

APUNTES SENCILLOS PARA UNA CLASE MAGISTRAL SOBRE PARMÉNIDES DE ELEA

por Andrés Botero Bernal *

«Aquí, rodeado por una tierra impetuosa por donde pasan los vientos marineros, aquí siento que ningún hombre puede responder a las preguntas y sentimientos que tienen vida propia en lo profundo de su ser, pues los mejores en las palabras también se equivocan cuando quieren dar a entender lo más sutil y casi indecible»¹.

1. Introducción

La filosofía presenta dos tipos de justificación: una material que apunta a la necesidad de lo reflexionado para continuar un camino en la historia (camino que no nos es señalado por ningún determinismo, sino por los filósofos); y en segundo término, una formal que a su vez se subdivide en dos, teniendo de un lado el entender la filosofía como actitud frente a la vida y, por tanto, una fuente práctica de comportamiento; de otro lado, la exigencia de inculcar en los otros los planteamientos filosóficos con el ánimo de fomentar aquello que amenaza perderse: la racionalidad dentro de la bestialidad.

Pues bien, este trabajo pretende, sin duda alguna, cumplir con una justificación filosófica: la enseñanza. Un filósofo, a nuestro entender, no puede serlo a menos que intente transmitir sus apreciaciones, es decir, enseñar. La historia de los grandes hombres de la filosofía ha estado acompañada de la enseñanza: PITÁGORAS con su escuela de iniciados en Crotona; HERÁCLITO con sus discípulos (entre ellos el gran CRATILLO); PARMÉNIDES y sus alumnos de Elea y Atenas; PLATÓN y la escuela ateniense; ARISTÓTELES y sus aprendices como TEOFRASTO; DIÓGENES (el cínico) y sus enseñanzas en el ágora; EPICURO y la formación que dio a los cirenaicos y hedonistas; entre muchos otros ejemplos.

Incluso, sin necesidad de tener discípulos y dictar cátedra, muchos pensadores se han consagrado para la historia como filósofos por sus textos, que cumplen a cabalidad un fin pedagógico, como es el caso de MONTAIGNE y NIETZSCHE, para mencionar algunos.

Así las cosas, en este trabajo pretendemos, teniendo en cuenta que la vocación de enseñar debería cubrir la labor de todo pensador, sentar unos parámetros por los cuales pueda dictarse con una visión

* Abogado y licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana. Especialista en Docencia Universitaria de la Universidad Santo Tomás. Secretario General de la Universidad de San Buenaventura, Medellín (Colombia). Corre-e: botero39@gmail.com

¹. RILKE, Rainer Maria. Cartas a un joven poeta. Trad. Paula Ungar. Santafé de Bogotá: Norma, 1996. Pág. 21.

responsable, en un futuro, una clase sobre PARMÉNIDES, a quien también se le conoce como el pensador de Elea.

Pero hablemos un poco sobre la visión responsable, pues debe ser el parámetro ético de todo educador filosófico. La filosofía (así mismo el derecho), como el aire, ha estado y está en todas partes², por tanto tiene su historia, milenaria por cierto, y la definición de un objeto histórico sólo puede intentarse bajo la luz de lo que fue³. Y lo que fue es simplemente lo que tuvo carácter de relevante, lo que sobrevivió al olvido de los hombres⁴. La filosofía es un modo de conocimiento caracterizado por la universalidad de su objeto (esto no se ha olvidado), es decir, no versa sobre un aspecto determinado de la realidad, sino sobre la realidad en su conjunto. Pero esta visión de la filosofía y, por ende de la cultura, debe tener ciertas exigencias. No cualquier observación tendría el carácter apropiado. La visión que del fenómeno filosófico debe hacer el analista será una **visión responsable**, en el sentido que debe responder con razones a la observación y las hipótesis planteadas. Ahora, cabe preguntarse: ¿Cuál es el mejor sujeto para dicha "visión responsable"⁵?, sin duda alguna, sólo el aventurero, el guerrero, al que alude NIETZSCHE⁶, es el único capaz de afrontar el pensamiento en su realidad. Desligar la filosofía de su pesadez y absolutismo implica que sólo hombres valientes podrían afrontar su resultado. Es más cómodo seguir creyendo en apotegmas metafísicos iluminadores de toda normatividad (incluyendo la racionalidad que no deja de obedecer a cánones preestablecidos) que reconocer la presencia de lo "humano". No es fácil aceptar que no hay causas externas a la realidad social. No es fácil "jugar" y reconocer el "azar" en el mundo. El espíritu de la pesadez odia el juego, pues no puede concebir su mundo determinado por el azar.

El hombre a quien se dirige la nueva enseñanza de la filosofía no puede ser otro que un vagabundo, un aventurero curioso, un hombre desapegado de su casa y capaz de viajar para conocer lo que se exhibe

². Parfraseando a dos juristas: NINO, Carlos Santiago. Introducción al análisis del derecho. Barcelona: Ariel, 1983. p. 1. Igualmente, PARRA BENITEZ, Jorge. Manual de Derecho Civil. Tercera edición. Santa Fe de Bogotá: Temis, 1997. p. 3.

³. La historia en ningún momento rechaza el azar, es más, el azar puede conformar lo que tenemos por historia. KARL POPPER, criticando las posiciones deterministas e historicistas, dedica una de sus obras en estos términos: "En memoria de los incontables hombres y mujeres de todos los credos, naciones o razas que cayeron víctimas de la creencia fascista y comunista en las Leyes Inexorables del Destino Humano", POPPER, Karl. La Miseria del Historicismo. Madrid: Alianza Editorial, 1996. 181p. De igual manera, CIORAN, quien dicta: "La sed de la historia es la fuente de todas las locuras, y ella es, desgraciadamente, inextinguible" MONTOYA, Pablo. Emil Cioran, el correo de la duda. En: Magazin Dominical, El Espectador, Santafé de Bogotá: (No. 802, 27 de septiembre de 1998); p. 4.

⁴. "¿Qué es en efecto lo que se transmite del pasado? No todo lo que ha acontecido, sino sólo lo que parece relevante" VATTIMO, Gianni et. al. En torno a la posmodernidad. Barcelona: Anthropos, 1990. p. 11.

⁵. El filósofo Julián Marías define a la filosofía como "visión responsable", en el sentido que nunca los planteamientos filosóficos podrán dar como resultado verdades absolutas. Citado por SAVATER, Fernando. Diccionario Filosófico. Barcelona: Planeta, 1995. p. 11.

⁶. Cfr. NIETZSCHE, Federico. Así Habló Zaratustra. Barcelona: Alianza Editorial, 1986. p. 70.

más allá de las fronteras⁷. La filosofía sólo puede ser inculcada correctamente gracias a una visión responsable cosmopolita⁸. Si la filosofía fuese una enfermedad, se contraería "viajando" en el mundo de lo humano. Así, existe algo en el pensamiento que trasciende a los sistemas culturales nacionales, pero ese algo no forma parte de la metafísica. Si bien existen normatividades propias, culturas con características distintas unos de otros, por el carácter de cosmopolita de la indagación filosófica, debe predicarse que los hombres del nuevo mundo al ser hombres "planetarios" (no amarrados a las fronteras geográficas) construirán la esencia del fenómeno de la enseñanza, más allá de los sistemas particulares.

Para reconocer lo general en lo particular, debe partirse del supuesto según el cual la naturaleza humana es común, lo que varía son las leyes específicas y las costumbres locales; la filosofía, como producto social que es, florece a partir de ciertas actitudes de lo humano, entendido como un concepto universal⁹.

Así las cosas, procedamos a analizar a PARMÉNIDES bajo una **visión individual (ética) responsable cosmopolita**, con la siguiente metodología: Cada punto será desarrollado por medio de una problemática que se planteará, una explicación que contendrá el desarrollo y, eventualmente, una respuesta a la inquietud dada, para finalizar con varias lecturas complementarias que sustentarán lo dicho.

2. PARMÉNIDES DE ELEA

2.1. Biografía

2.1.1. Ciudad de Elea

Problemática

¿Cuál es la historia de esta ciudad?, ¿cuál es su posición geográfica?, ¿por qué allí floreció una importante escuela filosófica?

⁷. En toda construcción filosófica el tema del viajero cubre una especial importancia, en la medida que no se concibe un pensador si éste no "conecta el intercambio entre lo semejante y lo diferente", sino "recorre, entre dos espacios alejados este lugar tercero (conocimiento)". Pensamiento sin recorrido, no es un buen pensamiento. SERRES, Michel. Atlas. Madrid: Cátedra, 1995. p. 30-31. Otras alusiones en: HEIDEGGER, Martín. Caminos de Bosque. Madrid: Alianza Universidad, 1995. p. 84; DESCARTES, René. Discurso del Método. Decimoséptima edición. Buenos Aires: Losada, 1994. p. 33 y GAARDER, Jostein. El mundo de Sofía. 29a. edición. Santafé de Bogotá: Siruela y Norma, 1997. p. 22.

