

MÁS ALLÁ DE LA ARMONIOSA LUZ Y LA DESENTONADA OSCURIDAD

Luis A. Fallas López

Más allá de la armoniosa luz y la desentonada oscuridad. En homenaje al maestro Roberto Murillo

Contaba un alumno de don Roberto que duró largo tiempo para animarse a llevar algún curso con él, pues, según le habían dicho otros estudiantes, sus cursos exigían tener de primera entrada una capacidad experimentada para poder captar los sobrevuelos intelectivos a que sometía aquel a sus discentes. Lo cierto es que un tiempo después, sintiéndose ya capaz, se dispuso a enfrentar la osadía, mas la experiencia fue traumática: finalizada la primera sesión, él no lograba comprender el nivel de abstracción y la oscuridad que debía suponer; el dolor de cabeza que provocó su angustiosa concentración se volvió a presentar al término de la siguiente clase; y no fue sino al tercer encuentro que logró entender que su imaginación, y la de sus no tan preclaros compañeros, le habían jugado una mala partida. Era falso: pese a que su lenguaje y su manejo de la historia del pensamiento eran efectivamente exigentes, don Roberto hablaba con una claridad y una generosa didáctica que hacían evidentes y significativos los conceptos más extraños y rebuscados. Ciertamente nuestro personaje quedó defraudado, pues no se encontró con el “oscuro” filósofo que aspiraba, pero en lo sucesivo fue uno de los más fieles seguidores de nuestro querido y recordado maestro.

No quiero en esta breve presentación hacer una nueva remembranza de don Roberto, más aún cuando ello lo podrían hacer de forma exhaustiva sus múltiples discípulos; si he mencionado esta anécdota, es para introducirnos en una de las diversas perspectivas paradójicas que podemos asumir en su pensamiento y en su

lectura de algunas de las luminarias de la historia de la Filosofía: lo oscuro se ha de tornar en claro, para luego volver a indisponerse frente a nuestra comprensión eidética —recuérdese la estrecha relación entre εἶδος y el verbo εἶδω (ver)—.

Lo cierto es que es falso que aquella claridad, que viera aquel estudiante después de sus primeros encuentros con don Roberto, fuera tal: si así hubiese sido, ya se habrían cerrado todas las puertas de la hermenéutica filosófica, más aún conociendo las amplitud de las temáticas que trataba en sus cursos. Ya no habría nada que decir, por ejemplo, sobre los griegos o los alemanes: ¿para qué, si todo estaría perfectamente dilucidado? Sin duda consciente de ello, don Roberto, amigo de esas palabras que dicen sin violentar, que procuran reconstituir en lo escrito la espontaneidad de la oralidad, dialoga con los grandes pensadores sin excesos ni pretensiones abusivas. Él, como gustaba afirmar, intentaba hacer filosofía, recreándose en sus posibilidades, sin absolutos ni abstrusas construcciones que llenen todos los espacios de la comprensión, pues siempre es necesario dejar respiraderos, por los cuales es natural que se pueda uno escapar de alguna u otra forma.

Así, a la expectativa de esta apertura, en las siguientes páginas quisiéramos tomar distancia frente a uno de esos tópicos que la tradición interpretativa suele asumir sin más para comprender a los filósofos, pero que merece alguna disputa al menos: la imagen de la luz como modelo de explicación de los procesos cognitivos, precisamente la cuestión que tendría que estar en

el trasfondo de cualquier propensión filosófica. Ahora que nos hemos vuelto a asomar a algunas páginas de don Roberto, la hemos encontrado con alguna insistencia, y nos parece necesario destacarla e incluso de algún modo contrariarla, para hacerle un verdadero homenaje. Quizás él no se propuso soslayar este rasgo platónico tan atractivo para leer a los filósofos, pese a que llegará a afirmar que “toda la filosofía occidental no es otra cosa que un proceso de desplatónización”¹; pero lo cierto es que nos parece pertinente para esta ocasión al menos disentir de ello.

