unidad que no es —la inferior y empírica del mundo sublunar— y la Unidad que sí es y constituye el rango propio del mundo noético, eterno y “uránico”. Ambas unidades son realidad, solo que en distintos niveles ontológicos, siendo este precisamente lo que no pudo atisbar Parménides, motivo por el cual no tuvo más alternativa que negar el ser a todo cuanto no se hallaba en la dimensión de la Unidad trascendental. Y esta negación implica también esa inopia eleática para captar el ser y el devenir en una misma función eidética, para hacer compatibles las esencias y los demás círculos de la jerarquía óptica, incluso aquellos que constituyeron en el pla-

racionales las imagerías órficas y hasiódicas, el animismo religiosista y la teogonía. Desde el Poema la teogonía deviene Teología y el animismo se convierte en una fría reflexión sobre la Unidad universal y en una crítica de su correlato racional, “porque el pensar y el ser son una y la misma cosa (B III). Desde entonces el griego confiará en su razón como mensajera de la verdad. Werner Jaeger en su obra “La teología de los primeros filósofos griegos”, Edición F. de C. Económica, p. 101, dice: “Por primera vez en el lenguaje filosófico de los griegos tropezamos con la personalidad filosófica considerada como portadora del conocimiento. No hay intención alguna de vanagloriarse de este conocimiento; el filósofo prefiere ver en él el don de un poder divino y pintarse con modesto orgullo como un simple instrumento de ese poder”. Esto quiero decir que, pese a la fría reflexión de este cambio de mentalidad aún siguen vigentes, con fuerza vital, los entusiasmos místicos de Hesíodo, si bien no sería lícito exagerar tal influjo como en ciertos momentos parece entreverse en las líneas de la obra citada de Werner Jaeger, en cuya página 96 dice: “Una cerrada comparación hace evidente que sólo necesitamos considerar la Teogonía” como el modelo de Parménides, sin que necesitemos ocuparnos de “Los trabajos y los días”. El paralelismo entre Parménides y la Teogonía de Hesíodo resulta especialmente evidente en la segunda parte del Poema del primero. No sólo aparece en ella el Eros cosmogónico de Hesíodo, sino junto con él (. . .) un gran número de deidades alegóricas como la Guerra, la Lucha, el Deseo, etc, cuyo origen en la Teogonía de Hesíodo no puede ponerse en duda”. Es preciso añadir algunas acotaciones a esta opinión de Jaeger, pues sin negar tal influencia hesiódica hay que reconocer la frialdad con que Parménides utiliza esas entidades retóricas para dar expresión a las abstracciones metafísicas más tremendas que se habían producido en Grecia desde que Pitágoras formuló sus estéticas exactitudes matemáticas y todo su séquito de formalismos “desreales”. A veces se siente la tentación de juzgar nocivas esas imágenes poéticas y alegóricas para un pensamiento que es engendro primogénito de una apetencia de claridades recias, de luces primeras. A la sensibilidad poética de Parménides, que no puede ser puesta en entredicho, quizá se adecúen las imágenes árficas, pero al pensamiento metafísico, ásperamente racionalista encerrado en esas expresiones, se le empaña un tanto su transparencia eidética. Es lo que

ocurre siempre que un pensador, un novelista o poeta adopta una técnica preexistente y, sobre todo, ajena a la más genuina manera de su originalidad. La expresión oscilará en un tremendo desajuste. La verdadera originalidad tiene su propia técnica de expresión y su estilo superdiferenciado, mensajero insustituible. Ortega y Gasset en su obra “Origen y epílogo de la Filosofía”, ha visto bien este asunto y dice: “Parménides adopta oblicuamente, fríamente, reflexivamente un “género arcaizante” y desde él se pronuncia. O dicho de otro modo: que Parménides usa el poema mitológico-místico sin creer ya en él, como mero instrumento de expresión, en suma, como vocabulario. Las creencias difuntas perduran mucho tiempo convertidas en meras palabras” (Ed. Fondo de C. E. con p. 84).