⁸. En la medida que la filosofía obedece a un concepto cosmopolita. RUIZ G., Miguel Angel. La metafísica en Kant ¿Un proyecto ético-político? Medellín: U.P.B., 1998. p. 13.

⁹. Sobre las costumbres locales y su influencia en las culturas, véase a MARSHALL, Alfred: Principios de Economía. Cuarta edición. Madrid: Aguilar, 1963. p. 599.

Explicación

La ciudad de Elea aparece fundada en la costa de Lucania, al sur de Italia. El propio HERODOTO¹⁰ se encarga de relatar su fundación. Según el historiador helénico, habitantes de la Focea jónica, atendiendo a las predicciones de la Pythia de Delfos, proceden a ocupar un territorio al que dieron por nombre Elea (también conocida en sus inicios como Velia).

Se calcula, aproximadamente, como fecha de su fundación entre los años 540 y 539, seis años después de haber abandonado los focenses su primitiva patria jónica. Elea en muy poco tiempo se convirtió en una plaza importante, apta para continuar la brillante tradición comercial e intelectual de Focea. Por este motivo allí arribó, incrementando el prestigio de la ciudad, Jenófanes de Colofón.

Los habitantes de la ciudad de Elea son calificados por el propio HERODOTO como personas de mundo, intentando nombrar de esta forma la gran admiración por el conocimiento de estas personas, sólo equiparable a la pasión de los atenienses de la época del gran PERICLES. Por tanto, ya podemos identificar, desde el siglo VI a. de C. la presencia de ciudadanos del mundo (en el mejor sentido que SÉNECA atribuye), habitantes que trascienden las fronteras, viajeros sin necesidad de moverse de sus propias tierras (como muchos siglos después haría KANT, un viajero consagrado sin salir nunca de Königsberg).

Es claro tener en cuenta que PARMÉNIDES nació, según se calcula, cerca del año 515 a. de C. (y su discípulo ZENÓN en el 489 a. de C.), muy poco después de la fundación de la ciudad, lo que ratifica una vez más el ambiente cultural tan propicio para el surgimiento de una nueva visión de la filosofía que trastocará toda la historia del pensamiento humano. Es claro, para todos nosotros, que una ciudad durante sus primeros años, al no cimentarse aun una identidad propia, no facilita una organización intelectual, pues priman otros sentidos, como el gobierno, la delimitación de fronteras, la fijación de propiedades, la instauración del culto, entre otros; pero en Elea esto no sucedió así, lo que indica el hecho que no estamos frente a una ciudad cualquiera, sólo una polis y una comunidad con características muy especiales permitiría acoger en su seno hombres de la talla de JENÓFANES y el surgimiento de PARMÉNIDES y ZENÓN.

Ahora bien, son cuatro las ciudades que determinaron el paso del mito al logos: la primera ciudad es Mileto, sede de la escuela jónica con TALES, ANAXIMANDRO y ANAXIMENES; la segunda es Elea con hombres como JENÓFANES, PARMÉNIDES y ZENÓN; la tercera ciudad es Éfeso, con el pensamiento de HERÁCLITO y sus discípulos; y, por último, ATENAS, con la tríada cimentadora de la cultura occidental:

¹⁰. HERODOTO. Los nueve libros de historia. Barcelona: Folio, 1999. Libro Primero.

SÓCRATES, PLATÓN y ARISTÓTELES. En estas cuatro ciudades, principalmente, descansa el quehacer filosófico.

Lectura

"En el primero de los nueve libros de su Historia, Herodoto de Halicarnaso nos refiere la forzada emigración de los focenses, «los primeros griegos que hicieron largos viajes por mar, los cuales descubrieron el mar Adriático, la Tirrenia, Iberia y Tarteso» (I, 163). Los focenses, que según el mismo Herodoto no podían llevar con paciencia la dominación extranjera, abandonaron su ciudad ante el ataque del ejército de Hárpagos y se trasladaron a Quío y posteriormente a Córcega. Como resultado de una batalla naval contra los tirrenos y sus cartagineses (sic), los focenses hubieron de abandonar Córcega y navegar hacia Regio en la Italia meridional. «Los focenses que se refugiaron en Regio -dice Herodoto en su Historial, I, 167-, saliendo después de esta ciudad, fundaron en el territorio de Enotria una colonia que ahora llaman Hyela (la actual Velia); y esto lo hicieron por haber oído a un hombre, natural de Posidonia, que la Pythia les había dicho en su oráculo que fundasen a Cyrino, que es el nombre de un héroe, y no debía equivocarse con el de la isla»¹¹.

2.1.2. Jenófanes de Colofón y Ameinias

Problemática

¿Quién fue JENÓFANES de COLOFÓN?, ¿cuál fue su relación con la escuela de Elea?, ¿es válido afirmar con ARISTÓTELES que JENÓFANES fue el maestro de PARMÉNIDES y primer pensador de la unidad del ser?

Explicación

Poco después de fundada la ciudad de Elea, los historiadores resaltan el hecho de que allí fue a dar un hombre muy controvertido, pero famoso, en su época: JENÓFANES de COLOFÓN, nacido aproximadamente en el año 570 a. de C.

Él se caracterizó por emitir frases chocantes, de una vivacidad siempre despierta. Gran crítico de la visión mítica de HOMERO y HESÍODO, profirió sentencias drásticas contra la religión del Olimpo: "Creen que los dioses han nacido y que tienen cuerpo, vestidos e idioma como nosotros. Los negros piensan que los dioses son negros y chatos, los tracios los imaginan rubios y con ojos azules. ¡Incluso si los bueyes, caballos y leones hubiesen sabido pintar, habrían representado dioses con aspecto de bueyes, caballos y leones!"¹². Estas leyendas que cubren la

¹¹. MIGUEZ, José Antonio. Fragmentos, escuela de Elea. Segunda edición. Buenos Aires: Aguilar, 1965. p. 10.

¹². GAARDER, Op. cit., p. 31-32.

figura de JENÓFANES impulsaron a ARISTÓTELES a considerarlo como el fundador de la escuela de Elea, algo que descartamos desde ahora, calificándolo el estagirita (forma con la que se denomina a ARISTÓTELES) como un poeta de la religión que solicitaba una fuerte reestructuración de la misma y el primer defensor de la Unidad. Esto será más adelante estudiado, pero mientras tanto podemos decir que JENÓFANES, quien parece pretendía una reforma religiosa, solicitaba encontrar una unidad formal que garantizaría una razón ordenadora, una divinidad a la cual únicamente podría accederse bajo la razón y no el mito. ARISTÓTELES en el libro primero de la *Metafísica* (título dado por APOLONIO de RODAS a una serie de escritos que no podían enmarcarse en la *Física*) afirma que este pensador presocrático sostuvo que la unidad es Dios (unidad formal en una razón ordenadora).

Al respecto de la unidad formal de la divinidad, parecen conducentes las palabras sobre la realidad formal de Dios que profirió DESCARTES, guardando, claro está, las debidas proporciones, pero que indicarían como la inquietud de un ser infinito, perfecto e inmóvil, ha estado presente desde antes del propio PARMÉNIDES, con el filosofar de JENÓFANES. Dice así el padre de la modernidad (título que igualmente debe otorgársele a BACON, si pretendemos ser rigurosos en el análisis):

“Bajo la denominación de Dios comprendo una sustancia infinita, independientemente que sabe y puede en el más alto grado, y por lo cual he sido creado yo mismo con todo lo demás que existe, si es que existe algo más. Todo lo cual es de tal género que cuando más diligentemente lo considero, tanto menos parece haber podido salir sólo de mí. De lo que hay que concluir que Dios existe necesariamente.

“Porque aun cuando exista en mí la idea de sustancia por el mismo hecho de que soy sustancia no existiría la idea de sustancia infinita, siendo yo finito, si no procediese de alguna sustancia infinita en realidad.

“No debo pensar que yo no percibo el infinito, por una idea verdadera, sino tan sólo por la negación de lo finito, como percibo la quietud y las tinieblas por la negación del movimiento y la luz.

“Al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita, y por lo tanto existe primero en mí la percepción de lo infinito, es decir, de Dios, que de lo finito, es decir, de mí mismo... Muy al contrario, siendo absolutamente clara y definida y conteniendo más realidad objetiva que ninguna otra, no hay idea más verdadera por sí”¹³.

