

El poema de Parménides en la mira de una lente spinociana

Summary: *The parmenidian poem is revised from a spinozian perspective. Especially in those places in which new interpretative paths can be opened. Therefore, those clarifications and distinctions raised by the dutch result in a well-polished lens with which we can dare to contemplate the perfectly rounded Truth that the eleatic dared to reveal.*

Resumen: *El poema parmenídeo es revisado aquí desde una perspectiva spinociana, especialmente en aquellos lugares en que se pueden abrir nuevas brechas interpretativas. Así, aquellas claridad y distinción enarboladas por el holandés resultan la lente bien pulida con la que nos atrevemos a contemplar la perfectamente redonda Verdad que el eleata se atrevió a divulgar.*

Prólogo

καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
δεξιτερῆν ἔλεν, ὡς δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα·
ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάρορος ἤνιλόχοισιν,
ἴ' ποῖς ταῖ σε φέφουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακῆ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδόν... (Parménides, Περὶ φύσεως I, 22-27)
(Y me acogió la diosa benévola, tomando con su mano
mi mano derecha. Así, dio a conocer su discurso y me
dijo: Oh joven, acompañado por inmortales conducto-
ras, yeguas que con capacidad te conducen hasta nues-
tro hogar, ¡alégrate! pues de ninguna forma fue un mal
hado quien te hizo venir por este camino)

Si Baruch Spinoza relejera estos versos, posiblemente se lamentaría de que el gran pensador eleático recurriese a una revelación para justificar la veracidad del nuevo sendero que hizo transitar a la filosofía. Parecería que Parménides justifica la necesidad de una visión irracional para hacer valer la razón. Como si el conocimiento del primer nivel, el de la imaginación y la opinión, pudiera llevarnos al tercero, el de la ciencia intuitiva (cf. *Ética* II, prop. XL, escolio II).

Y si rompiésemos la barrera del tiempo, que de todos modos a ninguno de estos dos pensadores le importaría demasiado, quizás Parménides escuchándole sonreiría, como lo hizo al oír las osadas réplicas del joven Sócrates a su discípulo Zenón,² y en respuesta le pediría que realizaran juntos un nuevo viaje en aquel carruaje celestial, llevándole al encuentro con la “benévola diosa” que manifiesta la verdad.

Este ensayo pretende destacar algunas características de tal viaje, esencialmente reponiendo en su orden y estructuración el mismo poema parmenídeo, sólo que esta vez apoyados, hasta donde sea posible, en un bastión interpretativo: el pensamiento de Spinoza. ¿Por qué elegir a este moderno y no a cualquier otro pensador? Tal vez nos dejemos convencer por la clasificación de Schopenhauer, para quien

“Spinoza (que parte del concepto de substancia meramente abstracto y sólo en su definición existente) y, antes, los eleatas, forman la segunda clase, o sea la de los que parten del concepto abstracto”.³

Pero también creemos que el paralelismo entre estos grandes filósofos irrumpe no solo en la metafísica, sino también en las condiciones de la posibilidad de la misma, y tal vez especialmente en estas últimas, las que por cierto más tiempo nos tomarán.

Para nosotros es relativamente más sencillo considerar un sistema filosófico desplegado en pleno que otro apenas sugerido en breves fragmentos. Quizás, por eso, Spinoza pueda proporcionarnos sugestivamente esa lente bien pulida con la cual esperamos poder contemplar, con la debida claridad y distinción, aunque no sea más que por unos momentos, aquella tan perfecta *Ἀλήθεια* que el eleata osó divulgar.

Nuestra lectura spinocista del poema no pretende mostrar que hay identidad entre los dos pensadores, pero sí resaltar las coincidencias, a más de no callar las diferencias, las que por demás para todos son obvias. Tampoco podemos decir que hacemos una lectura o interpretación exhaustivas, aunque los puntos aquí tratados nos parecen los que más vale la pena destacar.

El proemio

El primer fragmento del poema *Sobre la naturaleza* ha sido fuente de crítica desde antiguo, tanto desde el punto de vista estilístico como desde la perspectiva semántica. El texto griego, que no pocas "mejoras" ha recibido, llama la atención por alguna que otra ambigüedad o dificultad interpretativa. Veamos el problema posiblemente más interesante que allí hay:

- 6 ἄρων δ' ἐν χνοίησιν ἴει σύριγγος αὐτὴν
αἰθέμενος (δοιῶσι γὰρ ἐπέιγγοτο δινωτόσιν
κίκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
Ἡλιάδες κούραι, προλιποῦσαι δάμιατα Νυκτός,
10 εἰς φάος, ὡσάμεναι κράτων ἅπο χερσὶ καλύπτρας,
(I, 6-10)

Con la más conocida y difundida interpretación del poema, establecida para nuestros tiempos por Diels a fines del siglo pasado, observamos en este pasaje cómo el joven Parménides empieza a ser consciente de un viaje por demás trepidante, que lo lleva del lúgubre mundo apariencial, el de la noche oscura, al verdadero mundo, el de la luz, el que manifestará el esplendor de la verdad.⁴

Pero podemos hacer una modificación simple en la lectura del texto, conforme con la versión de Burkert,⁵ que nos abre una nueva perspectiva, por cierto más spinociana. Si eliminamos la coma al final de la línea 9⁶ y consideramos de nuevo los tiempos de los verbos, obtendremos este resultado: las líneas 9 y 10 se refieren exclusivamente a las doncellas heliadas y cuentan hechos acaecidos en un tiempo anterior al presente, en este caso usa Parménides el participio aoristo; de modo tal que el texto traducido al español quedaría así:

El eje ardiente emitía un chillido desde sus cubos (pues era apresurado en ambos lados por las dos ruedas bien torneadas), 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.

En efecto, las doncellas hijas del Sol estaban en las moradas de la Noche y para guiar a aquel atrevido mortal se dirigieron a la luz; conforme se acercaban a ella se iban quitando sus velos, los que se hacían necesarios para no alumbrar las moradas nocturnas. Si entendemos que estas diosas conocen el camino, porque lo han recorrido, y nos han de llevar por el que es, no queda otra opción: no hay un viaje de la noche al día, Parménides será acogido por la lúgubres moradas de la oscura y aparentemente confusa noche.⁷

Recordemos la escena completa. El carruaje, que lleva a un joven en calidad de vidente que no osa decir palabra alguna, es tirado por yeguas de capacidad y arrojado bajo la dirección de esos "rayos" que constituyen en las hijas del Sol, aquellas que antes dormitaban en las moradas de su padre, lugar del que surge todas las mañanas. El recorrido les lleva hasta las grandes puertas de la Noche y del Día, custodiadas por la implacable Dike, reguladora cósmica. Ella, persuadida por las doncellas, permite la alteración del orden natural, deja que pase el joven filósofo a un lugar insondable, al Tártaro, esa enorme -acaso infinita- y temible oquedad, por la que se reinicia el paso, en un camino transitable. Y llegados al final del recorrido son recibidos por una bondadosa divinidad, que, a juicio de la interpretación expresada atrás, no es sino Νύξ, deidad que siendo signo de calamidad y desgracia según la tradición, se apresta a eliminar los temores del mortal vidente por este viaje,⁸ provocado por la misma justicia y la ley, tomando su mano en signo de amable acogida, de relación íntima entre el dios y el hombre.

Más que la experiencia de un "Chamán" o un profeta, como se podría definir este trayecto, es este el proceso epistemológico del pensador que se asoma al estrado de la verdad. Parménides, hoy junto a Spinoza, parte en un esfuerzo por encontrar las vías adecuadas para alcanzar el conocimiento. No por una simple duda de las posibilidades epistémicas actuales, sino para dar un salto radical en la búsqueda de la certeza.