El Poema desde el punto de vista literario no aporta nada nuevo. Constituye un lenguaje, un estilo y un sistema metafórico recibido de Hesíodo directamente. Es un fruto de madurez del orfismo también. Su trascendencia y aureola histórica consiste en que detrás de esa madurez literaria subsyacen pensamientos rigurosamente científicos y una manera de pensarlos que abre al espíritu griego cauces insospechados. La conciencia griega logra una inmensa avanzada en su camino de liberación de las turbiedades míticas que enlazaban su tradición a los dogmas indúes de los Upanishad. De Tales a Parménides se tiende ese hilo imaginativo, originariamente filosófico, que adopta ante las teogonías y cosmogonías hesiódico-órficas una actitud reflexiva, problematizante, indagadora del porqué de toda explicación sobre el origen de los dioses y las cosas. Frente al estremecimiento mítico el filósofo nato que es Parménides coloca la pasión noética, la fuerza insensible del logos. El mito, sin embargo, como ya apuntó Aristóteles, no es nunca despreciado por el verdadero filósofo, quien más bien lo recoge como fuente de sus propias concepciones científicas. El mito es el embrión de la Ciencia y la Filosofía. En este sentido vio también Hegel, en su Filosofía de la Historia, que toda imagen mítica es un auténtico “filosofema”. Parménides mismo nos ofrece en su Poema —sin excesivo desprecio por ser un material de la vía dóxica del conocimiento— unas cuantas imágenes cosmogónicas que delatan su afinidad y cercanía al orfismo. Pero coloca todas esas cálidas imágenes en la sección correspondiente. El Poema es una obra de madurez y tiene una rígida estructura que, desgraciadamente, han erosionado al-

gunos párrafos fragmentarios. Diógenes Laercio —en sus “Vidas”— sitúa el acmé de Parménides en torno a los cuarenta años. De ello podría deducirse que es en ese período de madurez cuando redacta sus versos metafísicos, con los cuales el griego tiene el testimonio definitivo de su capacidad espiritual para la ciencia pura. Nunca hasta ahora se había visto con tan meridiana evidencia esa posibilidad de pensamiento riguroso, de razón pura. Lo demás es retórica o secuela intrascendente, o deficiencia que puede ser pábulo para fríbolos objetantes. “El carácter verdaderamente esencial de un descubrimiento físico —ha dicho W. Heisenberg— no es consecuencia sino *premisa* de la clara delimitación del concepto descubierto y su campo de aplicación: la teoría debe abrir una nueva posibilidad de pensamiento y obligar así a un verdadero cambio de rumbo en la situación teórica, a modificar el planteamiento de los problemas”. (Los nuevos fundamentos de la ciencia, p. 190).

Parménides es el creador de una Escuela en el sentido más estricto del término: un conjunto de ideas, doctrinariamente coherentes que van a promover la posibilidad y la concreta esperanza de un período de clasicismo. Por eso es justo reconocer ahora y siempre, una vez más, que la filosofía permenideana, dueña legítima de lo mejor de la veta metafísica pitagórica, conduce indefectiblemente al pensamiento platónico. Esta es una de sus máximas justificaciones como hito eterno del pensamiento: haber influido en el origen del idealismo platónico.

Antes de hacer un recorrido exegético por el Poema repararemos en algunas significaciones generales del mismo que pueden brindarnos claves para toda explicación ulterior. Por primera vez el pensamiento griego —adelantándose en este a Platón— va a vislumbrar la realidad como escindida en su entraña ontológica misma. Una de esas dos secciones entrañables va a establecerla la estructura misma del conocimiento: no hay diferencia entre el pensar verdadero y el ser. El ser es principio de verdad, sentido del pensar. El pensar —logos— es principio mental y cósmico que da unidad al decir de las cosas. Aunque Anaxágeras era un niño de pecho cuando Parménides formulaba su ontología y por tanto el nous aún no había surgido en la escena, no sería ilícito decir que una de las básicas enseñanzas del Poema es que el *nous* del hombre recibe en sí la vez de la Naturaleza que es el logos. La otra sección de la realidad, ese “aquende” de la escisión del ente, no tiene función en el sistema de