¹³. DESCARTES, René. *Meditaciones Metafísicas*. Medellín: Cometa de Papel, 1997. p. 28-29 (meditación tercera).

Más adelante añade: "Por el contrario, juzgo a Dios infinito en acto de tal modo que nada puede añadirse a su perfección. Finalmente, considero que el ser objetivo de una idea no puede provenir únicamente de un ser potencial, que en realidad no es nada, sino tan sólo de un ser actual o formal... Si mi existencia procediese de mí mismo, no desearía, no dudaría, ni me faltaría nada en absoluto, puesto que todas las perfecciones cuyas ideas existen en mi mente me las habría dado a mí mismo, y de tal manera yo sería Dios"¹⁴.

"Si se atiende a la naturaleza del tiempo, es obvio que para conservar una cosa cualquiera en cada momento que dura, se precisa la misma fuerza y acción que para crearla de nuevo, si no existiese. De este modo una de las cosas manifiestas por la luz natural es el hecho de que la conservación es diferente de la creación sólo según el pensamiento... Como he afirmado antes, es manifiesto que por lo menos tanto debe existir en la causa como en el efecto; por lo tanto siendo yo una cosa que piensa, y que tiene una cierta idea de Dios, sea cual sea mi causa, se ha de reconocer que ella es también una cosa que piensa, y que posee la idea de todas las perfecciones que atribuyo a Dios. Se puede investigar de nuevo si ella existe por sí o por otra causa. Si existe por sí es claro, por lo manifestado antes, que es ella misma Dios, dado que teniendo el poder en acto, todas las perfecciones cuyas ideas tiene, es decir, todas las que concibo que existen en Dios, si existe por otra causa, se preguntará nuevamente del mismo modo si esta existe por sí o por otra causa, hasta que se llegue así a la última que será Dios"¹⁵.

Para DESCARTES, guardando las proporciones, Dios se nos muestra como realidad formal que legitima la idea de perfección que está en mí y que descubre el *cogito* (el *yo* que duda y por ende que piensa). Una idea de perfección que está ligada, por su realidad formal, en la unidad (un Dios que reúne todas las cosas en sí al ser causa y conservación de todo) y, por análisis lógico, inmóvil, pues sólo de la imperfección se deduce el movimiento como el dudar, el desear, entre otros. DESCARTES desarrolla, aunque de miras a la instauración de la modernidad y en contra de la escolástica, los postulados de unidad formal divina de JENÓFANES. Al fin de cuentas, algo sí es claro, en el presocrático que es objeto de nuestra atención encontramos la primera filosofía crítica de la religión¹⁶.

Al respecto, concluyendo que de JENÓFANES pocas letras originales quedan (preservándose aun la duda de alguna retocación),

¹⁴. Ibid, p. 31 (meditación tercera).

¹⁵. Ibid, p. 32-33 (meditación tercera).

¹⁶. HIRSCHBERGER, Johanés. Historia de la filosofía. Duodécima edición. Barcelona: Herder, 1982. p. 55.

sumado a lo poco que se conoce de él (cuyas enseñanzas nos llegan por otras personas), no podemos afirmar tajantemente que la unidad formal divina que se le señala como su principal afirmación sea un preludio al panteísmo, pero si es viable establecer una ligazón con el pensamiento cartesiano, siendo Dios la fuente formal de una realidad creada y conservada, pero no sería correcto afirmar que la divinidad y la naturaleza se identificaran en lo Uno, por lo que el panteísmo en DESCARTES (y tampoco si miráramos desde esta óptica al pensador de Colofón) no es una posibilidad. Pero si observamos desde SPINOZA, FICHTE y HEGEL, descubriríamos a un JENÓFANES panteísta¹⁷ al concebirlo como unidad con la naturaleza¹⁸. Todo depende del marco desde el cual observemos.

PLATÓN, en el *Sofista* (242d), califica a los eleáticos como partidarios del todo y la unidad indivisible, sin excluir como debió hacerlo si no fuese así, al ser un gran conocedor de la escuela de Elea, a JENÓFANES. Lo que nos permitiría ubicar, a pesar de todo, al pensador de Colofón como un hombre más adelantado que los jónicos en la pregunta por el Ser.

JENÓFANES, es el hombre que enlaza la tradición jónica con el pensamiento de la escuela eleática y que aporta a PARMÉNIDES el fervor por la filosofía de la naturaleza, que asume este último desde su posición personal, abandonando el hilo conductor de los pensadores de Mileto y los demás fisiócratas (denominación dada por ARISTÓTELES a quienes se preguntaban por el origen de las cosas de la naturaleza). Este punto de la ruptura del pensamiento eleático con el jónico será analizado más adelante.

JENÓFANES no puede ser considerado en rigor como perteneciente a la escuela eleática¹⁹, pero es un punto de enlace, como ya dijimos, con los jónicos. No por esto podemos menospreciar la figura de este presocrático, en la medida que su marcada personalidad, y no la construcción de un sistema personal de interpretación de la realidad, fue lo que lo llevó a ocupar un destacado lugar en la historia de la filosofía. JENÓFANES es un hombre de su tiempo, que lo hace intérprete de la realidad que enfrenta y de su propia condición social (en términos foucaultianos podría decirse que hizo una *ontología de su presente*)²⁰, estallando en una personalidad filosófica que parece invadir los espacios de la leyenda y la anécdota, que si bien no fue original en su pensamiento (o por lo menos no hay prueba de ello), asumió un especial papel en la difusión de la filosofía (que apenas surgía en el mundo helénico)²¹.

¹⁷. A favor Ibid, p. 55.

¹⁸. Enciclopedia Salvat: tomo 10. Barcelona: Salvat, 1972. p. 2559.

¹⁹. En contra HIRSCHBERGER, Op. cit., p. 55.

²⁰. Concepto desarrollado en varios textos del pensador francés. Véase, por ejemplo, FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo*. Barcelona: Piados – I.C.E., 1996. 150p.

²¹. Así en JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de

JENÓFANES se constituye, entonces, como un eslabón importante en la transición del mito al *logos*, en primer lugar por dedicarse a la difusión de una nueva forma de afrontar la realidad: la razón; y, en segundo lugar, por encarar los asuntos más importantes de sus contemporáneos²².

De otro lado, tenemos que advertir que DIÓGENES LAERCIO habla de un pitagórico (lo que reafirma su influencia en la escuela de Elea) llamado AMEINIAS como el verdadero maestro de PARMÉNIDES²³. Únicamente de AMEINIAS se conoce el nombrar de DIÓGENES (Libro IX de sus *Vidas*), por lo que esta tesis no puede corroborarse, pero pone de manifiesto la ambigüedad de los primeros años del pensamiento eleático.

Lectura

"Pero Jenófanes, y no está de más repetirlo, sí alcanzaba, y aun preludiaba, las rutas que llevaban al eleatismo, no se desprendía del todo de su carácter de poeta religioso, en un personal anhelo de atrevida renovación teológica, que no llenaba por completo las ansias metafísicas del espíritu de Parménides.

"La nómina de la escuela eleática queda, pues, circunscrita a tres hombres de reconocida talla, como son Parménides, Zenón y Meliso. Ni Jenófanes de Colofón, el pretendido inspirador y fundador de la escuela según la generalizada creencia de los antiguos, ni Gorgias de Leontino, uno de los primeros sofistas conocido, pueden figurar por derecho propio, conforme a los criterios sustentados por Tannery, Burnet, Reinhardt, Jaeger y Zafiropulo, entre otros, en los puntos extremos de la lista eleática. Si el impulso metafísico que patentiza la escuela de Elea tiene indudables raíces jónicas, por aquello de que fueron los sabios y poetas jónicos la fuente vivificante del pensamiento griego, y si ciertamente hay incluso en aquélla una veta pitagórica nada despreciable, la originalidad de estilo y las nuevas rutas que marcan Parménides y Zenón quedan también a salvo; son ambos, incuestionablemente, más metafísicos que Jenófanes..."²⁴.

"Jenófanes, fundador de estas doctrinas (porque según se dice, Parménides fue su discípulo), no aclaró nada, ni al parecer dio explicaciones sobre la naturaleza de ninguna de estas dos unidades; tan sólo al dirigir sus miradas sobre el conjunto del cielo, ha dicho que la unidad es Dios"²⁵.

Cultura Económica, 1952. p. 43.

²². Cfr. MIGUEZ, Op. cit., p. 12-13.

²³. Prólogo de MIGUEZ en PLATÓN. Obras Completas: Diálogo Parménides. Madrid: Aguilar, 1966. p. 963.

²⁴. MIGUEZ, Op. cit., p. 14-15.

²⁵. ARISTÓTELES. Metafísica. Décima edición. Madrid: Espasa-Calpe, 1981. p. 26 (libro I, 5).