La larga tradición platónica y cristiana explica este paso cognoscitivo con la imagen de la luz, como si el objeto del conocimiento pudiese ser alumbrado por completo y el cognoscente tuviese en el entendimiento ojos para tal manifestación. Parménides, dudando de la realidad apariencial, parece invocar una oscuridad que irradia seguridad, como si el mortal vidente se pudiese hundir en ese objeto suyo. A modo de imagen, de ambas maneras de conocer la primera supondría que debe alejarse del objeto, para mirarlo en todo su "esplendor", mientras que la parmenídea exigiría acercarse tanto al mismo que eliminaría la posibilidad de "mirar" todo rasgo lumínico. Ambas tienden a la verdad, uno en sus aspectos manifiestos, los supremos, el otro en sus mismas entrañas.⁹

Por eso en el proceso parmenídeo no hay un esfuerzo por sacudirse la vulgar materialidad u opacidad, más bien nos debemos hundir en ella hasta encontrar la debida oscuridad que nos hace comprender la misma luminosidad y su apariencialidad. Si el trayecto nos lleva por los distintos confines, acaso por los distintos modos de percepción spinocianos,¹⁰ podemos estar seguros de que no será en vano, que llegaremos a la percepción de la esencia misma de las cosas, a la certeza de "aquel que posee la idea verdadera".¹¹

El método en nuestro griego es ciertamente intuitivo, es ese camino pletórico de signos inefables que marcan una única ruta sólo esbozable ante la manifestación de la verdad plena. Si Parménides no indica rigurosamente cuál es el proceso efectivo, como lo hace un pensador como Spinoza, tiene una razón suficiente: lo está constituyendo y es él el primero en abrir la brecha.

Podríamos concebir la experiencia parmenídea como una especie de anonadamiento en el que se pierde y sacrifica no solo el yo personal, sino también la misma tradición heredada, pues el eleata es llevado con una fuerza arreatadora a la manifestación de la plenitud, hasta quedar en manos suyas, cual esclavo de la deidad.¹² Pero no se trata de una experiencia mística, sino de una intuición

asentada en la más profunda realidad. Intuición que, como explica Spinoza, alcanza un conocimiento que "no necesita ni el testimonio, ni la experiencia, ni el arte de razonar, sino que él ve al instante con su intuición, la proporcionalidad y todos los cálculos".¹³

Este acercamiento del tercer nivel spinociano a la verdad no se produce por una consideración del todo trascendente; más bien es una captación en la realidad inmanente. Si el Tártaro alcanzado, así como el encuentro con la diosa, se comprenden en su carácter de imágenes literarias, se verá cómo Parménides más bien nos pide volvernos hacia la misma materia; acaso en su esencia intrínseca, tal como lo intentaron algunos de sus sucesores, en especial los pluralistas. Se trata de una vuelta hacia lo interno, lo cual sin duda implica encontrarse en primer lugar con la cosa singular, para desde ella constituir el verdadero conocimiento.

Es aquí donde ayudan en clarificación la lente spinociana:

Unaquaque cujuscunque corporis, vel rei singularis, actu existentis, idea Dei aeternam, et infinitam essentiam necessario involvit. (Ética II, prop. XLV)
(cada idea de un cuerpo cualquiera, o de una cosa singular existente en acto, envuelve necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios).¹⁴

Percibida "*sub quadam specie aeternitatis*", se alcanza la idea adecuada de la misma y de lo que es Dios, o del Ser, o como le queramos llamar. Pues, *quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus* (cuanto más entendemos [conocemos] las cosas singulares, más entendemos a Dios) (*Ética V, prop. XXIV*).

En este camino de indagación no pretendemos hallar contingencia sino necesidad; no buscamos aprehender la materia o el espíritu, sino asentarnos en el ser mismo.

Allí está el grado supremo de conocimiento, la intuición, aquella que, como explica Cassirer a propósito del pensamiento de Spinoza,

"no se limita a subsumir lo particular bajo lo general, sino que compendia y funde lo uno y lo otro en una sola mirada, sin limitarse, por tanto, a aislar los principios de todo ser en la consideración abstracta, sino captándolos en su acción inmediata y abarcando así con la mirada la ordenación absolutamente determinada y simultánea del acaecer".¹⁵

χρεῶν δέ σε πάντα πυθέσθαι
 ἴμεν Ἀληθείης, εὐκυκλῆος ἀρρεμές ἦτορ
 ἦδ' ἐβροτῶν δόξας, ταῖς οἶκ' ἐνί πίστις ἀληθῆς.
 ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
 χρῆν' δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.
 (I, 28-32)

(Es menester que averigües todo, tanto las entrañas serenas de la bien circular Verdad como las opiniones de los mortales, de las que no es posible una creencia cierta. Pero no obstante aprenderás también esto: cómo es necesario que las convicciones en cuanto creíbles penetren todo por entre todo.)

El conocimiento exigido por Parménides se vuelve sobre el sujeto mismo. Mientras la mayor parte de sus predecesores procuran dar razón de ser al mundo, el eleata introduce la incertidumbre de tales consideraciones, no porque estuviesen simplemente erradas las distintas doctrinas, sino porque metodológicamente sus rutas cognoscitivas exigían un replanteamiento. El postular su Verdad bien redonda, inmovible, no era un escape de la realidad, más bien se trataba del planteamiento de un nuevo itinerario.

Era de esperar que la diosa descartara las opiniones y nos librara de su estudio, de modo que todo quedara establecido con la solidez de la unidad y la identidad. Pero un conocimiento semejante no sería suficiente: es imprescindible enfrentar esas convicciones -δοκοῦντα- que penetran todo por entre todo, para trascenderlas y así, en efecto, comprenderlas. ¿Cómo puede pretender alguno alcanzar el grado mayor de intelección, si no ha sido capaz de superar los otros?

El verbo griego δοκέω, del que proceden los términos δόξα, δοκοῦντα y δοκίμως, signa un pensamiento esperanzador, inseguro; se está convencido o se cree, se opina o parece (este último es su sentido impersonal). No se trata de un proceder riguroso y exhaustivo, aunque sí semeja serlo. De común con nuestra experiencia la gran mayoría de nuestros "pensamientos" pende no de un saber "claro y distinto", sino más bien de un convencimiento casi *de oídas*, a pesar de lo cual el mismo nos parece suficiente como para rechazar toda idea que lo contradiga. De este modo de conocimiento Spinoza resume las causas con estas tres variantes:

"I Hay la percepción que tenemos de oídas o mediante algún signo de los llamados arbitrarios.

II Hay la percepción que tenemos por experiencia vaga... que se llama así porque surge casualmente; y,

como no tenemos ningún otro experimento que la contradiga, se nos ofrece como algo inmovible.

III Hay la percepción, en que la esencia de una cosa es deducida de otra cosa, pero no adecuadamente."¹⁶

Algunos de los más entendidos intérpretes del Poema traducen δοκοῦντα como apariencia. Ciertamente no compartimos esta versión, pero nos sirve para reintroducir la imagen de la luz. En efecto, nuestra primera aproximación al objeto cognoscible es "apariencial", pende de la luminosidad que nos es manifiesta. El esplendor que observamos es subyugante, nos parece que es eso precisamente "lo que es". Tan es así que si nos acercamos al objeto, es para contemplarlo con detalle, y si nos alejamos, es para captarlo en su totalidad. Las apariencias son criterios fundamentales para quien necesita una certeza pronta, para quien es mejor convencerse de inmediato.

Pero τὰ δοκοῦντα χρῆν' δοκίμως εἶναι, en otras palabras, no pueden ser sino lo que son. En el proceso de aprendizaje μαθεῖν son un medio para hallar otra veracidad, son ellas ese camino transitable que nos llevará, si las comprendemos, a la "oscura" esencia de las cosas. Recordemos: en ese acercamiento paso a paso dejamos de ver cosas, olvidamos "apareceres", hasta que nos "alumbra" la más profunda oscuridad; allí donde la luz no es más que un estorbo, aquel lugar en el que "nada aparece".

Cualquier mortal como nosotros sucumbiría en este trajín que nos niega poco a poco nuestras seguridades, si no fuera porque el fin habrá de ser el mayor y mejor de los posibles. Lastimosamente ese desvanecimiento es la más frecuente experiencia.

Parménides usa la imagen del camino para explicar mucho más este proceso:

αἵπερ ὁδοιμῶναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
 ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οἶκ' ἔστι μὴ εἶναι, ...
 ἢ δ' ὡς οἶκ' ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι.
 (II, 2-3, 5)

(cuáles son los únicos caminos de investigación para considerar: el que es y no es no ser...y el que no es y necesariamente es no ser.)

En este dualismo no existe la más mínima dificultad, si no fuera que algunos encuentran una especie de tercera vía, que Parménides rechaza con vigor: < σ εἴρω > ἀπὸ τῆς, ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανῆ γὰρ ἐν αἰτῶν στήρεσιν ἰσῦναι πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται

κωφοὶ ὅμᾳς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα.
(VI, 4-7)

(<debo apartarte> de ese que fingen los mortales, bicéfalos, sin haber entendido para nada. La duda en sus pechos conduce al errante pensamiento. Ellos, estupefactos, son arrastrados como sordos y ciegos, muchedumbre arbitraria.)