Parménides. Siendo fieles a sus postulados y a su genuina concepción del ser esa otra dimensión de la Naturaleza carece de la posibilidad misma de su justificación. La esencia natural —“*fūsis*”— es una categoría extraparmenidea, extraontológica, y ha de recibir todas las injusticias y desprecios bajo el título general de “apariencias”. Lo aparente es *dóxico*, *falso*, *erróneo*, carece de ser porque es y no es y esto resulta intolerable para una metafísica que se apoya originariamente en el principio de no contradicción. No obstante preguntamos si este dóxico ser y no ser, esta vacilación del pensamiento de los “no elegidos” y “no iniciados” que tanto preocupa a nuestro filósofo es el absoluto error, el absurdo rotundo y sin sentido. Sería positiva la respuesta de algunos críticos. Para Eduardo Nicol, por ejemplo, Parménides llama opinión “no a un conocimiento vulgar e inadecuado de los mismo que puede ser mejor conocido en teoría, sino a la pura falsedad, al error completo, a la vana ilusión que tema por ser a lo que no es”. (Met. de la expr. p. 157). Disentimos de la interpretación de Nicol en este pequeño e importante punto. Porque lo cierto es que Parménides distingue con nitidez tres vías posibles del conocimiento. Dos de ellas son vías del pensamiento filosófico: la vía del *ser* y la vía del *no-ser*. Pero esta segunda vía —del *no-ser*— queda descalificada por absurda y sin fundamento, constituye un trágico desvío de la filosofía (por ejemplo la de Heráclito, que a ratos obsesiona a Parménides). La tercera vía es la de las opiniones vulgares e irresponsables, irreflexivas, del común de las gentes. “Aquella que afirma —dice en B II, 5— que el Ser es y el No-Ser no es, significa la vía de la persuasión . . . y la que dice que el No-Ser existe y que su existencia es necesaria, ésta (. . .) resulta un camino totalmente negado para el conocimiento”. Poco después nos propone Parménides, como una advertencia de la Diosa en el B VI, 5, esa tercera dimensión posible del pensamiento, que es donde éste tropieza con la reiteración dóxica inconsciente del vulgo. Considera que es la vía “por la que se lanzan los mortales ayunos de saber, que marchan errantes en todas direcciones, cual si de monstruos bicéfalos se tratase”.

Hemos dicho que el género literario elegido por Parménides para formular sus relámpagos metafísicos el poema místico —cosmogónico de los órficos— opaca el sentido ontológico de la Idea y atenúa su precisión, siempre deseable en Filosofía. Ortega decía que la claridad es la cortesía del filósofo. Pero esta cortesía, —hay que agregar— no ha

solido ser frecuente en los grandes pensadores, entre otras razones porque la dificultad de las escarpadas alturas metafísicas conspira contra su claridad, aparte de que no han faltado genios como Platón en quienes concurría, al lado de la fuerza genesiaca de la idea, un raro poder de expresión literaria que no siempre es fácil de interpretar. Quizá lo más adecuado a la idea filosófica y su problematismo intrínseco sea la expresión escueta, directa, sin retórica, precisamente científica, en la que no se deslicen imágenes febriles que puedan evaporar con su alta temperatura las ondas lumínicas de la idea pura. Por otra parte es necesario reconocer que la Historia de la Metafísica tiene en Heráclito —con sus trágicos aforismos—, en Parménides —con sus reminiscencias órficas— y en Platón —con sus diálogos “novelantes”— tres hitos primordiales de la creación de un lenguaje propio de la Filosofía. Una de las características de esta extraña ciencia es que nace con una torva lucha contra el lenguaje. Al filosofar la conciencia lucha más contra la expresión que contra la idea misma que intenta formular. En Filosofía, como en ninguna otra forma del saber, es la forma el origen mismo de la creación, el surgimiento del problema. Por ello se ha visto desde tiempos de Sexto Empírico —según parece— que una de las virtudes del Poema, frente a lo que citábamos de Ortega, es precisamente la fuerza alegórica que expresa y a la vez impulsa el cuerpo incorpóreo de la Idea.

De las tres partes en que sin duda se estructura el Poema, la Introducción, un tanto aparatosa y excesivamente ornamental, ha sido objeto de diversas interpretaciones. Es una verdadera carta de presentación a la grandes metodologías modernas y el testimonio de que la obra parmenídea es ante todo una Crítica de la razón. Pero además es el embrión de toda ulterior pedagogía, la base de que toda verdadera enseñanza ha de consistir en un esfuerzo de *creación inducida*, de autodidaxis que recibe la sugerencia heterodidáctica del maestro. En este caso es el joven Parménides quien se dispone a recibir por elección divina la Sabiduría revelada de una Diosa. El misterio del Ser se hace accesible por vía de iluminación revelada. Desde entonces la instrucción todo lo contrario de la instrucción pública —va a ser peripecia íntima de un arúspice, vate o sacerdote como Orfeo o quizá el mismo Pitágoras, pese a su matemática frialdad— que recibe los “lustres” (futurible de la Ilustración dieciochesca) de una Luminaria divina, omisciente, poli-radiante. En este punto se ha querido ver remi-

niscencias del pitagorismo. Para Jean Zafiropulo, que se desespera en pos del rastro pitagórico, la Introducción del Poema “simboliza a nuestro parecer sin ningún género de dudas la iniciación que era de rigor en la secta pitagórica, como por lo demás en todas las religiones de misterios, echando de ver así el lector desde el comienzo que Parménides es un elegido que sólo escribe para elegidos”. (La escuela eleática, p. 94).