2.1.3. Parménides como hombre de mundo, sujeto político

Problemática

¿Quién fue PARMÉNIDES y qué significó para su ciudad, su época y para la filosofía?

Explicación

No trataremos el pensamiento filosófico de PARMÉNIDES, pues esto será objeto de análisis más adelante, nos centraremos al hecho que el primer pensador del Ser como “Unidad Inmóvil” fue, como sus conciudadanos, un hombre de mundo, un viajero, un ciudadano del cosmos, que permitió que floreciera en él una construcción enteramente racional de la realidad.

El tema del viajero ya fue abordado con anterioridad, por ello lo obviaremos, no sin antes aclarar que el medio para viajar a través de las diversas culturas y por lo universal del ser humano es la razón. PARMÉNIDES, por medio de su fe al pensar, descubre lo que sus sentidos le niegan: la inmovilidad del Ser (que es lo Uno). De esta forma, se convierte en un hombre de mundo por dos razones; de un lado, por el hecho de encontrar una explicación universal y no particular a la realidad, es decir, una explicación que no variaría en cualquier lugar y tiempo al tratar de un problema común y universal a todo hombre: el problema del cambio; de otro lado, al ser su explicación igual en cualquier tiempo y espacio, debía, por tanto, buscar su adopción universal, de esta forma podría explicarse su viaje a Atenas (relatado por PLATÓN en su diálogo *Parménides*) y la escritura del poema "Sobre la Naturaleza" con un ánimo pedagógico.

Sea esta la oportunidad de afirmar que el título del poema de PARMÉNIDES aparece en Simplicio (ARISTÓTELES), por lo que no es enteramente seguro que fuese el nombre original, pero se trata en todo caso de un poema épico de carácter alegórico en el que la influencia de HESÍODO se manifiesta²⁶.

PARMÉNIDES, sin duda alguna, conoció a JENÓFANES y adquiere un gran conocimiento de éste, pero lo desborda al punto de considerarse a aquel como el fundador y primerísimo pensador de la escuela de Elea. Tiene como discípulo a EMPÉDOCLES y ZENÓN, pero el primero construye, a partir de varias enseñanzas de su maestro, su propia interpretación del mundo (principal preocupación de los primeros filósofos), mientras el segundo se dedica a la defensa del pensar de su maestro por medio de la destrucción del razonar del adversario, con el lanzamiento de absurdos o sinsalidas denominadas *aporías*. Se calcula

²⁶. MIGUEZ, Op. cit., p. 49.

una diferencia de edad entre PARMÉNIDES y ZENÓN de 25 años (algo que reafirma PLATÓN en el diálogo *Parménides*).

PARMÉNIDES fue un gran hombre público. Como bien señala SERRES²⁷, la idea de un viajero y hombre público están estrechamente ligados, pues todo el que accede a la filosofía (espacio del viaje en busca de nuevos paisajes dentro del atlas universal), al tener que ser un menesteroso (metafóricamente), será un hombre sometido a la luz de lo colectivo y, por ende, un hombre de lo público. Muchos historiadores reconocen en PARMÉNIDES como un legislador en su ciudad y un hombre comprometido con los asuntos de la polis²⁸.

Queda demostrado, pues, que los filósofos, principales intelectuales de la Grecia antigua, no dejaron nunca su compromiso político, al punto de participar de sus guerras (PLATÓN narra las experiencias de SÓCRATES como soldado en el diálogo *El Banquete*), escribir sobre la polis (PLATÓN, ARISTÓTELES y EPICURO²⁹, entre los más destacados), criticaron las políticas de su ciudad y sus leyes (HERÁCLITO³⁰, PITÁGORAS y PARMÉNIDES), impulsaron su desarrollo (TALES y PITÁGORAS), entre muchos ejemplos³¹. El pensamiento en la antigua Grecia no estuvo alejado de la política y la economía, los filósofos siempre asumieron su actitud crítica frente a los asuntos de la ciudad³².

Ya para concluir, debemos señalar que el papel del intelectual comprometido nace, entonces, desde el mismo momento en que aparece el pensador, aunque ROLL denuncie a los intelectuales de la antigüedad como hombres que, por miedo a los cambios radicales y rápidos, deciden idealizar el pasado, intentando restablecer una edad de oro mítica, el paraíso perdido³³. PARMÉNIDES fue un intelectual comprometido con su ciudad y con su mundo.

²⁷. Tesis central de SERRES, Op. cit.

²⁸. MIGUEZ, Op. cit., p. 20-21. Igualmente, HIRSCHBERGER, Op. cit., p. 55.

²⁹. Escribe el hedonista: "Las leyes están establecidas para los sabios, no para que no cometan injusticia sino para que no la sufran" y más adelante afirma: "Los epicúreos huyen de la política como daño y destrucción de la vida dichosa", pero entendiendo la política que ahuyenta como la que es objeto de sus críticas... además, ¡qué compromiso político tan fuerte el afirmar un distanciamiento por corruptora de la política tal como se practicaba en su época! EPICURO. Sobre la felicidad. Santafé de Bogotá: Norma, 1995. Fragmento 42 y 44.

³⁰. Fragmentos 2 y 114. Pueden consultarse en MARCOVICH, M. Heraclitus. Mérida (Venezuela): Talleres Gráficos Universitarios, 1968. p. 40.

³¹. Cualquier complemento de lo expuesto en: FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. La ciudad antigua. Bogotá: Ediciones Universales, 1988. 348p. De igual forma, BUNGE, Mario. Leyendo a Herodoto. En: Literario Dominical, El Colombiano, Medellín: (domingo 29 de marzo de 1998); p. 12-13.

³². Hubo un tiempo, dice el historiador LEWIS MUMFORD, en que la ciudad era el símbolo de todo un mundo. Hoy en día, el mundo entero está a punto de convertirse en una ciudad.

³³. ROLL, Eric. Historia de las Doctrinas Económicas. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 33-34.

Desde otra perspectiva, la importancia de PARMÉNIDES para la filosofía nos lo da a entender la interpretación aristotélica y platónica del mismo, que más adelante analizaremos.

Lectura

"Por lo demás, el renombre de Parménides fue siempre en constante aumento. Si la tradición le ligó en demasía al nombre de Jenófanes, ello no serviría de obstáculo para reconocer su eminente personalidad, que sobra vuelos de legislador en las noticias que nos transmiten tanto Estrabón como Plutarco. Uno y otro nos hablan, respecto de Parménides, del reconocimiento que merecían de sus conciudadanos las leyes que aquél había otorgado a su ciudad. Los habitantes de Elea tenían sobrados motivos para ensalzar el patriotismo de Parménides y su decidida y admirable preocupación por la ciudad que lo vio nacer. Allí, en Elea, estaba el núcleo germinal de una escuela a la que Parménides daba su prestigio de hombre público y, en cuanto a la doctrina, la dirección personal e innovadora de su propio pensamiento"³⁴.

2.1.4. Filiación pitagórica y herencia jónica en el pensamiento parmenídeo

Problemática

Ya descartada la posibilidad de considerar a JENÓFANES, por su poca trascendencia metafísica, como el iniciador de la escuela de Elea, pero sí como una persona influyente en la misma, ¿Qué otras influencias encontramos en el pensar de PARMÉNIDES?

Explicación

La ciudad de Elea se encuentra en el ámbito de influencia del pensamiento pitagórico, ampliamente extendido en el mundo helénico. Doctrinas pitagóricas están impregnadas en el poema de PARMÉNIDES; incluso, dentro del listado que hace JAMBlico de los iniciados pitagóricos, éste cuenta al maestro de Elea como uno de ellos.

Pero no por esto podemos, simplemente, reducir la obra parmenídea al pensar pitagórico. La escuela de Elea trasciende del quehacer pitagórico, pero conserva varios hechos que dan pie a considerar como de raíz pitagórica su pensar, o por lo menos cobijado por su influencia. Siguiendo este orden de ideas, piénsese en el hecho que al joven que se le anuncia el camino del Ser como único posible en el poema "Sobre la Naturaleza" corresponde, indudablemente, a un iniciado, término fundado por los pitagóricos en sus ritos secretos que diferenciaban a los hombres preparados para recibir las enseñanzas (Fragmento I, 31).

³⁴. MIGUEZ, Op. cit., p. 20-21.

Por el poder de la iniciación (rito místico, así como pitagórico), el hombre racional se hace por primera vez partícipe del poder divino y toma sobre sus hombros el exclusivo derecho a elaborar y discutir acerca de la filosofía y los conocimientos que le serán brindados³⁵. Con la iniciación, el hombre que conoce (que es equiparable al joven que de manos de la diosa se le presenta el camino del Ser en el poema de PARMÉNIDES) es un hombre que ha llegado a participar en un conocimiento de un origen más alto (de ahí se explica la alegoría a las diosas y demás figuras divinas-míticas) que lo distinguen claramente del no iniciado³⁶.