Este supuesto camino es inconcebible, visto desde fuera, muy a pesar de que les parece una salida plausible a quienes viven en la ficción sin darse entera cuenta. El eleata recuerda aquí a todos aquellos convencidos acríticamente, aquellos que a la primera se dejan deslumbrar por su propio conocimiento.

Los bicéfalos -δίκρανοι- necesitan fingir. A ellos la inseguridad les obliga a refugiarse en un camino regresivo,¹⁷ donde dejan de ser conscientes de aquellos conceptos claves para el cognoscente que explicitaba Spinoza:

llamo imposible aquella cosa cuya naturaleza implica contradicción que exista; necesaria, aquella cuya naturaleza implica contradicción que no exista; posible, aquella cuya existencia no implica, por su naturaleza, contradicción que exista o que no exista, pero cuya necesidad o imposibilidad de existir depende de causas que nos son desconocidas mientras fingimos su existencia, pues, si la necesidad o imposibilidad de existir, que depende de causas externas, nos fuera conocida, no podríamos fingir nada acerca de ella.¹⁸

Lo posible, que sería esta ficticia tercera vía, debería ser propio de discapacitados racionales, que en su disfunción no son capaces de hacer la más mínima distinción. Sin embargo, se puede señalar entre sus seguidores a los miembros de ese "vulgo" inconsciente, que se deja imbuir por la ligereza y su "poderosa" imaginación,¹⁹ no obstante que pueda tener capacidad de raciocinio. Con todo, no se trata de gentes que actúan de mala fe, mintiéndole a los demás para satisfacer sus pasiones, aunque sea el caso de alguno.²⁰

Ficciones existen de todo tipo, mas el signo que las marca a todas es la confusión:

la ficción no puede ser simple, sino que surge de la composición de diversas ideas confusas, que se refieren a distintas cosas o acciones existentes en la Naturaleza, o mejor todavía, del hecho de entender, pero sin asentir, a esas distintas ideas.²¹

Por eso no se trata simplemente de una idea equivocada o falsa. Es más un desorden epistemológico, un desvío degradante del saber.

No obstante, Parménides nos llama a comprender este pseudo-camino, no solo porque es un momento de tránsito posible, sino también porque en algún momento deberemos recurrir a él.²² En otras palabras, no hay un error absoluto aquí; es comprensible el tropiezo e incluso puede resultar beneficioso:

Si la cosa fingida es, por su naturaleza, verdadera cuando la mente la examina para comprenderla y comienza a deducir correctamente de ella las cosas que de ella se derivan, proseguiré felizmente sin interrupción alguna.²³

De modo tal que,

no habrá que temer, pues, en modo alguno, que finjamos algo, a condición de que percibamos clara y distintamente la cosa.²⁴

Así, las opiniones deberán juzgarse en cuanto tales en su referencia al objeto. Ciertamente su verdad es toda una tentación, puesto que *no son en nosotros otra cosa que un gozo o unión inmediata con algo que juzgamos bueno*.²⁵ Pero su relativización no es tan compleja, dado que su fundamento principal son las palabras:

τῷ πάντ' ὄνομα(α) ἔσται,
ὅσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ
γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶν φανὸν ἀμείβειν.
[VIII, 38-41]

(Así no serán más que nombres todas aquellas cosas cuantas los mortales establecieron, estando persuadidos de que eran verdaderas: nacer y morir, ser y no ser, cambiar de lugar y mudar la visible superficie.)

Precisamente, el terreno fértil de la ficción está en la nominación. Allí muestra su plenitud nuestra capacidad de fantasear, pero sobre todo nuestra intolerancia y arbitrariedad²⁶ en la sustentación del conocimiento.

Afirmamos, pues, y negamos muchas cosas porque la naturaleza de las palabras, no la naturaleza de las cosas, permite afirmarlo y negarlo; de ahí que, si ignoramos esta, será fácil que tomemos algo falso por verdadero.²⁷

Con todo, el uso de las palabras es imprescindible para toda explicitación, especialmente si hablamos del mundo. Pero eso deberemos dejarlo para luego, pues ahora estamos ansiosos por alcanzar nuestra meta.

El discurso ontológico

Sabemos que un solo camino nos está permitiendo indagar para llegar a la completa veracidad, el del ser, o lo que es lo mismo el del pensar (fr. III). Este es el sendero que marcha a través de la Verdad (*Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ* [II, 4]), la vereda de la Persuasión (*Πειθους ἔστι κέλευθος* [II, 4]), donde hay muchos indicios (*ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἕασι πολλὰ μάλα* [VIII, 2-3]) de que sólo una realidad existe: *ὡς ἔστιν*.

Hablamos del ente (*τὸ ἔόν* imperecedero (*ἀνώλεθρόν*), perfecto, inmóvil e ilimitado (*ἀλομέλές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀτέλεστον* [VII, 4]); lo que no era ni será (*οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται* [VIII, 5]), siendo siempre uno (*ἓν*) y continuo (*συνεχές*). El todo perfecto lleno de ser (*πᾶν δ' ἔμπλεόν ἔστιν ἔοντος* [VIII, 24]) que la diosa se esmera en explicar aún más:

*τῷ συνεχῆς πᾶν ἔστιν· ἔόν γὰρ ἔοντι πελάζει. αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν ἔστιν ἀναρχον ἀπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείης. ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτὸ τε κῆπιαι χοῦτως ἔμπεδον αἴθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τόμιν ἀμφὶς ἔργει, οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἔόν θέμις εἶναι· ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· (μὴ) ἔόν δ' ἂν παντὸς ἔδειπο. [VIII, 25-33]*

(Por tanto, el todo es continuo, pues lo que es se toca con lo que es. Luego, inmóvil en los límites de enormes ataduras, no tiene principio, es incesante, mientras su generación y su destrucción muy lejos andan perdidas: las desvió la verdadera creencia. Permaneciendo en sí y por sí mismo, eso [que es] yace, y de esa forma se mantiene inconvencible precisamente allí. Pues la sólida necesidad lo contiene con ataduras en el extremo, el cual le delimita en rededor, por lo que es ley que el ser esté cumplido, pues no le hace falta nada, de lo contrario habría carecido de todo.)

Estas palabras parecen encontrar un paralelo en el sistema spinociano. En efecto, este Ente se identificaría con la sustancia del gran filósofo holandés, aquella que se entiende como *id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens* (*Ética I, def. 1*), aquello *quod in se est, et per se concipitur* (*Ética I, def. 3*). En otras palabras, quizás sea como Dios mismo: *ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit* (*Ética I, def. 6*).

Pero, ¿son una y la misma cosa el Ser y Dios? *Dei existentia, ejusque essentia unum et idem sunt* (*Ética I, prop. XX*), diría Spinoza. Aún más, podríamos añadir, la mayor parte de los adjetivos utilizados por Parménides tienen parangón en las consideraciones spinocianas. La lejanía en el sistema categorial no obvia para que estén hablando de lo mismo.

Esto que hemos apenas contemplado exige un esfuerzo de comprensión mayor del que somos capaces en este ensayo. Por eso, a más de la enunciación, centremos nuestra atención tan solo sobre algunos aspectos. El primero de ellos, el ser.

El verbo *εἶμι* y sus modos correspondientes tienen al menos cuatro sentidos fundamentales que nos pueden interesar: “ser” como verbo copulativo, “estar”, “existir”, y “ser” como ente. Parménides parece utilizar todos, lo cual nos mete en problemas. Por otro lado, en lo que respecta a los modos verbales, el eleata usa tanto el indicativo, como el infinitivo y el participio, lo cual dificulta aún más su interpretación. Pero dadas las características que, como hemos contemplado, él mismo le asigna a este verbo, se comprende por lo general que dice de una entidad siempre igual, rígida y en eterno reposo. Aún más, se suele asumir que la realidad parmenídea es absolutamente ajena a la inmediata, dado que esta multiplicidad y devenir que nos son patentes no se le semejan en nada. Pero esta lectura parece tan inapropiada como la que podría hacerse del dios spinociano creyéndolo trascendente, o al menos otro que la manifiesta naturaleza. En ninguno de los dos encontramos trascendencia.