A nuestro modo de ver, la metáfora de la luz, por fecunda que haya sido desde la Antigüedad, puede ser oportuna para desarrollar las fórmulas de atención que caracterizan muchas veces nuestro pensar, sobre todo en la tentadora proclamación de la Forma como resolución última de nuestros mayores enigmas, pero no parece responder con la misma fuerza y fecundidad en la representación de la Diferencia. Ciertamente los juegos de contraluz resultan una modalidad atractiva para distinguir lo que este problema filosófico significa, pero es el distanciamiento que exige su percepción, así como el que supone la luminosidad, el que queremos poner en tela de juicio. Luz y oscuridad resultan siempre correlativos, y en su valoración termina la primera tomando la prioridad; como si la Forma fuese siempre la razón que debe privilegiarse, y la Diferencia no fuese más que un juego de tonalidades distintas de la plenitud de la claridad.

Ofrecer alternativas no es aquí nuestro propósito, aunque obviamente se podría sugerir que es más que factible, y una de entre muchas es la oralidad, aquella expresión que privilegió el mismo Platón². No creemos estar disparatando si afirmamos que mejor que la imagen es quizás la metáfora; mejor que la visión, la aprehensión; que la asimilación, la apropiación; que la lejanía, la cercanía.

Para poder aproximarnos a la cuestión, quisiéramos nada más referirnos a la lectura del pensamiento de Parménides que hiciera don Roberto en *La forma y la diferencia*, y específicamente en su trabajo sobre el círculo. Creemos que la primacía conceptual de este filósofo podría hacer más justificables estos juicios que hemos proclamado, y además podría apuntar alguna diferenciación frente a nuestro homenajeado, cuyas páginas son

sin duda un aliciente filosófico que no puede quedarse en la mera representación.

Uno es quizás el camino cuya parte superior iluminada es el ente y su intuición, cuya parte inferior y oscura es la apariencia y su opinión.

La forma y la diferencia, p. 22

Podríamos señalar que existe una estrecha relación entre la perspectiva chamanística y el conocido “proemio” del Poema *Sobre la naturaleza* de Parménides; aunque la propuesta de este último resultaría la *visión* de un nuevo místico; como dice el profesor Murillo: “es (Parménides) un hombre que ve el ente con la maravilla con que sus inmediatos predecesores veían al dios y la esfinge”³. Esto suele relacionarse con una visión ascensionista del pensamiento eleático, como se hace manifiesto en la traducción, que cita y sigue nuestro homenajeado, del profesor C. Láscaris⁴, quien en su paráfrasis del texto plantea esta posición con gran firmeza: “en Parménides el pensamiento es solar, consiste en un ver-iluminado, y gracias a la acción benevolente de poderes superiores... son las Helíadas las que *iluminan* al vidente (1,3)... de ahí vendrá la doctrina del iluminismo de la inteligencia en la *República*... realmente los griegos elaboraron la razón sobre los ojos”⁵.

Mas, ¿significa ello que efectivamente el tránsito *metafísico* del joven eleata no es sino un ascenso a lo más alto del Cielo, de modo que la ontología resultaría la búsqueda de las más esplendorosas estrellas del Firmamento o aquello que les da su fundamento último? Las imágenes de dicho proemio no son más que metáforas explicativas, pero si concedemos esa primacía a la visión pareciera que estaríamos dando pasos agigantados acercándonos al *platonismo* clásico⁶; de modo que convendría asegurarlos, para nos despeñar nuestras pretensiones.

Para asumir un relato como el de este primer fragmento del poema, que desde nuestra perspectiva constituye una magnífica metaforización de lo que exige epistemológicamente una propuesta ontológica, se necesita sin duda una debida contextualización, pues no está hecho fuera de los alcances comprensivos de su época; es necesario que las imágenes se ubiquen y no simplemente

pretendan utilizarse a placer. Mas esto no parecen tan fácil de determinar, en primer lugar porque podríamos recuperar varias fórmulas explicativas de su alcance, como la eleusina, la olímpica (expresada por la tradición épica), la órfica, o incluso la pitagórica.