Pero un punto de divergencia del pensamiento pitagórico lo constituye el admitir una realidad continua por esencia, cosa que los pitagóricos no comprendían o rechazaban aferrándose a concepciones de discontinuidad en la realidad, fruto de su concepción geométrica de la misma. Pero ambos, eleatismo y pitagorismo, permitirán el surgimiento de la filosofía platónica.

Lectura

"Sus miembros (los eleatas) -afirma Jean Zafiropulo- se oponían a sus correligionarios en un punto capital: preconizaban una concepción continua en lugar de la discontinuidad que la secta de Crotona había propugnado partiendo de sus especulaciones sobre los números. Ahora bien, no se encuentra rastro de esta doctrina en Jenófanes y ahí la verdadera razón que debe inclinarnos a negar al de Colofón el título de fundador de la escuela de Elea"³⁷.

"Parménides, hijo de Pyres, era natural y ciudadano de Elea. Esta ciudad, dada su posición geográfica, debía ciertamente pertenecer en estos tiempos a la zona de influencia pitagórica y no ha de sorprendernos el encontrar la obra de Parménides toda impregnada de las doctrinas cuyo ascendiente hubo de experimentar desde su primera juventud. Esta influencia se transparenta de tal modo en su obra que, ya desde la Antigüedad, numerosos historiadores reconocieron el carácter profundamente pitagórico de la escuela de Elea, y Jámblico, en su catálogo de los pitagóricos, cita a nuestro filósofo como único representante de esta ciudad"³⁸.

2.2. El pensamiento filosófico

2.2.1. ¿Tradición jónica?

Problemática

³⁵. Ibid, p. 17.

³⁶. Cfr. JAEGER, Op. cit., p. 101.

³⁷. Texto de ZAFIROPULO, citado por MIGUEZ, Op. cit., p. 16.

³⁸. Afirmación de ZAFIROPULO aparecida en: Ibid, p. 21-22.

¿Podría decirse que existe un nexo entre los pensadores jónicos y la escuela de Elea?, ¿si existe un nexo, cuál es su naturaleza?

Explicación

Ya se ha dicho con anterioridad que en PARMÉNIDES confluyen dos pensamientos: el jónico y el pitagórico. Pero este pensador los rebasa con su unidad del Ser (preludio de la metafísica platónica al sentir de la historia de la filosofía, por eso se afirma desde el platonismo que PARMÉNIDES concibió el Ser *metafísicamente*,³⁹ por no decir *ontológicamente*).

Por tanto, ya quedó demostrado el nexo entre los jónicos y PARMÉNIDES, falta aclarar la naturaleza de esta relación. Los jónicos, podríamos decir en una forma muy pedagógica, se hicieron la pregunta si existe un elemento de lo que todo lo demás esté hecho. Ante esta pregunta saltaron varias repuestas: para TALES de Mileto es el agua; ANAXIMANDRO opinaba que era lo "indefinido"; y, por último, ANAXÍMENES (también de Mileto, como los anteriores) situó la causa del mundo en el aire o la niebla (sin tener en cuenta, por amor a la brevedad, las enseñanzas de EMPÉDOCLES, ANAXÁGORAS y DEMÓCRITO). Pero lo altamente resaltable de los jónicos no era tanto la respuesta que dieron sino el hecho de preguntarse e intentar dar soluciones racionales a lo que antes era resuelto tajantemente por el mito⁴⁰. Pues bien, PARMÉNIDES hereda toda esta tradición de manos de JENÓFANES, lo que permite a aquél hacerse esta pregunta: "¿Pero cómo era posible que una materia se alterara de repente para convertirse en algo completamente distinto?"⁴¹, inquietud que marcará el pensamiento eleático.

Pero el pilar fundamental en la relación jónica-eleática es JENÓFANES, que si bien anuncia el sentir de los pensadores de Mileto y sus continuadores, da algunos pasos (que de por sí no permiten situarlo en la escuela de Elea) a la metafísica parmenídea con los rasgos de una positiva y acusada personalidad -algo que ya se analizó-.

Lectura

"Todo un trasvasamiento de la cultura del Asia Menor se advierte de modo claro en la dedicación intelectual de los eleáticos. Es éste, sin duda, un fenómeno de evidente continuidad, pero también de progreso

³⁹. HEIDEGGER hace una lectura diferente del Ser en PARMÉNIDES, la cual puede consultarse en: El ser y el tiempo. Trad. José Gaos. Segunda edición, segunda reimpresión. Santafé de Bogotá: Fondo de cultura económica, 1995. 478p. Para este autor alemán, la pregunta por el ser se convierte en la pregunta por el ser del ente con el surgimiento de la filosofía, es decir, con Platón y Aristóteles.

⁴⁰. "Lo más interesante para nosotros no es saber cuáles fueron las respuestas a las que llegaron esos primeros filósofos, sino qué preguntas se hacían y qué tipo de respuestas buscaban" GAARDER, Op. cit., p. 38.

⁴¹. Ibid, p. 41.

cultural, que los tratadistas y los investigadores de hoy oponen en cierta manera a la conocida distinción antigua entre filósofos jónicos y filósofos eleáticos, de la que se hicieron eco, entre otros, Diógenes Laercio y San Agustín⁴².

"Todos los resabios del animismo de los «fisiólogos» (denominación dada por ARISTÓTELES) y cuantas creencias del fondo pitagórico impregnaban el ambiente de la época pasaron en Parménides por el tamiz de su reflexión personal, dirigida primordialmente a la consideración del esfuerzo cognocitivo del hombre y a valorar en sus exactos límites las posibilidades puras de la indagación racional, nunca tan bien intuitas, incluso con el carácter de «milagro» del espíritu, como en aquel prodigioso albor cultural de la primera mitad del siglo V⁴³ (texto entre paréntesis no corresponde a la cita).

"Los tres filósofos de Mileto pensaban que tenía que haber una -y quizás sólo una- materia primaria de la que estaba hecho todo lo demás. ¿Pero cómo era posible que una materia se alterara de repente para convertirse en algo completamente distinto? A este problema lo podemos llamar *problema del cambio*.

"Desde aproximadamente el año 500 a. de C. vivieron unos filósofos en la colonia griega de Elea en el sur de Italia, y estos eleatos se preocuparon por cuestiones de ese tipo. El más conocido era Parménides (aprox. 510-470 a. de C).

"Parménides pensaba que todo lo que hay ha existido siempre, lo que era una idea muy corriente entre los griegos. Daban más o menos por sentado que todo lo que existe en el mundo es eterno. Nada puede surgir de la nada, pensaba Parménides. Y algo que existe, tampoco se puede convertir en nada.

"Pero Parménides fue más lejos que la mayoría. Pensaba que ningún verdadero cambio era posible. No hay nada que se pueda convertir en algo diferente a lo que es exactamente⁴⁴.

2.2.2. ¿Tradición pitagórica?

Problemática

¿Podría decirse que existe un nexo entre los pensadores pitagóricos y la escuela de Elea?, ¿si existe un nexo, cuál es su naturaleza?

⁴². MIGUEZ, Op. cit., p. 11.

⁴³. Ibid, p. 22.

⁴⁴. GAARDER, Op. cit., p. 41-42. Si bien este texto no es muy profundo en sus enseñanzas, no puede pasarse por alto por su valor pedagógico y por dejar una inquietud filosófica en todo lector. Esta es una clara muestra de la filosofía para los no filósofos, como dirían los neonietzscheanos franceses.

Explicación

Poco hay que analizar al respecto, en la medida que ya lo respondimos con suficiente amplitud. Únicamente cabe afirmar que PARMÉNIDES fue forjado en la tradición de Crotona⁴⁵ (sede del pitagorismo) pero que desborda sus enseñanzas al punto de configurar un pensamiento completamente distinto, al rechazar la metafísica pitagórica basada en la teoría de los números y la discontinuidad de la realidad, pero retomando algunos de sus conceptos como el de ser iniciado en el camino de la razón y la práctica ascética de purificación⁴⁶ para poder descubrir lo Uno.

Lectura

"Jean Zafiropulo resume con estas palabras lo que él considera como los grandes descubrimientos de Parménides. «Descubrió -dice- 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 y finalmente ahí radica lo esencial. En esto el éléata tenía razón contra los pitagóricos y por ello su "posición de espíritu" se comprobó de importancia capital para toda la evolución ulterior de la filosofía y de la ciencia. Por primera vez en la historia del pensamiento, Parménides creó un sistema basado en la conservación global y rigurosa de "alguna cosa". Lo conservaba durante un tiempo infinito en un espacio finito, lo que es de nuevo falso, pero el principio *ex nihilo nihil* no habría de desaparecer ya de la escena en la que se representa el drama del conocimiento»⁴⁷.