1) Orto de la luz originaria. Por eso conducen el carro las virgenes.

II

El camino por donde es conducido el joven Parménides —joven de 26 años que el autor de cuarenta evoca con nostalgia de lo que fue en esa fase auroral en que tuvo los primeros brotes de su originalidad— es senda sacra de milenarios bardos que infunden tradición y fervor en el espíritu griego de las danzas y cantos orgiásticos de Orfeo y, a través de ese venerable entusiasmo, en el espíritu místico-epistemológico de los pitagóricos. Por eso es “renombrado camino”, porque el hombre cualquiera —no elegido—, pese a su “vulgaridad mortal”, sabe que existe un *lugar* donde el misterio insinúa mágicamente su presencia infundiendo luz primordial —luz del primer orden— al *hombre que sabe* que puede saber. Es un camino y un proceso, con toda la prosopopeya —¡pompa!— que exige la prerrogativa de una elección inmortal —inmortal el que elige y el que es elegido—, una travesía por la dimensión suprasensible donde las cosas son todas, esto es, totales, partícipes de la Unidad que las sostiene al borde sombrío del No-ser. Frente al borde sombrío que es punto de partida de ese camino de liberación, de superación de la ignorancia, como una meta que es última morada de la ambición espiritual se halla el Orto genes Hijas del Sol, esas ondas primeras a través de las cuales el Sol se hace mensajero de sí mismo y la claridad virginal es la promesa más pura del Origen.

Después de esa inspirada presentación de su método (B I, 1–5) parece que el gran poeta enfría momentáneamente su estro y, dejando pasar a primer plano su condición de jurista y legislador, nos brinda la primera gran concepción griega de la verdad. Desde Parménides la filosofía griega va a tambalearse desde las turbias y encubridoras apariencias hasta las esencias patentes, inteligibles.

Entender será captar la verdad en un íntimo acto de lectura de las esencias, ocultas para la visión ocular y francas y evidentes para la razón. La verdad será desde ahí *aletheia*, desvelación, función racional que hace posible la transparencia de los velos singulares. Esa transparencia es causa de la persuasión, sin la cual no hay verdad sino “trillada” y “perversa” opinión que reitera hoy como ayer su mismidad vacía e irresponsable (B II 1-5). En este mismo Fragmento II plantea Parménides la célebre contraposición de vías del conocimiento posible. Lo hace de modo tan escueto y en tal tono que se diría que es cierta, como algunos historiadores han pensado —Hirschberger, por ejemplo— su enconada y terca polémica contra Heráclito. El camino del devenir —que no hay que confundir con el de la doxa— no sólo no es sino que además es *incognoscible* y, como si fuera poco, inefable. Estamos pues en una situación de agnosticismo radical que garantiza al Poema un puesto de dignidad al lado de la Crítica de la razón pura. Todo racionalismo, a fuerza de desconfiar de lo empírico y despreciarlo por inepto para ofrecer la verdad, parte de un tácito e inconsciente respeto por la realidad sensible, oscilando al fin y al cabo entre la actitud adusta y prepotente que le niega condición de verdad y la actitud resignada y servil que confiesa la ineptitud de la razón para hacer accesible esa porción de verdad indudable que poseen las apariencias como partícipes de un orden jerárquico de realidades. Por ello son justas las palabras de Hirschberger cuando dice: “Toda forma de racionalismo en especial caminará por las vías descubiertas por Parménides. Frente a Heráclito ha mostrado Parménides el camino que lleva al tipo de verdades fijas, siempre idénticas a sí mismas; es el pensamiento abstractivo” (Hist. de la Fil. p. 22, II°).