La prueba en defensa de un ser parmenídeo inmanente parece hallarse en el fragmento VI, cuando dice, criticando a los que escogen la supuesta tercera vía:

*ἄκριτα φύλα,
ὄς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται
κούταῖόν. (VI, 7-9)*
(muchedumbre arbitraria para la que se han tenido el ser y el no ser como lo mismo y no lo mismo).

Como podemos ver, aquí no se usa *εἶναι* como el contrario del no ser, sino el infinitivo del verbo *πέλω*, lo cual ayuda ostensiblemente para entender el pensamiento del eleata. *Πέλειν* significa primeramente “estar en movimiento”, luego “elevarse”, “acercarse”, “encontrarse” y en

general "ser",²⁸ pero un ser en un ensimismamiento activo. Así, desde esta perspectiva, aquel estatismo y la aparente pasividad del *ἔν* parmenídeo se truncan; y esto nos hace recordar a Spinoza:

Dei potentia est ipsa ipsius essentia (Ética I, prop. XXXIV)
(La potencia de Dios es su misma esencia)

En otras palabras, el Ser se define por su dinámica y, en ese sentido, por su propio poder.

No obstante, como dice el citado fragmento VI, la confusión de esa muchedumbre de bicéfalos surge de ese carácter dinámico de lo que es; en palabras spinocianas, es esa "esencia actuosa"²⁹ de Dios plasmada en la singularidad la que provoca las dudas que arruinan la seguridad del pensamiento. En efecto, la mayoría de nosotros no es capaz de vislumbrar la realidad, cuando nos seduce la inmediata manifestación de las cosas en cambio.

Pero, ¿se modifica el ser en cuanto ser? No. Lo que vemos moverse, nacer y morir, etc., es un despliegue suyo, pero apariencial, iluminado, y por eso debe ser considerado en cuanto tal. Atribuir un movimiento al ser en cuanto ser, independientemente de las cosas (las que aparecen) o modos del mismo, es sin duda alguna el grave error de los amigos de la ficción; aunque quizás ese desatino puede resultar explicable, puesto que es provocado por la determinación. Volvamos a Spinoza:

Cum finitum esse revera sit ex parte negatio, et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae, sequitur ergo ex sola 7. prop. [Ad naturam substantiae pertinet existere] omnem substantiam debere esse infinitam. (Escolio I, prop. VIII, Ética I)

(Puesto que el ser finito es desde la parte realmente una negación, y el infinito es la afirmación absoluta de la existencia de alguna naturaleza, se sigue pues de la sola proposición 7 (A la naturaleza de la substancia le pertenece el existir), que toda substancia debe ser infinita)

El ser, o la substancia, no puede ser determinado sin que se le introduzca un imposible: su contrario. La naturaleza que estamos tratando es infinita, no puede mirarse con ojos de finitud:

Non dubito, quin omnibus, qui de rebus confuse iudicant, nec res per primas suas causas noscere consueverunt, difficile sit, demonstrationem 7. Prop. concipere; nimirum quia non distinguunt inter modificationes substantiarum, et ipsas substantias, neque sciunt, quomodo

res producuntur. Unde fit, ut principium, quod res naturales habere vident, substantiis affingant; qui enim veras rerum causas ignorant, omnia confundunt. (Escolio II, prop. VIII, Ética I)

(No dudo que a todos los que juzgan confusamente respecto de las cosas y no acostumbran conocerlas por sus causas primeras, les sea difícil concebir la demostración de la proposición 7; sin duda porque no distinguen entre las modificaciones de las substancias y las mismas substancias, ni saben de qué modo se producen las cosas. De donde sucede que finjen para las substancias el principio que ven tener las cosas naturales. Así pues, los que ignoran las causas de las cosas, todo lo confunden).

Así, en la captación del Absoluto, indeterminado e indeterminable (*omnis determinatio est negatio*), accedemos a una superación de todo límite, de toda singularidad. Mientras tanto, cuando hablamos de las cosas, lo cual corresponde a otro tipo de discurso, sí nos vemos obligados a asumir la determinación, es decir a estimar qué es lo que es la cosa y qué es lo que no es en el proceso causal que nos aparece.

Obviamente esto nos lleva a una grave problema: si sean cuales sean las características del mejor conocimiento -claridad, perfección, distinción, necesidad, etc.-, siempre es este una suerte de determinación, ¿cómo se puede alcanzar una intuición de lo infinito?, ¿cómo se puede determinar? Parménides lo hace utilizando una imagen compleja:

αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ πάντοθεν, εἰκκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσσοθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστὶ τῆ ἢ τῆ, οὔτε γὰρ οἶκ' ἐὼν ἐστὶ, τό κεν πάσι μιν ἰκνεῖσθαι εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὼν ἐστὶν ὅπως εἶη κεν εἶντος τῆ μᾶλλον τῆ δ' ἦσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ἄσυλον· οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πεῖρασι κίρει. (VIII 42-49)

(Pero por haber un límite final, [el ente] está consumado por todas partes, como el contenido de una esfera perfectamente circular, siendo desde el medio por todas partes igual; pues es necesario que ni sea algo más grande ni más pequeño por aquí o por allí. Porque ni hay un no ser que lo retuviera de alcanzarse a sí mismo hasta lo igual, ni ser que fuera de tal modo que con respecto al ser fuera por aquí más y por allí menos, en tanto que la totalidad es completamente indespojable, pues es igual por todas partes consigo misma, yace homogéneamente dentro de sus límites.)

Esta esfera está consumada plenamente, siendo igual por todas partes, de modo tal que,

ἐνὸν δέ μοί ἐστιν,
ὀπίσθην ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αἰθις.
(V)

(Es lo mismo para mí por dónde vaya a comenzar; pues de nuevo allí retornaré.)

Según la imagen, deberíamos estar caminando sobre la superficie de una esfera perfecta; así el determinar un punto central en la misma sería meramente convencional, puesto que todo punto equivaldría a un centro. Pero como representación esta esfera falla, dado que se supone que no solo recorreríamos la superficie, sino también deberíamos poder ir en cualquier dirección, siendo todos los puntos igualmente alcanzables. Aún más, la dificultad mayor está en que no existe sino una "substancia"; si le atribuimos esta figura, parecería que se hace necesaria otra cosa o lugar más allá de los extremos, lo cual en un ente que hemos considerado infinito es imposible y absurdo.³⁰

De esta manera, quizás la única posibilidad que tenemos de alcanzar algún grado de conocimiento de esta substancia sería descartando la imaginación, con todas sus determinaciones. En efecto, podemos hacer caso a la advertencia ejemplificada de Spinoza:

Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe, et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, tum, ut jam satis demonstravimus, infinita, unica, et indivisibilis reperietur. (Ética I, prop. XV, escolio.)

(Así pues, si atendemos a la cantidad según se da en la imaginación, lo cual ocurre entre nosotros con frecuencia y fácilmente, se la encontrará finita, divisible y conformada de partes; mas si lo hacemos según se da en el intelecto y la concebimos en tanto es substancia, lo cual se hace muy difícilmente, entonces, como ya con suficiencia lo demostramos, se hallará infinita, única e indivisible.)

El problema central de los límites, con todo, no puede obviarse; de alguna manera se hace necesario que el ser para ser conocido los tenga. A ese propósito, Parménides se cuida de no decir que ellos sean realidades últimas al modo de límites espaciales -como el ὄλυμπος ἔσχατος-, pero sí los asume como criterios racionales, aunque de orden jurídico:

τοῦ εἴνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν
(VIII, 13-14)

(por eso ni llega la Justicia, ni aún habiendo aflojado sus ataduras, ni a generar ni a disolver).

κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
πέρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔεργει
(VIII, 30-31)

(pues la sólida Necesidad lo contiene con ataduras en el extremo, el cual le delimita en rededor)

Ambas, Δίκη y Ἀνάγκη, originarias posiblemente del pensamiento de los milesios, en especial de Anaximandro,³¹ signan razones universales que deberían tener injerencia sobre el Ente, al menos según parece exigirlo la racionalidad. Δίκη personifica la razón de orden de la naturaleza, "la regulación perfecta del cosmos".³² Parménides le coloca en el umbral del Ente, pero su imperio se manifiesta en la totalidad tal cual fuerza legisladora intransgredible; aún más, si podemos hablar de armonía, perfección y belleza del Ente, a ella se lo hemos de atribuir.³³ De la misma manera, la Necesidad -Ἀνάγκη- es fundante en el mismo concepto de ser; como dice Láscaris, "es la ley íntima del ente y del pensamiento",³⁴ la inalienable característica de la substancia spinociana.