"Revelación e instrucción que son totalmente necesarias, según Parménides, para que el hombre tenga acceso al misterio del Ser, y que, también con algunas precauciones, podrían tomarse como paradigma de la enseñanza pitagórica, esto es, de una doctrina que se penetraba de religión y de misterio y que distinguía taxativamente entre hombres iniciados y hombres no-iniciados"⁴⁸.

"A nuestro parecer simboliza 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 los elegidos.

⁴⁵. A favor MIGUEZ, quien traduce y prologa el diálogo *Parménides*, en: PLATÓN, Op. cit., p. 963.

⁴⁶. Al respecto véase HIRSCHBERGER, Op. cit., p. 50.

⁴⁷. Citado por MIGUEZ, Op. cit., p. 24.

⁴⁸. Ibid, p. 25-26.

Así se encuentra determinado el espíritu en el que debe ser entendido todo el poema"⁴⁹.

2.2.3. Teoría del ser y del conocimiento

Problemática

¿Cuál es la teoría del Ser y lo Uno en PARMÉNIDES?, ¿cuál es su teoría del conocimiento?, ¿existe una relación entre la teoría del Ser y la teoría del conocer en la escuela de Elea?

Explicación

Los problemas que se plantea PARMÉNIDES y que ya fueron esbozados con anterioridad, son problemas que atañen al cambio de las cosas y este es el camino que lo lleva a indagarse por el Ser, pero así mismo a la facultad de conocerlo y de juzgarlo. Es decir, afirmar la continuidad de la realidad implica de suyo afirmar una posibilidad de conocerlo fuera de los sentidos y vía racional. Ésta puede constituir la explicación del fragmento III del poema de PARMÉNIDES, que reza: "...porque el pensar y el ser son una y la misma cosa", identidad absoluta del ser y pensar (razonar) pero en un sentido muy diferente al planteado por DESCARTES, pues el ser no es personal como en éste⁵⁰ sino más bien el todo exterior a la realidad de la persona.

Así las cosas, toda teoría del Ser en PARMÉNIDES implica una teoría del conocer, en esta forma debemos entender el fragmento VIII del poema *Sobre la Naturaleza*.

Encontramos en la única obra conocida de PARMÉNIDES dos vías de conocer: en primer lugar, la que atañe a la Verdad (a la que dedica especialmente el fragmento II -revelación de la *aletheia* o verdad- y el VIII -revelación ontológica), compuesta a su vez por el camino del Ser y el del No-Ser (que es imposible al mortal); y, en segundo lugar, la vía de la opinión, de la *doxa* o de la apariencia que atribuye a la perplejidad de los ignorantes (fragmento VIII, 50 en adelante)⁵¹.

⁴⁹. Escrito de ZAFIROPULO, citado por Ibid, p. 26.

⁵⁰. "De suerte que ese yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y aun que es más fácil de conocer que él que, aun en el caso de que él no fuera, ella no dejaría de ser todo lo que ella es... yo pienso, luego yo soy" DESCARTES, Discurso..., Op. cit., p. 67 (cuarta parte).

⁵¹. Existe una relación entre el Tao Te King (texto fundamental para el taoísmo) con los planteamientos de Parménides sobre el Ser y el No Ser. Por ejemplo: "Inexistencia es el estado precedente al nacimiento del cielo y la tierra./ Realidad es el estado manifiesto de las cosas en su multiplicidad./ Por eso, para comprender el enigma, es necesario habitar en la inexistencia./ Viviendo en la realidad se descubre la apariencia" LAO TSE. Tao te king. Trad. Héctor R. Bonilla. México: Yug, 1997. p. 10. ISBN 968-6733-46-9. Sin embargo, en este texto se indica que el Ser proviene del No-Ser (Ibid, p. 11 y 55), mientras que para Parménides la separación de ambos órdenes es tajante.

Pero todo conocer (vía de acceso al Ser) supone un hombre que aspira a tal (de la misma forma que el iniciado pitagórico). El hombre joven del poema de PARMÉNIDES aspira a conocer y sabe que para ello requiere ayuda divina para descubrir el misterio (una vez más se evidencia el pitagorismo) y la incógnita del Ser⁵². Algo que sólo se puede poner a su alcance con la garantía que Ser y pensar son la misma cosa (otra forma de interpretar el fragmento III), es decir, que con el pensar abordo el Ser⁵³. Se pone así las bases para una teoría del conocer que, valga afirmar, está a un paso de PLATÓN.

El camino a la verdad obedece a tres principios:

a. "Hay que decir y pensar que el Ser existe, ya que es a Él a quien corresponde la existencia, en tanto es negada a lo que no es" (fragmento VI, 1 y 2), que debemos entender como una oposición al movimiento de los contrarios, lo que presupone una identidad lógica y ontológica del Ser consigo mismo excluyéndose de él la evolución y el tiempo en general⁵⁴.

b. "Porque el pensar y el ser son una y la misma cosa"⁵⁵ (fragmento III), o dicho de otra manera: "Es una y la misma cosa el pensar y aquello por lo que hay pensamiento"⁵⁶ (fragmento VIII, 34) que interpreta HIRSCHBERGER como "una teoría del conocimiento realista propia del sano entendimiento humano, según la cual nuestro pensar es un reflejo del mundo de los objetos, y en ese sentido es idéntico al ser, en cuanto refleja un objeto como una copia de un modelo... dualismo... que considera evidente por sí misma la mutua correspondencia del contenido de la mente y del mundo de la realidad"⁵⁷; definición que debemos pulir para afirmar que el pensar es la garantía de acceso al Ser y por tanto una teoría del conocer comparte la misma naturaleza de una teoría del Ser, interpretación para nosotros correcta del fragmento III que tanto mares de tinta ha hecho derramar en el intento de su explicación. Y,

c. "Que el ser es increado e imperecedero, puesto que posee todos sus miembros, es inmóvil y no conoce fin. No fue jamás ni será, ya que es ahora, en toda su integridad"⁵⁸ (fragmento VIII, 3-5), reafirmando lo que ya se ha dicho con anterioridad, que el Ser es continuo (fragmento VIII, 25), uno, indivisible, eterno y siempre idéntico a sí mismo; por tanto, el Ser no puede comenzar a ser, porque según esta concepción significa algo que es ya de siempre y para siempre, así las cosas si algo comenzó a ser, no es, y lo mismo si sólo ha de ser en el futuro (fragmento VIII, 19 y siguientes). "El

⁵². Así en JAEGER, Op. cit., p. 101.

⁵³. Cfr. MIGUEZ, Op. cit., p. 17.

⁵⁴. Así en HIRSCHBERGER, Op. cit., p. 56.

⁵⁵. Traducción de MIGUEZ, Op. cit., p. 52.

⁵⁶. Ibid, p. 57.

⁵⁷. HIRSCHBERGER, Op. cit., p. 56.

⁵⁸. MIGUEZ, Op. cit., p. 54.

ser rehuye el crecimiento y el devenir y es antitético con cualquier solución del tipo de las de Heráclito"⁵⁹.

La vía de la opinión no se alimenta, a diferencia de la vía de la verdad, de la razón sino de la sensación, dando la idea del devenir y de la multiplicidad, pero es muy distinto de la *doxa* u opinión que desacredita PLATÓN. En PARMÉNIDES, por medio de la opinión, puede lograrse un conocimiento sensible, pero dicho conocer, si llega a entablar alguna relación con la razón que permite el acceso al ser, garantizaría una depuración del mismo hasta llegar a la vía de la verdad. En otras palabras, PARMÉNIDES es un filósofo benévolo con la gran masa de hombres, a diferencia de PLATÓN que condena la opinión, al hacerla aparecer como el conocimiento del simulacro, o de ZENÓN que con su *aporía* destruía todo razonar del adversario⁶⁰.

La opinión permite un conocimiento, pero restringido por dos situaciones: de un lado, por lo limitado de las sensaciones humanas; y, por el otro, el desorden del lenguaje por el cual nos expresamos. Pero la opinión se constituye como un conocimiento absoluto o verdadero, por lo menos en el hecho que éste no conduce a la verdad del Ser, en otras palabras, la opinión tiene algo en sí que es verdadero (*aletheia*), y es que no puede conducir a la verdad, esto ratifica su condición de vía al conocimiento, incluso por vía negativa, del Ser.