La próxima incitación de la Diosa logra en el joven filósofo un grado más de contemplación pura, un nivel aún más independiente de lo empírico. “Observa —le dice, B IV, 1—, pues, cómo lo que parece más *lejano* se hace firmemente *presente* para el Espíritu, que no será dividido por la unión del Ser con el Ser”. El juego dialéctico de lo presente y lo ausente, lo patente y lo oculto, lo sensible y lo suprasensible tiene aquí su primer acto en el escenario de la Historia. La división será una propiedad de lo sensible, de lo que se yuxtapone y despliega en el espacio empírico, en tanto que Ser y Ser es una unión inconsútil, que no se *hace* sino que simplemente *es*, es lo Uno del Ser en

su mismidad formal absoluta. El espacio y el tiempo, como condiciones básicas de lo real empírico, han sido un tremendo tormento para el metafísico. Tenemos buenos ejemplos de ello incluso en Aristóteles, en cuya física se dan definiciones meramente descriptivas del tiempo, el movimiento y el continuo (“La medida del movimiento según el antes y el después”, “lo siempre divisible de lo dividido” —definición del continuo como una propiedad estática—). Un tanto mejor, pero descriptiva, es la definición aristotélica del lugar como “el límite inmóvil de lo circunscriptivo”. Siempre grandiosa e insatisfactoria la del movimiento: “El acto de un ente en potencia en tanto que está en potencia”. Esa torpeza del griego para superar el estatismo de lo real cuando trataba de concebir lo dinámico tiene su más digno precedente en Parménides. Porque ya en su doctrina la espacio-temporalidad es senda confusa y laberíntica que sólo puede ser objeto de pensamientos dóxicos, bicefálicos, esto es, ambiguos y superficiales como la experiencia misma en que se basan, que nunca conduce a lo cierto y definitivo, a lo estable y armónico, sino que siempre remite a un estrato de ulterior desarmonía y arbitrariedad. Estos hombres —pobres mortales no elegidos ni iniciados, no *conducidos* por la Diosa sino *adocenos* por la Demonía—, vulgares y empíricos “se ven llevados de aquí para allá, sordos, ciegos y llenos de asombro, como una turba indecisa (. . .), en un caminar en pos de todo, que es un andar y un desandar continuo” (B VI, 5). No podemos ver menos, en estas líneas, que un precedente del planteamiento que condujo a Berkeley a negar todo valor de testimonio a las manifestaciones empíricas de las cosas, que son siempre presentación de fenómenos que remiten a otros fenómenos, de tal manera que la sustancia material última, que es el objeto buscado por la Metafísica, nunca podría objetivarse en esa dimensión correlativa de los sentidos.

Los decires y consejos de la Diosa aún siguen asediando el espíritu joven del poeta metafísico. Insiste una y otra vez sobre la nociva inercia de la costumbre, fuente de superficialidades, arbitrarismos y ambigüedades, convicciones sin fundamento —creer que se sabe la esencia de algo y fundamentos sin convicción— no saber que se posee la clave de una idea y dejarla que velatlice su sustancia racional en contacto con ideas de menos nobleza o dejar que funciones inhábiles pero sí habituales den escapatoria a la alusión originaria.

Para encontrar franquía al Ser de modo que nos irradie su propio campo racional, su genuina vía de acceso y de manifestación —si es que el Ser se manifiesta— es preciso operar una reducción sobre el plano de la costumbre. No queremos ver en tan primitivo sistema metafísico atisbos de Fenomenología, pero es lo cierto que toda gran actitud en la Historia del pensamiento tiene sus precedentes, ignorados muchas veces por los mismos creadores de nuevas ideas o de nuevos aspectos y problemas de ideas antiguas. Recomienda la Diosa —es decir el genio metafísico de Parménides— no fiarse de la “fuerza rutinaria” de la costumbre”, afanarse sobre la visión racional para que no se vuelvan “los ojos irreflexivamente” hacia la periferia de lo real. Todo ha de pasar por el ojo mágico de la conciencia reflexiva y reductiva. Incluso son nocivos, sus citadores de opacidad y desarmonía, los oídos y la lengua misma. He aquí —B VII 1—5— que nuestro élata husserliano no se fía ni del cuerpo intangible de la nuda palabra. Si le dijésemos que “en principio era el verbo” contestaría solemne y monolítico: —Sí; pero ¡cuidado! : el verbo *ser*—. Y al lado del verbo ser, un áspero toro bellino de aspavientos, las apariencias múltiples apadrinadas por los otros verbos engendrando simples “palabras”, pruebas múltiples. Ya empieza aquí la Filosofía a tomar demasiado en serio las formas exactas y fijas, las estructuras simples e inmóviles que conducirán indefectiblemente a la teoría de la abstracción de Aristóteles y, a su través, a la fuente clásica de todo logicismo formalista.