Si fuese la primera –los Misterios del Conocimiento–, cuyas descripciones desdichadamente son muy tardías y en general se remitirían al propio Platón⁷, la perspectiva visualista podría ser la clave de acceso, en la medida en que el iniciado aspira a ser el vidente por excelencia. Mas si, por otra parte, nos remitimos a las comunes versiones del mito de Faetón, el hijo de Helios, quien en su mayor osadía quiso alcanzar las más altas cumbres cósmicas⁸, aunque es también factible pensar en una carga visual del proceso, en la medida en que se supone que su perspectiva sería la del poder de la luz que capta y es captada desde las alturas; no obstante, el trágico desenlace del trayecto del personaje es clave para poder interpretar su sentido: él muere al caer en el río ateniense Eridano, y es sepultado por las Ninfas, además de las doncellas Helíades, personajes que son, como bien sabemos, centrales en el proemio parmenídeo. Así, podríamos decir que el joven vidente llevaría un trayecto trepidante que lo podría conducir no a lo alto del Cielo, sino al lugar de los muertos como al infortunado Faetón.

Por otra parte, en esta misma línea interpretativa, que permite obviamente otros acentos cognitivos u otras vías de acceso comprensivo a la intelección, podría tenerse más bien presente el orfismo, que se considera un culto preocupado por la trascendencia, pero a partir del conocimiento, alcanzado por el propio Orfeo, del Inframundo, el lugar de la siniestra Noche, la madre de todo lo que es⁹. El encuentro con los dominios de Hades, que es una opción interpretativa destacada desde hace algunos años entre los estudiosos del poema parmenídeo¹⁰, puede además verse corroborado si se tiene por cierta la formación pitagórica del eleata¹¹, justificada sobre todo por la cercanía geográfica a los centros de influencia del grupo filosófico que rodeaba al samio –recuérdese que también Pitágoras es reconocido como uno de los personajes que logran una *κατάβασις εἰς Ἄιδη*¹².

Con todo, la opción de considerar a la oralidad como la fórmula metafórica más adecuada no solo se podría fundar en estas relaciones míticas, sino que también se puede corroborar, e incluso con mayor firmeza, en algunos detalles del texto parmenídeo que vale destacar en este momento: primero, la reconsideración de las líneas 9 y 10 del Proemio, que en otro lugar hemos tratado y que permite ubicar en un sentido *nocturno* el viaje del carruaje¹³. Segundo, en el tránsito que lleva el carro se encuentra con las puertas del Día y la Noche, las que una vez cruzadas dan paso a un enorme abismo, *χάσμα*¹⁴, que no tendría mayor sentido en el orden *celeste* y que, por supuesto, es la primera razón de la enajenación del joven mortal –acaso la razón de su propia muerte, la que no se daría en sentido estricto, si, como dice la diosa que le recibe, “no fue un mal hado el que le llevó a aquel camino” (frag. 1,26)–. En tercer lugar, la diosa inesperadamente toma de la mano al joven, en señal no solo de disposición y confianza, sino sobre todo de cercanía, la que necesita aquel que no es capaz de ver nada, pese a estar predispuesto como un vidente (*εἰδώς*–frag. 1,3–) [este es el lugar que más puede hacer pensar en el rito iniciático sexual que destaca Láscaris, un tipo de acto que no concuerda precisamente con una perspectiva contemplativa].