No obstante, podría alguno sospechosamente señalar que lo que comprendemos de este ser sea una ínfima consideración, dado que se trata de

Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit. (Ética I, prop. XI)

(Dios, o la substancia que consta de infinitos atributos, de los cuales cada uno expresa una esencia eterna e infinita.)

Por eso, independientemente de cómo se quisiera asumir esta infinitud numérica de los atributos divinos, de los cuales, según el mismo Spinoza confiesa, solo conocemos dos, a saber: extensión y pensamiento; saltan las dudas sobre este que hemos considerado el más pleno conocimiento. La claridad y distinción de momento parecen no trascender la mera proposición del Absoluto.

* * *

No obstante, un escepticismo surgente de la consideración de tal infinitud impenetrable para el intelecto no sería un camino viable ni para Parménides ni para Spinoza. Debemos partir de los principios que la razón nos muestra, pues bien sabemos que

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι. (III)
(En efecto, pensar y ser son lo mismo)

Este es el segundo aspecto que conviene tratar del discurso ontológico de la diosa.

La correspondencia entre pensar y ser, o acaso entre la idea verdadera y su objeto,³⁵ proporciona una salida de esa posible incertidumbre a que nos conduce el solo concepto de ser o Dios. La seguridad epistemológica resulta de un correcto y adecuado proceder racional:

De natura rationis est res vere percipere, nempe ut in se sunt, hoc est, non ut contingentes, sed ut necessarias. (Ética II, demostración de la prop. XLIV)
(Precisamente pertenece a la naturaleza de la razón percibir las cosas verdaderamente, a saber: cómo son en sí mismas, esto es, no en cuanto contingentes, sino en cuanto necesarias.)

Por eso, la razón otorga veracidad, conlleva la idea verdadera; además

qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare. (Ética II prop. XLIII)
(quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera y no puede dudar de la verdad de la cosa [que conoce].)

Todavía alguno podría objetar: “no es posible por vía alguna conocer la infinitud divina”. La respuesta se dio casi al inicio de este ensayo:

De natura Rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere. (Ética II prop. XLIV corolario II)
(Es de la naturaleza de la Razón percibir las cosas bajo una cierta especie de eternidad)

La razón trasciende el tiempo y la misma singularidad de la cosa, pues arriba a lo que es común a todas las cosas, y esto es posible gracias a que, como ya hemos citado atrás,

unaquaque cujuscunque corporis, vel rei singularis, actu existentis, idea Dei aeternam, et infinitam essentiam necessario involvit. (Ética II, prop. XLV)
(cada idea de un cuerpo cualquiera, o de una cosa singular existente en acto, envuelve necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios.)

En esta vía por la que hemos penetrado, la del ser, donde lo característico es la unidad en la oscuridad, nosotros mismos hemos alcanzado a

vislumbrar una cierta eternidad, un infinito cognoscible.

En otras palabras, es factible intuir a Dios. Aún más,

mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae, et infinitae essentiae Dei. (Ética II, prop. XLVII)
(la mente humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios.)

Por supuesto, los fundamentos para alcanzar esta cumbre cognoscitiva no son tan simples. Aquí empieza uno de los más significativos distanciamientos entre los dos pensadores que hemos tratado de seguir.

Efectivamente, el escalón spinociano anterior al tercer estadio del conocimiento, el que hemos descrito, es el conocimiento científico;³⁶ no puede ser menos en un cartesiano consecuente. Parménides quizás tenía alguna conciencia de lo que significaba tal tipo de saber,³⁷ pero no lo consideró como momento necesario.

En el Poema parmenídeo pareciera sencillo determinar cuál es el pensamiento más cierto, presupuesto de toda intelección: la percepción de los principios de no-contradicción,³⁸ de identidad³⁹ y, quizás, tercero excluido.⁴⁰ Este es el *νόσ*,⁴¹ medio por el cual somos capaces de captar lo apodíctico, “ese modo especial de saber por el que, en forma vivencial, aprehendemos las cosas en su ser inmutable”.⁴² No obstante, si recordamos la *Metafísica* de Aristóteles, no podemos decir que el *νοεῖν* es el único modo apropiado para pensar y concebir la realidad para el griego.⁴³

En efecto, en Parménides, a pesar de estar apenas en los albores de la filosofía, ya se encuentran distinciones que pueden resultar significativas. A pesar de lo cual, es importante recordar que en él no hay noción alguna de lo que en pensadores posteriores constituyen las facultades, lo cual es una notable ventaja para acercarlo a los modernos, dado que estos en su mayoría, y en especial para nuestros intereses- los cartesianos, hicieron lo posible por descartar tal doctrina.⁴⁴

Tanto en la doxografía en torno al eleata como en el mismo poema se habla de las sensaciones como un medio para conocer y comprender, no el ideal por cierto:

μηδέ σ' ἔθος πολύπειπον ὄδδν κατὰ τήνδε βίασθα,
ναμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆσσαν ἀκοὴν
καὶ γλῶσσαν (VII, 3-5).

(No te constriña la astuta costumbre por este camino a manejar el irreflexivo -invidente- ojo y los estruendosos oídos y lengua.)

Por este fragmento pareciera que los sentidos no son testigos veraces; nótese cómo los sujetos (ὄμμα, ἀκοῦη y γλῶσσα) no cumplen con sus atributos, ni ven ni perciben adecuadamente. De hecho, según estima Plutarco, el eleata expulsa a las sensaciones de la verdad (καὶ τὰς αἰσθήσεις ἐκβάλλει ἐκ τῆς ἀληθείας); al menos este parece el camino más sencillo.⁴⁵ Pero Parménides no descarta del todo este débil medio, más bien lo relativiza a sus posibilidades efectivas. Así, respecto del mismo dice:

ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων, τὰς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτὸ ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα. (XVI)⁴⁶

(Pues, tal como cada uno tiene una mezcla de miembros muy inestables, así la mente se presenta en los hombres. Lo mismo que piensa es la naturaleza de los miembros en los hombres, en todos y cada uno; pues, en efecto, lo mayor es el pensamiento.)

Nótese cómo Parménides no utiliza la terminología que hemos citado antes para decir de este saber, más bien paradójicamente usa las palabras νόος (νόος sin contracción), φρονέω y νόημα, las cuales propiamente dirían del pensamiento superior.⁴⁷ No obstante, aquí la palabra clave es κρᾶσις, es decir, mezcla. Este modo de conocer humano es producto de una relación de elementos contrarios en la que alguno de los dos excede al otro y determina lo conocido como un todo,

ὅτι δυοῖν ὄντοισι στοιχείοισιν κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γινῶσις.⁴⁸

(porque estando dos elementos el conocimiento se da conforme a lo que excede)

(¿Acaso apreciar esta mezcla y exceso sea análogo a llegar a concebir las cosas en la línea causal en que el dios spinociano se despliega? En efecto, si la realidad sensible se manifiesta en una suerte de relaciones, su conocimiento no puede ser más que producto de la consideración de las mismas.)

Mas, es un hecho que la aprehensión de la pluralidad queda en manos de una sensibilidad humana que razona; en efecto, según Teofrasto, Parménides

τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταῦτο λέγει·

(dice que es lo mismo sentir y pensar)

Por eso el pensamiento -νόημα- es prevaleciente y muy abundante.

De acuerdo con Conrado Eggers⁴⁹ estos últimos textos citados no deben entenderse anacrónicamente, como si ya Aristóteles y Platón hubiesen propuesto sus epistemologías, y, por consiguiente, no podríamos exigir una distinción entre sensación y pensamiento en Parménides. Sin embargo creo que de alguna manera ya hay tal distinción, pero referida en un sentido más general: el pensamiento ontológico, el de la verdad perfectamente redonda, es otro que el propiamente humano, relacionado con la sensibilidad; en otras palabras, hay al menos dos modos de pensamiento en el mismo hombre, dos formas de acercarse a la realidad: sensación e intelecto. Tenemos un único νόος, pero ahora debemos decir que no solo intuye y piensa, sino también siente, y quizás el matiz diferencial se lo da el verbo φρονέω, con el cual el eleata parece referir a un tipo de pensar más práctico,⁵⁰ referible al mundo sensible pero a la vez superador del mismo, en la medida en que es capacidad de juzgar y tener buen juicio respecto de cosas singulares.