Las fórmulas parmenídeas son, no pocas veces, ambiguas y aún contradictorias. Pero lo opaco y dual no es el pensamiento metafísico subyacente, del que hay suficientes pruebas que, le acreditan como impregnado de pureza y unidad. Sólo son ambiguas las maneras de decir. Ya hemos aludido en otro momento de este trabajo a la insuficiencia de este género literario como aliado y mensajero de los primeros grandes atisbos de la Metafísica. En este momento la más noble de las ciencias no ha encontrado su propio lenguaje. La lengua propia de la Filosofía no será creada y plenamente adquirida hasta Aristóteles. Aforismos, poemas, diálogos, son eslabones que la Filosofía transita en busca de su género intrínseco, esto es, la prosa didáctica. Ejemplos de lo que apuntamos son numerosos y convendría recordar sólo algunos, entre otras razones porque quizá lo más útil de una exégesis sobre una obra consagrada por la aureola multiseccular no sea reparar en los detalles de su

humana imperfección sino ante todo evidenciar los valores que justifican y fundamentan su trascendencia y su permanente fuente de pensamientos serios sobre asuntos del primer orden de la Filosofía. Al final del B VII, 5, aconseja la Diosa, para eludir las sugestivas malignidades de la Demonía —como eludiera siglos después Descartes la orientación engañosa del Genio Maligno— que se den pruebas múltiples en todo juicio. Olvida Parménides —o su Diosa consejera— que el nivel de pureza y simplicidad trascendental, superior a toda condición cualitativa, es incompatible con la multiplicidad. Una de las paradojas de la Metafísica tradicional es que, siguiendo la línea abstractiva y eminentemente formalista que le imprimiera Parménides, tiene como uno de sus principios básicos el de “no contradicción”, cuya forma fundamental está constituida a su vez por tres supuestos de simplicidad absoluta —mismidad del ser, del significado y del tiempo— y por otra parte, sin abandonar esa intención simplista, quiera dar razón del cambio y lo múltiple introduciendo otros supuestos, carentes de afinidad con los primeros. Esta dualidad y hasta escisión fundamental de la Metafísica, representada ante todo por las dos vías parmenídeas del conocimiento y por los reinos irreconciliables de la realidad platónica —noetós y aisthetós—, la ha observado Hartmann con gran precisión analítica en el sistema categorial aristotélico, en el cual no sólo apunta desajustes sistemáticos sino que considera los conceptos básicos como ineptos para justificar el devenir. Es posible que haya exageración e injusticia en tales apreciaciones. Pero hay algo básico que es cierto: la metafísica aristotélica no logra integrar plenamente el orden trascendental —ente como ente, objeto formal que y queda— con el nivel de la sustancia real y concreta donde despliega su sistema de categorías. De ahí que el concepto categorial básico, la sustancia, signifique unas veces el substrato último de la materia, otras la esencia genérica y universal y, en fin, la causa intrínseca de cada cosa. Todo eso sin conexión aparente con el nivel de radicalidad formal que es desde Parménides la ambición central del pensamiento metafísico. Para el élata ello no es problema alguno, pues declara que el cambio, lo múltiple y todas las demás formas de manifestarse las apariencias constituyen el no-ser, el objeto de todo pensamiento iluso y falso. Para el Estagirita, en cambio, su espíritu metafísico se frustra en todo momento en que sus conceptos categoriales y sus factores tras-