En correspondencia con esto, el joven que comenzó su camino como un iniciado en los Misterios, a la expectativa de la visión de lo divino, se convierte en un escucha: “dio a conocer su discurso (*ἔπος*) y me dijo (*προσηύδα*):” [1,23], “es necesario que te enteres (*πυθέσθαι*) de todo” [1,28] –lo que debe conocer se lo dirá ella–, “si voy a hablar (*ῥέω*), escucha (*ἀκούσας*) lo que enseña el relato” [2,1], “conoce (*μάθανε*) las opiniones mortales, oyendo (*ἀκούων*) de mis palabras su engañoso orden” [8,51-52].

Ciertamente el comienzo del fragmento 4 –“observa (*λεῖσσε*) con veracidad lo que está presente a la mente (*νόω*)”, no obstante esté ausente” (4,1)– deja entreabierto una versión visualista del pensar, pero siempre bajo la égida de la ausencia del objeto, como si fuese posible mirar con unos ojos que no se dejan cegar por las apariencias, las que en cualquier caso son un errado medio cognitivo¹⁵. El otro lugar donde se

utilizan verbos que refieren a procesos cognitivos visuales es el frag. 10,5, donde se habla del conocimiento de los contenidos celestes, precisamente en el discurso sobre las apariencias más validable. Por otra parte, se podría asumir que los principales significados del verbo νοέω, el correlato del εἶναι según el frag. 3, es el de ver u observar; mas como lo muestran los poemas homéricos, quizás los significados más constantes de esta palabra en los períodos anteriores son los relativos al pensar, comprender y los demás sentidos intelectivos¹⁶.

Así pues, resultaría consistente sostener que la gran meta cognitiva de Parménides, más que la luz, o el esplendor del Cielo, es una suerte de descenso a la realidad que esconden los apareceres, las oscuras tinieblas del ser que se ausenta en lo presente, que ni siquiera vale para ser imaginado¹⁷.

Con todo, la propia imagen de la Noche como receptora del joven filósofo, que fuera propuesta por W. Burkert¹⁸, y que de algún modo asumiríamos, quizás también resulte desafortunada, en la medida en que es una opción que se remite a un problema visual, ciertamente solventable con otros sentidos, pero que arriesga quedarse al otro lado de las puertas que cuida la Justicia. Ya sabemos que la luz y la noche no son sino nominaciones propias del discurso de los mortales (8,53-59). El punto primordial, más bien, está en la configuración de un apropiado acceso al problema que presentará el eleata, la cuestión ontológica: ¿se adecua más una contemplación o una captación sensible más cercana al objeto: audición o tacto, por ejemplo? Por la manera en que es expuesto, sin duda se trata de lo segundo, pues no habría un lugar oportuno para poder *mirar* la lógica de *lo que es*, o para entender su condición enigmática, aunque sea difícil también atribuir a procesos perceptivos este conocimiento. De cualquier modo, los apareceres –los visuales– son fecundos para quienes se gozan en representar la pluralidad, pero no la identidad, la singularidad, la perpetuidad, la mismidad, y demás condiciones del ente parmenídeo.

μηδέ σ' ἔθος πολὺπειρον ὀδὸν
κατὰ τήνδε βιάσθω (7,4)¹⁹

Así pues, no podemos estar de modo alguno de acuerdo con la lectura que sigue el profesor Murillo en su más importante texto filosófico, destacada de una manera indubitable en las líneas que pusimos al comienzo de la sección anterior, donde ubica el propio ἔόν en la luz, frente a las oscuras δοκοῦντα. Su misma formulación deja la impresión de que es forzada por el placer de la imagen, aunque intuimos que provendría del plan que traza para el eleatismo: ser la piedra de toque del Platón de la imagen del Bien, el Sol que engendra el conocimiento y el ser, la luz divina y trascendente que enigmáticamente está plasmada aquí sin dejar de mantenerse en sí plena y suficiente.