La diosa que ilustra al joven del poema escrito por PARMÉNIDES, al mencionarle la opinión, intenta plantearle un orden o un centro con el cual pueda desligar el lenguaje de la sospecha, de liberarse para poder decir la verdad de la apariencia y de la misma opinión: que no es un verdadero camino, según PARMÉNIDES, para acceder al ser, pues no comporte su misma esencia. Este orden que revela la diosa queda descifrado en el fragmento VIII, 60 y 61: "Te declaro, pues, como sistema universal toda esa serie de cosas verosímiles, para que ninguno de los mortales pueda sobrepasarte con su facultad de conocer"⁶¹. Este orden revelado en el mundo de la opinión, permitirá a quien lo reciba (de la misma forma por el iniciado en el misterio pitagórico) una ventaja sobre los demás (algo similar a HERÁCLITO donde adquiere ventaja quien escuche al *logos*). Por tanto, hay que afirmar que existe una profunda diferencia entre la opinión de PLATÓN y la de PARMÉNIDES, que radica en el hecho que éste no rompe entre el ser y la apariencia como si lo hace aquél, pues todas las cosas, al sentir del *eléata*, expresan un aparecer, un manifestarse de la realidad de algo, es decir, no hay escisión entre el Ser y el aparecer (*eoikota*) de aquellas.

⁵⁹. Ibid, p. 27.

⁶⁰. COLLI, Giorgio. El nacimiento de la filosofía griega. Quinta edición. Trad. Carlos Manzano. Barcelona: Tusquets, 1994. p. 77-78.

⁶¹. MIGUEZ, Op. cit., p. 59.

El aparecer parmenídeo podemos definirlo como un aparecer objetivo (pues es verosímil y necesario) y no subjetivo, que es al que apunta PLATÓN, al calificarlo como el parecer u opinión de cada cual y que se asemeja a la ficción.

Hay que ver en el devenir, producto del conocimiento vía la opinión, las modalidades de la realidad, que en el fondo son la potencia del Ser con modalidades en la apariencia. Bajo este conocimiento, que debe trasladarse a la vía de la verdad pero sin denigrar de la opinión, el ente nace y perece, y su conocimiento no va más allá que de la captación modal del ente (en PARMÉNIDES se empieza a diferenciar claramente el Ser de los entes, como explicación de la Unidad y la multiplicidad), que está sometida a la temporalidad y, por tanto, a la linealidad, a diferencia del Ser que está atado a la atemporalidad asemejándose a la circularidad (figura perfecta y representación divina según la física jónica así como en la aristotélica).

La diosa revela, entonces, la verdad (*aletheia*) sobre el devenir e invita a entablar una palabra de orden sobre el aparecer.

Así las cosas, el hombre que desea conocer tiene que ahondar en el camino de la verdad y en el de la apariencia, para captar la totalidad (si el Ser es Uno y la apariencia hace parte de nuestra forma de conocer, la apariencia hace parte del Ser, por tanto igualmente debemos captarlo).

Lectura

"(PARMÉNIDES) Está tratando de justificar que el misterio del Ser puede develarse y que la Verdad, meta indiscutible del conocer, es accesible por el camino de la convicción, coincidente con el de la Verdad misma. Este es el hecho principal por el que el eleatismo se eleva a la categoría de escuela filosófica"⁶².

"Parménides sostiene la unidad del cosmos de una manera extrema. No sólo no hay muchos mundos, sino que el ser en general es solamente uno, universal y siempre el mismo. No se le puede partir en diverso y múltiple, individual y substancia; ni hay modo de señalar en él distintos grados de intensidad. Sin cambio y sin movimiento, no conoce ningún devenir ni ningún parecer. En perfecto reposo y rígido, semejante a la forma de una bien redondeada esfera igual y uniformemente limitada. La razón aducida... Creeríamos estar ante un juego de palabras, y se sentiría uno tentado de oír ya el lenguaje vano de la erística. En el fondo no es sino el molde de pensar primitivo, que no logra aprehender la significación, encerrada también en el concepto de ser, de una posibilidad de avance y retroceso. El ser no puede comenzar a ser, porque ser según este modo de pensar significa algo que es ya de siempre y para siempre. En el sólo imaginar el comenzar o el fenecer, se niega, según esta

⁶². Ibid, p. 16-17.

concepción, «*eo ipso*» el ser, que se está suponiendo (ser) cuando se habla de él, y se comete por tanto una contradicción. Finalmente habría también que admitir que algo es por otro, lo que sería una contradicción aún más patente. Igual aporía encontrará en su camino Anaxágoras. Mas tarde Aristóteles introducirá, para obviar esta dificultad, el concepto de privación y su fundamental distinción de potencia y acto"⁶³.

2.2.4. Teoría de los contrarios

Problemática

¿Cuál es la explicación parmenídea a los contrarios?

Explicación

El joven a que alude el poema de PARMÉNIDES ha recibido de manos de la diosa (que debe ser la representación mítica de la *aletheia*) una teoría de los contrarios, manifestada en la oposición luz-tinieblas.

La teoría de los contrarios en PARMÉNIDES está en íntima relación con la vía de la opinión analizada anteriormente. Por tanto, podemos decir que los contrarios son observados desde la opinión de los mortales como modalidades del Ser (fragmento VIII, 55). Con esto afirmamos un contrario absoluto, ya no percibido por la opinión sino por la vía de la verdad, que es la oposición entre las dos vías del conocer. En otras palabras, la vía de la verdad es contraria a la vía de la opinión en cuanto legítima un puro conocimiento (lo que no implica una separación metafísica entre la *doxa* y el *logos* como lo hace PLATÓN); siendo éste contrario el único conocido en forma absoluta, diremos que las demás contrariedades son percibidas por la opinión.

Cabe resaltar que PARMÉNIDES en su poema (fragmento VIII, 55-57) asignó metafóricamente nombres a los contrarios absolutos del conocer, a la vía de la verdad la denominó fuego etéreo siempre idéntico a sí mismo (algo que nos hace recordar el fuego heracliteano como fundición de los contrarios en su esencia y la luz como representación del conocimiento) y a la vía de la opinión como la noche (ausencia de luz), algo que más adelante se detallará.

Pero como ya se había afirmado que la opinión y la verdad actúan "según su respectivo poder" (fragmento IX, 2) en una totalidad que debe ser comprendida por el filósofo, así mismo los contrarios que percibimos de la naturaleza no pueden ser rechazados en una teoría del Ser y por tanto del Conocer, sino aceptados como una apreciación de la opinión y modalidades de un Ser inmóvil e innombrable al ser humano (pero que a pesar de esta característica derivada de la infinitud, PARMÉNIDES se atreve a nombrarlo). Los contrarios, para la escuela de Elea, son una

⁶³. HIRSCHBERGER, Op. cit., p. 57.

comprobación negativa de la unidad del Ser, que únicamente puede ser percibido por la vía de la verdad.

Lectura

Fragmento VIII, 50-61:

"Sobre lo cual dejo de pronunciar mi discurso digno de fe y ceso en mi pensamiento

referente a la verdad. En adelante, serán las opiniones de los mortales

las que tu podrás aprender al dar oídos a la ordenación engañosa de mis versos

porque fijaron y ofrecieron nombre a dos formas de conocer,

de las cuales una sola es lícita -en la cual se engañaron completamente-.

Esta armazón fue por ellos dividida en contrarios, con caracteres precisos y separados unos de otros: a uno quedó asignado el fuego etéreo de la llama,

que es dulce y en extremo ligero, idéntico a sí mismo en todas partes,

pero no al otro. Este otro

es el contrario de aquél, como noche incapaz de conocer y estructura compacta y pesada.

Te declaro, pues, como sistema universal toda esta serie de cosas verosímiles,

para que ninguno de los mortales pueda sobrepasarte con su facultad de conocer".

Fragmento IX:

"Y puesto que ya todo ha sido nombrado como luz y tinieblas,

que ejercen su acción según su respectivo poder,

todo también se vuelve a un tiempo lleno de luz y de noche invisible,

*y ambas formas se mantienen igualadas puesto que nada hay que no dependa de ellas*⁶⁴.

2.2.5. ¿Opositor de Heráclito?

Problemática

¿Cuál fue la relación entre PARMÉNIDES y HERÁCLITO?, ¿sus pensamientos se oponen o fue la historia de la filosofía la que los hace enfrentar?