Todo esto nos recuerda a Spinoza, para quien se puede hablar de dos modos apropiados de percepción, a saber,

por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima.⁵¹

La primera forma corresponde, como hemos visto atrás, a la percepción de la Substancia, mientras la segunda a la de las cosas particulares en la línea causal de que forman parte. Ambas son ciertos productos de un entendimiento capaz de captar la distinción entre la *Natura naturans* y la *Natura naturata*.

Pero volvamos al poema, y veamos esto desde otra perspectiva. Se debe distinguir entre la sensación racional y la "sensible", si se me permite la pobreza de estilo. Según hemos visto, los bicéfalos son cual sordos y ciegos (κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε), porque no son capaces de captar la verdad. Aún más, la diosa le señala al atrevido mortal que debe πάντα πυθέσθαι (I, 28), indagarlo todo, "oír decirlo", "observarlo".⁵² Añadamos:

κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας (II, 1)

(escucha lo que enseña el mito)

λεῖσσε δ' ἄμως ἀπέοντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
(IV, 1)

(observa con veracidad lo que está presente a la mente, no obstante esté ausente).

Estos son los sentidos racionales, aquellos que no se encuentran con la multiplicidad, sino con la identidad absoluta, la que es su razón de ser.

Mas el hombre que no trasciende aún el aparecer no puede sino hacer uso de los otros sentidos, y entonces, ¿qué veracidad tiene su conocimiento "apariencial"?⁵³ La respuesta puede no parecer del todo negativa, ello dependerá de su capacidad de comprensión -φράσις- como cognoscente.

Quizás podríamos suponer aquí una suerte de conocimiento como el del segundo género spinoziano, donde se encuentran las ideas adecuadas y comunes de las cosas singulares, por las cuales de alguna manera podría llegar a darse el salto a la "ciencia intuitiva" que nos manifiesta el Ente. Pero eso no está tan claro; en Parménides el salto para llegar a la Verdad es más radical que el de Spinoza, no es tanta su confianza en la razón científica.

Con todo, el eleata, al igual que el pensador holandés, sabía que no podía quedarse en aquella verdad siempre redonda; no era capaz de soportar toda su magnificencia y simplicidad, él seguía siendo mortal. Es indispensable llegar a la segunda parte del poema.

El discurso cosmológico

δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἑμῶν ἑπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνάμματος ὀνομάζειν·
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν -ἐν ᾧ πεπλανημένοι
εἴσιν-

τὰντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῆμῆν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἥπιον ὄν, μέγ' (ἄραιον) ἑλαφρόν, ἐωυτῷ πάντοσε
τῶντιν,
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τῶντιν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτὸ
τὰντία νύκτ' ἄδαῃ πυκινὸν δέμας ἑμβριθές τε.
τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἑοικότα πάντα φατίζω,
ὡς οὐ μὴ ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.
[VIII, 51-61]

(Mas aparte de este conoce las mortales opiniones, oyendo de mis palabras (su) engañoso orden.

Propusieron dar nombre con dos intelecciones a las formas; a una de las cuales no es factible hacerlo -en esto están equivocados-, las juzgaron contrarias por su figura y les pusieron signos separadamente unas de otras: a

una, el etéreo fuego de una llama, uno afable, muy fino y sutil, que por todas partes con respecto de sí es el mismo, y que no es el mismo con respecto de otro; por otra parte, aquello que es respecto de sí mismo lo contrario, noche desconocida, espesa y pesada masa. Te manifiesto todo el aparente ordenamiento, de modo que nunca te extravié ningún argumento de los mortales.)

Así comienza la diosa su discurso sobre el aparente cosmos, relato que para desdicha nuestra preocupó poco a los antiguos, los que nos heredaron tan solo unos cuantos fragmentos. Se trata de la descripción de la que fue a los ojos del eleata la mejor cosmovisión, fruto acaso de distintas fuentes -milesias y pitagóricas probablemente.

Estas son opiniones mortales, pero expresadas desde la perspectiva de la verdad, por eso aun sabiendo que todo es unitario e idéntico, se da cabida a la dualidad, por supuesto con la salvedad de que se trata de un asunto nominal. Así debe entenderse la φράσις de la sensibilidad; no es un problema de determinación de realidades, sino de una precisa distinción de nombres.⁵⁴ La más verosímil ciencia parte de convenciones que de alguna manera u otra se justifican por la perspectiva de lo real en que se mueve.

Aquí las cosas se captan bajo un dualismo cognoscitivo y ontológico (quizás como aquel paso de la unidad a la pluralidad típicamente pitagórico).⁵⁵ Por un lado se encuentra la radiante, dulce y sutil llama de fuego, que se identificará normalmente con lo mismo, aquello que es por todas partes igual; por otro, la espesa masa corpórea, consignada como lo otro, lo oscuro, lo desconocido. Rigurosamente a una de estas no se le debió inteligir, según señala la diosa; ahora sabemos que es la primera la que provoca el desvío del pensamiento. Lo cierto es que en el esquema pareciera haber la tentación de superponer lo mismo a lo otro, lo cual es imposible:

πᾶν πλέον ἔστιν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἄμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέεν. [IX, 3-4]

(el todo está lleno a la vez de luz y de invisible noche, ambas iguales, ya que nada hay entre la una y la otra.)

De este modo se descarta todo subordinacionismo y reafirma la unidad básica de la realidad como un todo.

Es esta simple introducción de la dualidad la que posibilita la comprensión de la multiplicidad, la que a su vez se vuelve más unitaria. Ahora

podemos empezar a observar cómo las tales multiplicidad y diversidad están junto a la necesidad:

εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
 ἔνθεν (μὲν γὰρ) ἔφυ τε καὶ ὡς μιν ἄγουσ(α)
 ἐπέδησεν Ἄναγκη
 πείρατ' ἔχειν ἄστρων. (X, 5-7)

(mirarás el cielo que se encuentra entorno; así, en efecto, de dónde se produce y cómo la Necesidad que le guarda, le fuerza a mantener los límites de los astros.)

Incluso contemplaremos

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἦδ' ἐσελήνη
 αἰθήρ τε ξυνοσ γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
 ἔσχατος ἦδ' ἄστρων θερμὸν μένος ἠρμήθησαν
 γίνεσθαι, (XI)

(Cómo la tierra, el sol, la luna, el indiferente éter, la vía láctea, el olimpo último y el ardoroso ímpetu de los astros, comenzaron a ser),

y la conformación de estos en anillos, unos llenos de fuego, otros de noche (fr. XII),³⁶ como corresponde a la dualidad básica.

Finalmente, comprenderemos cuál es la naturaleza de nuestra mezcla, cómo hemos sido concebidos (XVIII y XII), azuzados macho y hembra por el Amor, el primero de los dioses (XIII).

Más quizás pudo haberle dicho la diosa a Parménides, pero bien sabemos que ya no era la verdad perfecta, sino un mero acercamiento a nuestra "realidad". El camino de retorno tal vez por eso lo tenga más claro Spinoza; ahora sería el tiempo oportuno para que el holándes mostrara lo que veintidós siglos después se había avanzado en ese sentido; no obstante el viaje para nosotros es de momento suficiente.

Epílogo

Reemprender el viaje parmenídeo es una odisea que puede resultar caótica, sobre todo para el neófito que piensa que las lleva todas consigo. Dichosamente en esta empresa nos ha acompañado ese "maldito" judío del siglo XVII cuya destreza filosófica nos ha ayudado a "cerrar" bien los ojos y a asirnos a una racionalidad determinante y necesaria. Aún así, quedan más interrogantes que respuestas, tal vez porque el que va allí sin caer en "crisis", quizás oyó pero no escuchó, miró pero no vio.

Para los presocráticos responder a Parménides constituyó el mayor desafío, y es que con él terminó aquella "edad de la inocencia"³⁷ en la que con

la mayor confianza milesios, pitagóricos, efesios y demás habían inaugurado la filosofía para Occidente. Es su pensamiento ese momento crítico fundamental por el que es imprescindible pasar, aquel que, como hemos visto, nos obliga a volvernos sobre nosotros mismos, que no nos permite seguir pensando cual ignorar los mortales, sino que nos exige trascender en búsqueda de la certeza superior, para desde allí -en la más profunda oscuridad- revertir todo nuestro saber.