Mas en esto nos encontramos con una paradoja, pues, como bien sabemos, el prof. Murillo no tiene una perspectiva trascendentista, por el contrario en lo posible acerca al eleata al pensamiento heraclíteo, como una contraparte fecunda que estando lejos, por sus juegos dialécticos, se acerca en su sentido logológico: “(a estos pensadores) Hegel contrapuso drásticamente para ‘superarlos’, cuando quizá la mediación y la síntesis ya se encontraban de alguna manera en cada uno de ellos”²⁰. De tal modo que Parménides sería un inquietante lógico del ser que a fin de cuentas debe traerse a los ámbitos de la mundanidad, de *lo que es* en el tiempo: “no podemos evitar saltar desde su Poema hasta Hegel y poner el no ente pensando y enunciando como un momento necesario en la reconstrucción de lo concreto y en la fundamentación retrospectiva de la apariencia”²¹. Y lo más curioso de esto es que sigue siendo Platón el que proporciona la vía de constitución de la interpretación, en esa dificultosa vuelta a la pluralidad que implican los diálogos críticos²².

Pero, de cualquier manera, no se cumpliría adecuadamente la lectura del pensamiento parmenídeo –mejor comprendido por Platón, como un introductor de lo aporético (piénsese en el *Parménides*)–, pues no era realmente tan indispensable retornar a Heráclito, cuando

el camino hacia la trascendencia no se dio en modo alguno.

En el ánimo de la resignificación del enigma que signa la ontología, uno de los tópicos del pensamiento del prof. Roberto Murillo, valdría mejor asumir la tarea de otorgar un lugar distinto al pensador de Elea, uno que lo coloque quizás más cerca del pluralismo que le sucedió, dejando que los sueños trascendentistas queden para otros tiempos e intenciones.

Notas

1. Roberto Murillo. *La forma y la diferencia*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 1987, p. 245.
2. Cf. *Fedro* 275b-278e y *Carta VII* 340b-345c. Sobre estos textos los comentarios son muy numerosos, especialmente después de los trabajos de H. Krämer y G. Reale; valga destacar por su énfasis nada más los capítulos II y III del texto del último autor Platón. *En búsqueda de la sabiduría secreta* (Barcelona: Herder, 2001).
3. *La forma*..., p. 20. Habría que destacar la influencia que ejerce G. Colli sobre nuestro autor, específicamente su obra *El nacimiento de la filosofía* (Barcelona: Tusquets, 1994 [1ª ed. española, 1977]). La interpretación de este conocido filósofo y filólogo italiano, editor de la obra de Nietzsche, se puede ver mucho mejor justificada en los tres volúmenes de *La sapienza greca* (Milano: Adelphi, 1987-1993) [citamos más adelante la edición española del primero].
4. Para señalar solo un ejemplo en esta traducción: se propone el verbo βῆσαν como "subían" (cf. 1,2), cuando en general es una palabra típica para expresar movimiento, en cualquier sentido. Esta traducción fue publicada en San José por la Editorial Universitaria, 1979; cf. a propósito del trascendentismo en esta versión, las páginas 36-38.
5. p. 36. Pese a esto curiosamente en su explicación del proemio Láscaris señala una correspondencia de las imágenes con ritos funerarios y de iniciación sexual.
6. Partimos de la distinción que hace Crombie del pensamiento platónico (*Análisis de las doctrinas de Platón II*. Madrid: Alianza, 1979, p. 25), cuya época clásica estaría constituida por el Banquete, el Fedón y la República, añadiendo con algún reparo el *Fedro*.
7. Por ejemplo, el *Banquete*, específicamente en el discurso de Diotima, representa las condiciones básicas que un εἰσπρεπής debería cumplir en un proceso místico-eleusino de purificación, cuya meta es el acceso a las más altas cumbres de la contemplación divina. En efecto, el tránsito de la *scala amoris* es para quienes estén dispuestos a enfrentar τὰ τέλεα καὶ ἐποπτικὰν (cf. 210a1), es decir, la plenitud de las cosas que un iluminado puede visualizar. Mas no solo se ha de considerar a Platón, como muestra Colli en *La sabiduría griega* (Valladolid: Trotta, 1998, pp. 99ss), no puede dejar de tomarse en cuenta que hay referencias en la lírica y en la épica que hablan de la naturaleza de estos grupos religiosos de corte "iluminista".
8. Este desdichado retoño del Sol le rogó a su padre que le prestara su carro por una sola ocasión, y el resultado fue catastrófico: no pudo manejarlo bien, por un lado, al acercarse demasiado a la tierra, quemó sus suelos; por otro, cuando se elevó, lo hizo en exceso, provocando la reacción de los astros, quienes se quejaron ante Zeus, el cual finalmente lo fulminó de un rayo (cf. *Timeo* 22c).
9. "No dijo ni una palabra sobre todo lo que es objeto de intuición (νοητόν), por considerarlo absolutamente inaccesible (ἀρρητον) e incognoscible para el hombre... él (Orfeo) pone como principio la Noche" Fr. 150 de Eudemo de Rodas [citado por Colli en *La sabiduría griega*]. La proposición órfica de la Noche como deidad primigenia se puede ver también en Aristóteles, *Metafísica* 1071b26-28.
10. Cf. L. G. Cárdenas y L. Fallas. *En diálogo con los griegos* (Bogotá: San Pablo, 2003), cap. II ("El poema de Parménides en la mira de una lente spinociana"). Según L. Couloubaritsis, *Mythe et philosophie chez Parménide* (Bruxelles: Ousia, 1986), esta versión fue introducida por O. Gilbert en un artículo sobre el δαίμων parmenídeo publicado en 1907; cf. sus pp. 83-84.
11. Cf. Diels-Kranz 28 A1.
12. Cf. frag. 168 (edic. de Thesleff).
13. Cf. Cárdenas y Fallas, *op. cit.*, p. 33. Allí se justifica esta traducción: "cuando se aprestan a enviarnos las doncellas heliadas, las que habían abandonado las moradas de la Noche hacia la luz, retirando con las manos los velos de sus rostros".
14. Cf. frag. 1, 18 del poema parmenídeo. A este propósito, extraña en el segundo capítulo del texto del profesor Murillo la ausencia de la noción de espacio que supone este "abismo", que podría