centadales —materia, forma, potencia y acto— no den razón suficiente del cambio y su íntima causalidad. Y si a aclarar el devenir no concurren efectivamente las nociones trascendentales últimas —cosa, algo, uno, etc.— su sistema cruje a la hora de los ajustes definitivos. “Es un hecho asombroso —dice el gran Nicolai Hartmann— que Aristóteles apenas haya hecho uso de las diez categorías, tan cuidadosamente sentadas y desarrolladas, en su doctrina del ente en cuanto ente. (Ontología, T. II, Intr. #2). Estos desajustes y dualidades venimos diciendo que tienen una procedencia parmenídea y tienen su clave en ese espíritu de simplificación que la Escuela de Elea trajo a la Historia. Es ese mismo pensamiento para el cual el virtuosismo último de lo real sólo puede poseerse por reducción a las formas separadas y carentes de estructura. Haber nacido es una deficiencia ontológica radical, pues supone un período anterior de nihilidad, de no-ser. Por eso Meliso, fiel discípulo y rindiendo lealtad al Ser increado e imperecedero de su maestro, dice en el Fragmento I de su poema: “Lo que era, era siempre y será siempre. Porque si hubiese nacido, necesariamente habría sido nada antes de haber venido a la existencia. Pero si en efecto, hubiese sido nada, en modo alguno nada podría nacer de nada”. Es un pensamiento para el cual lo único que vale es el *hecho absoluto de ser*, sin precedentes, sin origen, sin vida (B VIII 1—5—10). La vida, la sustancia corpórea, el origen del mundo, las leyes causales de la Naturaleza, etc., carecen de valor objetivo para la ciencia y son, en el nivel en que se mantiene esta doctrina, objeto de mera opinión y hábito mental, o alicientes para el arte o la religión. Las actitudes mentales de carácter absolutista, pese a sus pretensiones, suelen ser limitadas. Su visión es tanto más pobre y limitada cuanto mayor sea su ambición de totalidad. Consiguen la máxima extensión conceptual a costa de perder su comprensión de la realidad y su riqueza ontológica. Parménides exige que el Ser sea total:

“ha de existir absolutamente o no ser del todo” (B VIII, 10). Pero como lo simple vive de la complejidad de que carece y es precisamente totalidad por negación absoluta de todo lo que las cosas concretas y singulares tienen, el poeta y filósofo que es Parménides se decide en ciertos momentos a explicar esa simplicidad recurriendo a calificativos que contradicen esa pureza racional de que parte. En este sentido habla de que el ser está integrado, posee todos los miembros. O sea: es simple y a la vez integrado por la totalidad de partes posibles, pues no puede carecer de nada. Es inextenso e inmóvil y a la vez es un “todo, continuo”. Carece de principio y de fin” y no obstante “dado que posee un último límite, el Ser está terminado por todas partes, semejante a la *masa* de una esfera bien redondeada” (B VIII, 25 y 40). No tenemos otro modo de justificar todas estas incongruencias que situarse en la perspectiva parmenídea y aducir que la totalidad inmóvil es no obstante continua porque es indivisible, homogénea e idéntica y que, por otra parte, la limitación rotunda y universal, su equidistancia y ubicuidad es *indefinida* por carecer de cualidades múltiples que la singularicen. El Ser, finalmente, es indefinido e infinito pero no *ilimitado*, porque para Parménides, al fin y al cabo y quizá sin saberlo, discípulo de Pitágoras, el *apeiron* es la negación de toda virtud y el límite —“*pe-ras*”— es la virtualidad fundamental misma. A través de esta originaria claustrofobia el espíritu griego fue siempre amante de la medida y su poder delimitante. De ahí que aun en el mayor genio de Grecia —Aristóteles— el movimiento y su correlato, el tiempo, hayan quedado sin justificación categorial auténtica y sin explicación satisfactoria. Esto lo ha visto justamente Eduardo Nicol en su “*Metafísica de la expresión*”, p. 170: “la mismidad del ser en Aristóteles excluye el tiempo, como ya en Parménides, y por esto el cambio sigue siendo un problema ontológico, en vez de ser un dato para toda ontología posible”.

OBRAS CITADAS

- Parménides: Poema (Trad. C. Láscaris, Julián María José Antonio Miguez).
 José Antonio Miguez: La escuela de Elea (Fragmentos completos) ed. Aguilar.
 José Ortega y Gasset: “Origen y epílogo de la Filosofía” (Ed. Fondo de C. Económica, México, 1960).
 Eduardo Nicol: “Metafísica de la expresión” (Ed. Fondo de C. Econ., México, 1957).
 Xavier Zubiri: “Naturaleza, Historia, Dios” (Editora

Nacional — Madrid, 1963).

Jean Zafiropulo: “L'école éléate, Société d'édition “Les Belles Lettres, Paris, 1950).

Werner Jaeger: “La teología de los primeros filósofos griegos”. (Fondo de C. Económica, México, 1952).

Platón: “Parménides” (E. Aguilar. B. Aires, 1963).
 Johannes Hirschberger: “Historia de la Filosofía” (Editorial Herder, Barcelona 1961).