Son tales condiciones del poema parmenídeo las que nos han obligado a centrarnos en el tema epistemológico más que en el metafísico, no obstante que no hay en el eleata una clara distinción entre ambos. Nuestra intención fundante era asirnos del pensamiento spinociano para leer el poema, puesto que pensábamos, y ahora lo podemos afirmar, que en Spinoza se encuentra un despliegue coherente y sistemático de los principios propuestos por el eleata. Si en algo es esto claro, es precisamente en esa epistemología, a más de algunas certezas metafísicas.

La lente spinociana ha sido para nosotros un instrumento interpretativo, pero de alguna manera él mismo se ha visto reflejado. Tal vez, en ese sentido, una lectura parmenídea del sistema spinociano es lo que sigue; no obstante esa ruta trasciende nuestros límites y expectativas. Bástenos por ahora con ser conscientes de que la "crisis parmenídea" llega hasta la modernidad, y así, difícilmente, sin pasar por ella, podremos llegar con la suficiente destreza a contemplar la eternidad y plenitud del Dios spinociano.

Notas

1. Sexto Empírico VII. Citan Hermann Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*. Weidmann, Zürich, 1969 (de aquí en adelante este texto se cita con las abreviaturas D-K). Todas las traducciones al español del poema y de las notas doxográficas son nuestras.

2. Cf. Platón, *Parménides* 130a.

3. *El mundo como voluntad y representación*. Editorial Porrúa, México, 1987, pág. 36. Traducción de Eduardo Ovejero.

4. Olof Gigon expresa claramente esta lectura: "No menos importante es la relación con el proemio del mismo Parménides. En él comenzaba el poeta su viaje en la casa de la noche y terminaba en la morada del día, en la que tenía su mansión la diosa que enseña la verdad. La noche, pues, representa también aquí el no-ente, la forma que no debiera haberse nombrado". (*Los orígenes de la filosofía griega*. Gredos, Madrid, 1980, pág. 380.)

5. W. Burkert, "Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras". *Phronesis* 14 (1969) 1-30. De este artículo no contamos más que con la descripción que hace Alfonso Gómez-Lobo, "El proemio de Parménides y sus intérpretes alemanes". *Revista de Filosofía*. Editorial Universitaria, Santiago, Chile, v. XXIII-XXIV, 1984.

6. Recuérdese que las comas, así como los otros signos de puntuación, no se usaban antiguamente; fueron introducidos en el medioevo para comprensión de los textos.

7. Para una justificación más detallada de esta versión se puede ver el artículo citado de Gómez Lobo.

8. ἐπεὶ οὐτι σε μοῖρα κακή προὔπεμπε νέεσθαι τήν δ' ὁδόν. (Pues de manera alguna fue un mal hado quien te hizo venir por este camino) [I, 26-27] Μοῖρα κακή debe referir a la muerte, el medio natural de alcanzar el Tártaro. El mortal obtiene un don gratuito, fuera del alcance de los demás hombres. A este propósito recordemos como antecedente el viaje de Pitágoras al infierno, que debería ser análogo.

9. Ἀληθείης εἰκυκλῆος ἀπρεμες ἦτορ (I, 11)

10. Cf. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento* I, 19.

11. *Ibid* I,35.

12. Cf. como paralelo Spinoza, *Tratado breve* II, cap. XVIII.

13. *Op. cit.* II, 1. Versión de Atilano Domínguez. Alianza Editorial, Madrid, 1990.

14. La traducción al español de los textos latinos de la *Ética* citados es nuestra.

15. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna* II. Fondo de Cultura Económica, México, 1965, pág.30.

16. *Tratado de la reforma del entendimiento* (19). Alianza Editorial, Madrid, 1988, traducción de Atilano Domínguez, pág. 81-82.

17. πάντων δὲ παλίντροπὸς ἐστὶ κέλευθος. (VI, 9) (El retroceder es el camino de todos -ellos-) Mucho se ha discutido a propósito de la existencia de un tercer camino, en el cual el ser y el no-ser se reconcilien. Una opinión entre tantas que se leen es esta: "Hay sólo dos caminos: los mencionados en el fr. 2. La 'opinión de los mortales' no es un tercer camino, y menos el del 'no ente', que no es posible mostrar: la opinión de los mortales es mostrada en la segunda parte del poema" (Conrado Eggers y Victoria Juliá, *Los filósofos presocráticos* I. Gredos, Madrid, 1986, pág. 443). Podríamos añadir que esta especie de desvío o vuelta sobre el trecho trazado describe la ficción, lugar común para nosotros los mortales.

18. *Tratado de la reforma del entendimiento* (53), pág. 95.

19. *Videmus itaque omnes notiones, quibus vulgus solet naturam explicare, modos esse tantummodo imaginandi, nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare; et quia nomina habent,*

quasi essent entium, extra imaginationem existentium, eadem entia, non rationis, sed imaginationis voco. (Ética I, apéndice)

20. "(Pitágoras de Samos) después de visitar Egipto y hacerse discípulo de los egipcios, introdujo por primera vez entre los griegos esta otra filosofía, tanto en lo concerniente a los sacrificios cuanto en lo relativo a los ritos celebrados en los templos. Y puso en ello atención más notablemente que los otros <hombres>, por considerar que, si por ello en nada valía más ante los dioses, al menos sería mayor su reputación entre los hombres." (D-K 14, 4) Isócrates, *Busiris* 28-29 (traducción de Conrado Eggers y Victoria Juliá, *Los filósofos presocráticos* I. Gredos, Madrid, 1986.

21. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento* [64], pág. 101.

22. Cf. discurso cosmológico del *Poema*.

23. Spinoza, *op. cit.*, pág. 100.

24. *Ibidem*.

25. *Tratado breve* II, 21, pág. 152.

26. Allí somos esa ἀκριτα φύλα -muchedumbre arbitraria (VI, 7)

27. *Tratado de la reforma del entendimiento* [89], pág. 113-114.

28. El diccionario de A. Bailly de Griego-francés (Librairie Hachette, Paris, 1950, pág. 1509) da los siguientes sentidos generales: 1. "se mouvoir"; 2. "par extension avec une idée d'immobilité, mais impliquant l'idée d'un mouvement antérieur"; 3. "plus souvent se mouvoir dans un lieu"; 4. "par extension devenir".

29. Cf. *Ética* II, prop. IV, escolio.

30. Cf. *Ética* I prop. V y VIII más su demostración. Cf. paralelamente el argumento de Arquitas de Tarento en el que propone llegar al supuesto límite del universo y una vez allí tratar de sacar un bastón o la mano (D-K 47A 24).

31. Cf. Fragmento I.

32. C. Láscaris, "Paráfrasis" del poema de Parménides *Sobre la naturaleza*. Editorial Universitaria, UCR, San José, 1979, pág. 38.

33. En el Proemio al lado de Δίκη aparece Θέμις [I, 28] -la ley-, lo cual refuerza el papel de lo jurídico en el poema. Mas podríamos añadir a este propósito que si se viese la necesidad de sustentar un sistema político "parmenídeo" debería tomarse en cuenta esta metafísica como su fundamento. Así la noción de esta justicia de carácter necesario debería tener correlato en el sistema social que se propusiese, al igual que el sentido de la ley que supone el mismo relato de la diosa.

Según los doxógrafos, Parménides legisló para sus compatriotas (cf. D-K 28A 1) llegando a poner orden con las νόμοις ἄριστοις -mejores leyes- (D-K 28 A 12). No existe testimonio alguno que afirme o niegue esta que para nosotros puede ser una hipótesis plausible: quizás el poema parmenídeo tenga como uno de sus principales propósitos la fundamentación de un sistema político, o al menos jurídico, de cuya necesidad

no quepa la menor duda (la intervención de los filósofos en la política no es cosa extraña, mucho menos en la Magna Grecia).

Con todo, puede que no tenga ninguna veracidad esta aseveración, pero lo cierto es que conviene para recordar que paralelamente en un sistema como el spinoziano la política surge de la metafísica; de ahí la importancia para Spinoza de escribir un "tratado teológico-político", un esfuerzo por justificar desde el concepto de la más verdadera religión la razón de un Estado correspondiente, un sistema político que es la manifestación de la racionalidad hecha modo político.