- articular una propuesta eleática para discutir el concepto de espacio que tendría presente Zenón de Elea en sus aporías.
15. Cf. 1,31-32, 8,60-61.
 16. Con significación visualista se puede ver *Ilíada* 22,235, así como *Odisea*, 20,317; mientras con un sentido más bien intelectualista son considerables versos como *Ilíada* 9, 105 y 24, 560, del mismo modo que *Odisea* 4,148, 5,188, 6,67, 18,228 y 20,309.
 17. La proposición de una figura geométrica, la esfera, como modelo de comprensión del ser en el frag. 8,43 es sin duda una fórmula explicativa que objetaría esta última observación. El prof. Murillo considera que es esta imagen un fecundo logro de sintetización del concepto y de la apariencia (*La forma...*, p. 23), pero en ello lo vemos sobrecogido por un formalismo quizás de orden platónico-pitagórico que le obliga a buscar síntesis donde hay contraposición. Esta perspectiva se justifica, con todo, a la luz de su intento de darle un lugar significativo a las apariencias; tesis con la que concordamos plenamente: a mayor cercanía a lo que es percibido, mayor conocimiento efectivo del propio ser.
 18. W. Burkert, "Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras". *Phronesis* 14, 1969, 1-30.
 19. "No te constriña la astuta costumbre por este camino".
 20. *La forma...*, p. 25.
 21. *Ibid*, p. 24. Esta llegada a lo apariencial se funda en el relato sobre lo cosmológico que ofrece la segunda parte del poema, que a nuestro modo de ver más bien tendría que ver con una vuelta a la situación del contemplador visual (cf. frag. 10). Por ello, aunque encontraríamos un paralelismo, no sería equivalente.
 22. Cf. *Ibid*, pp. 36-38.