34. Láscares, *op. cit.*, pág. 39.

35. Cf. *Ética* I, axioma VI.

36. El conocimiento del segundo género en Spinoza es el propio de las nociones comunes y de las ideas adecuadas de las cosas, las cuales solo pueden ser conocidas clara y distintamente (*Ética* II, prop. XXXVIII, corolario). Como dice Misrahi (*Spinoza*. EDAF, Madrid, 1975, pág. 33), este es "el razonamiento y pensamiento discursivo tradicional, infinitamente superior al conocimiento vago. En este se encadenan las ideas, y tanto el encadenamiento como los conceptos encadenados son adecuados". Con el mismo no se puede considerar a Dios, sino en cuanto "natura naturata":

si la cosa existe en sí o, como vulgarmente se dice, es causa de sí, deberá ser entendida por su sola esencia; en cambio, si la cosa no existe en sí, sino que requiere una causa para existir, entonces deberá ser entendida por su causa próxima." (Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento* [92])

Por tanto, las cosas particulares son conocidas gracias a su calidad de efectos, o mejor aún, son captadas en la línea causal de que forman parte. En este sentido, el conocimiento "científico" es fundamentalmente genético: "comprendre une chose c' est savoir comment la produire" (Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*. Les éditions de Minuit, Paris, 1988, pág. 12). Por otro lado, es necesario recordar que el modo más perfecto de este saber es el matemático-geométrico, el único que es rigurosamente deductivo, el que va a proporcionar el método para la rigurosa elaboración de la *Ética*.

37. Por lo que respecta a su conocimiento de la ciencia matemática valdría la pena citar que, según Diógenes Laercio (D-K 28A1), Parménides tuvo relación con un tal Amintas Dioqueto, el cual siendo pitagórico lo influyó para que se dedicara a la filosofía. Por otra parte, es posible que Elea perteneciera al campo de influencia de la liga pitagórica (cf. Gigon, *op. cit.*, pág. 275). Todo esto puede ciertamente señalar una relación del eleata con la matemática, al menos la pitagórica; pero está muy claro que el pitagorismo no hizo importantes aportes a la matemática griega hasta el siglo IV, con Arquitas el tarentino. Parménides a lo sumo aprovecharía de ese incipiente pitagorismo algunas ideas cosmológicas o metafísicas, muchas de ellas para refutarlas, pero posiblemente no ese amor por los números.

En relación con otras ciencias hay suficientes testimonios (cfr. la sección final de este artículo) de que Parménides distaba mucho de ser un desconocedor de las mismas, aunque sus aportes en tal sentido no fueran del mismo talante que los correspondientes a la "ontología".

38. ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, κτλ. (el que es y no es no ser, etc.)

39. ἔδον γὰρ ἔονται πελάζει (lo que se se toca con lo que es).

40. La exclusión del ficticio sendero de los bicéfalos es un claro ejemplo de la presencia de este principio en el sistema lógico parmenídeo.

41. Esta palabra tiene una gran riqueza semántica; así, en el *Diccionario Griego-español* de José Pabón (Bibliograf, Barcelona, 1981 [14ª ed.], pág. 412) se dan entre otros estos significados: "inteligencia", "espíritu", "mente", "pensamiento", "memoria", "buen sentido", "proyecto", "razón", "intelecto", "sentido", "alma", "corazón", "voluntad", "deseo". En relación con el uso aquí, me parece apropiado traducirla como "intelecto", en cuanto señala una percepción pasiva de razones axiomáticas, pues no se trata de un razonamiento sino de una especie de contemplación.

42. Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1982, pág. 26.

43. El estagirita nos da cuenta de al menos siete modos: μνήμη, ἄπειρία, τέχνη, φρόνησις, ἐπιστήμη, νόσος καὶ σοφία. (Cf. *Metafísica* A 1-2)

44. Cf. por ejemplo, las proposiciones XLVIII y XLIX de la *Ética* II, con sus respectivas demostraciones, escolios y corolario.

45. En el frag. VII se plantea la necesidad de racionalizar los sentidos, esto es, darles el contenido eidético suficiente para trascender la inmediatez. Pero estos sentidos ya no darían cuenta de lo que perciben sino de aquello que la razón esgrime como certero; por lo tanto, su contribución sería anulada. La única imagen que queda es la de una razón con ojos, oídos y lengua que perciben la serenidad y "oscuridad" de la verdad.

46. Este fragmento lo cita Teofrasto en *De Sensibus*, 3, precisamente hablando del conocimiento sensible. El mismo texto aparece citado también en Aristóteles, *Metafísica* G 5 1009b 21.

47. Tanto νόσος como νόημα aparecen varias veces en el discurso ontológico, mientras el verbo φρονέω, que señala un sentido más práctico del pensamiento (según el *Diccionario griego-español* de Florencio Sebastián [Editorial Sopena, Barcelona, 1984, pág. 801], se puede traducir a nuestra lengua así: "tener la facultad de pensar y de sentir, vivir; existir // ser sensato; tener juicio; buen sentido // pensar; juzgar; creer; esperar // tener tal opinión, tal idea, etc."), es aquí introducido.

48. D-K 28A 46, 6-7.

49. *Op. cit.*, pág. 473-475.

50. Heráclito usa este verbo especialmente con la variante σφρονέω abriendo una dimensión ética del

pensamiento que no puede ser olvidada en algunos precosocráticos (cf. D-K 22B 112 y 113).

51. *Tratado de la reforma del entendimiento* [19].

52. El verbo *πυνθάνω* signa la semipasiva acción de un cognoscente ante un fenómeno cualquiera, es una indagación pero en la que el fin es observar y no actuar sobre el objeto conocido.

53. A este propósito vale la pena recordar que para Spinoza el alma humana no posee un conocimiento adecuado de los cuerpos exteriores (*Ética* II, prop. XXV), en tanto sean afecciones del cuerpo humano del que ella es idea.

54. Los mortales nos vemos tentados a dar nombre a todos y cada uno de los apareceres:

οὐτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τὰδε καί νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήρουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθειντ' ἐπίσημον
ἐκάστω.

(Así, según la opinión, nacieron estas cosas, son ahora y habiendo vivido posteriormente morirán. A esas los hombres les consignaron un nombre que las marca a cada una.)

Parménides nos exige más criticidad en ese sentido.

55. “Los elementos del número son lo Par y lo Impar, siendo uno de estos finito y el otro infinito, y que el Uno procede de estos dos elementos (pues dicen que es par e impar), y que el número procede del Uno” (Aristóteles,

Metafísica I, 5 986a. Traducción de V. García Yebra. Gredos, Madrid, 1982, pág. 37.

56. De la cosmología parmenídea la doxografía aporta una buena cantidad de datos. Algunos ejemplos son los siguientes: la tierra está en equilibrio, es igual por todo sitio (Aecio III 15, 7 [A, 44]), pues es esférica (Diógenes IX, 21-23 [A, 1]), además cinco son sus zonas, dos de las cuales son habitables (Estrabón I 94 y Aecio III 11,4 [A 44a]); entre ella y la luna, astro que mira siempre los rayos del Sol siendo su luz la de aquel (Plut. *de fac. lun.* 16,6 [B, 15]), hay un aire separador producido por forzada condensación (Aecio II 7,1 [A, 37]). El Sol, por su parte, está posiblemente situado en la región ígnea de los astros, los cuales son masas de fuego comprimido (Aecio II 13, 8 [A 39]) y se alimentan de exhalaciones de la tierra (Aecio II, 17, 4) y tienen un ardoroso ímpetu (Simpl. *de cael.* 559, 20 [B 11]). Sobre ellos están el éter indiferente, las estrellas fijas (Anónimo Bizantino 50, 15 [A 40]) y el *ὄλυμπος ἔσχατος*.

Es muy posible que, si hacemos caso a una de las referencias de Aecio (II 7, 1 [A 37]), todos estos elementos se ordenen en anillos, quizás entorno a la tierra; de estos unos son densos, otros ligeros y, finalmente, al menos uno mezclado de luz y oscuridad.

57. Cf. Barnes, *Los precosocráticos*. Cátedra, Madrid, 1992, pág. 189.

Luis Fallas

Escuela de Filosofía
Universidad de Costa Rica
San Pedro de Montes de Oca
Costa Rica