Explicación

La gran mayoría de los historiadores de la filosofía afirman tajantemente la oposición del pensamiento heracliteano al parmenídeo. Pero no por ello sus relaciones con el pensador de Éfeso no dejan de ser discutidas. Algunos ven en PARMÉNIDES una respuesta consciente a HERÁCLITO (Zeller y Burnet); otros ponen a HERÁCLITO después de PARMÉNIDES (Reindhardt); otros piensan que ni PARMÉNIDES conoció HERÁCLITO ni viceversa (Gigon); otros establecen una completa antítesis entre ellos (PLATÓN, diálogos Parménides 127a, Teeteto 183e, Sofista 217c). En conclusión, puede rechazarse la posición de Gigon en la medida que cronológicamente, atendiendo el diálogo platónico *Parménides* y los datos que pueden extraerse de Diógenes Laercio, PARMÉNIDES no pudo ser anterior a HERÁCLITO.

Ante estas diversas tesis, nosotros por los límites insalvables que tenemos, no podemos fijar una posición definitiva. Únicamente a partir de la interpretación de los fragmentos heracliteanos y parmenídeos podemos llegar a las siguientes conclusiones:

- a. Tanto HERÁCLITO como PARMÉNIDES buscan el Ser, lo que implica una ruptura con el pensamiento jónico. HERÁCLITO lo encontrará en el devenir y siendo rígidos en la lógica el Ser es "uno" en el devenir (algo que puede representarse en el fuego que funde en sí a los contrarios en la multiplicidad, un fuego que siempre es idéntico a sí mismo⁶⁵). PARMÉNIDES halla el Ser en la inmovilidad y la infinitud, lo que podría, desde la vía de la verdad mas no de la opinión, oponerse a la multiplicidad y movimiento heracliteano.
- b. Ambos pensadores presocráticos consideran al *logos* como vía de acceso al Ser.
- c. Aceptan la percepción del devenir. HERÁCLITO para reafirmarlo, PARMÉNIDES para considerarlo como un conocimiento no lícito (fragmento VIII, 54).

⁶⁴. Traducción de MIGUEZ, Op. cit., p. 58-59.

⁶⁵. Fuego en términos de HERÁCLITO es la garantía del devenir e incandescencia del *logos*. Cfr. VÉLEZ ECHEVERRI, Luis Alberto. Fuego y Logos en Heráclito. Medellín, 1987, 17p. Trabajo de grado (Filósofo). Universidad Pontificia Bolivariana. Facultad de Filosofía Eclesiástica).

d. Fueron contemporáneos, pero esto no es garantía de que supieron mutuamente de su existencia. Algo probable por la gran fama que cubría tanto a uno como a otro y por la gran comunicabilidad del pueblo helénico y comercialización de la cultura que evidencia la costa mediterránea⁶⁶.

e. Desde la vía de la verdad parmenídea hay que rechazar el movimiento heracliteano, por lo que en este sentido sí habría oposición. Desde la vía de la opinión -conocimiento del vulgar mortal, pero conocimiento al fin y al cabo- el devenir es evidente.

f. Ambos presentan una teoría de los contrarios.

g. El conocimiento en PARMÉNIDES se convierte en una posibilidad (esto para el *idealismo*); en cambio, para HERÁCLITO, si el Ser está en permanente devenir se convierte en un imposible conocer algo, por esto su discípulo amado, CRATILO, se internó en el mayor silencio y se limitó exclusivamente a señalar lo que necesitaba. Sólo con ARISTÓTELES el devenir puede garantizar o permitir un conocimiento de la *fisis*.

En conclusión, hay evidentes puntos de unión como de desunión del pensamiento heracliteano y parmenídeo. Así las cosas, la tradición histórica de la filosofía que los ubica como dos antitéticos es válida, según la lógica, en lo que los desune, pero no puede perderse de vista que así mismo hay puntos de unión, en especial lo atinente a la búsqueda del Ser y su significado en el problema del permanecer y el cambiar.

La principal diferencia radica en la abstracción parmenídea que puso en duda todo modo particular y específico, llegando a una completa indeterminación (algo cercano al *apeiron* de ANAXIMANDRO) de un Ser indivisible, igual a sí mismo, opuesto a un devenir y a una multiplicidad. Si la teoría del Ser difiere en uno y otro, igualmente la teoría del conocer, pues se convierte lícita el conocimiento del movimiento y la multiplicidad (vía de la opinión de PARMÉNIDES), pero continúan compartiendo el hecho que el *logos* (razón del decir) es la vía de acceso al Ser como Uno en el devenir o como Uno en el reposo que rehuye el crecimiento, soluciones antitéticas aunque provengan de un mismo recorrer.

Lectura

"Como resultado final de esta confrontación podemos asentar con Parménides que la verdad científica, si realmente es verdad, permanece eternamente, mientras que es justo reconocer a Heraclito (sic) que el mundo real, contenido como está en el marco del espacio y del tiempo, fluye eternamente. Aquél es el mundo del pensamiento; éste, el mundo de los sentidos"⁶⁷.

⁶⁶. Así en GAARDER, Op. cit., p. 42.

⁶⁷. HIRSCHBERGER, Op. cit., p. 59.

"Podríamos decir que Heráclito tenía más fe en lo que le decían sus sentidos que Parménides"⁶⁸.

"El ser parmenídeo siempre igual, rígido, en eterno reposo, es, una vez más, una réplica contra Heráclito que no concibe el ser sino como devenir, distinción y multiplicidad, pero no como algo estable y universal"⁶⁹.

"En medio de todos esos cambios y contradicciones en la naturaleza, Heráclito veía, pues, una unidad o un todo"⁷⁰.

"El Ser rehuye el crecimiento y el devenir y es antitético con cualquier solución del tipo de la de Heráclito"⁷¹.

2.2.6. La luz natural como metáfora del conocimiento

Problemática

La luz como representación del conocer, algo presente en toda la historia de la filosofía oriental y occidental, ¿se encuentra en PARMÉNIDES?

Explicación

Evidentemente. En varios apartes de su poema PARMÉNIDES asemeja la vía de la verdad que conduce al conocimiento del Ser como una luz (fragmentos I, 3; VIII, 55-59; IX, 1-3 y X, 1). Algo que ha denominado JAEGER como "la misteriosa visión del reino de la luz"⁷².

La luz a lo largo de toda la filosofía oriental y occidental ha sido sinónimo de conocer. Inclusive, todo pensador trae diversas alegorías al respecto. Expresiones como "la luz natural", "la luz de lo colectivo", "bajo luz", "la llama del ser", "fuego", "es claro", "transparente" "lo oscuro que hay que develar", "a plena luz", entre otros, corroboran lo dicho. En PARMÉNIDES, quien fue de los primeros filósofos de los que se tiene noticia, encontramos diversas alusiones al respecto, al igual que en HERÁCLITO⁷³. Algo importante de destacar, pues el origen de esta metáfora que tanto nos ha impactado puede rastrearse en la Grecia antigua.

⁶⁸. GAARDER, Op. cit., p. 42.

⁶⁹. HIRSCHBERGER, Op. cit., p. 57.

⁷⁰. GAARDER, Op. cit., p. 43.

⁷¹. MIGUEZ, Op. cit., p. 27.

⁷². JAEGER, Op. cit., p. 99.

⁷³. Sobre las metáforas de la luz y el fuego en HERÁCLITO, véase a: BOTERO BERNAL, Andrés. Apuntes sencillos en el oscuro de Éfeso. En: Revista Holística Jurídica: Facultad de Derecho de la Universidad de San Buenaventura, Medellín. No. 1 (2.000); p. 159-193.

Recordemos que la religión primitiva helénica concebía al fuego como eterno e inmutable, antecesor a los dioses del Olimpo, que es presentado como lo que corresponde a cualquier dios creador: la razón organizadora⁷⁴. Esto tiene una especial importancia desde el punto de vista de la historia de las religiones. El fuego en HERÁCLITO concebido como una razón organizadora y en PARMÉNIDES la luz como indicativo del conocer, únicamente lo podemos explicar por el hecho de la gran admiración que despertaba este elemento en la naturaleza humana, obligando su divinización, que luego, con la antropomorfización de los dioses bajo la necesidad constante de sentirse cerca a una fuerza protectora que garantizara su supervivencia frente a los otros pueblos⁷⁵ (dios como fruto de megalomanía colectiva), el dios supremo de cada religión queda a cargo del poder mítico que antes se atribuía al fuego, explicación del poder del rayo de Zeus (fragmento 64 de HERÁCLITO), o el poder del Dios judío sobre el azufre y el fuego, que se representa en Génesis 19, versículos 17-25, donde se narra la devastación de Sodoma y Gomorra⁷⁶, la zarza ardiendo sin consumirse en el cual Dios le habla a Moisés (descrito en Exodo 3⁷⁷), y la impresión de las tablas de la ley por medio del fuego "mientras la gloria de Yahvé aparecía a la vista de los hijos de Israel como fuego devorador", algo que se describe en Exodo 24⁷⁸, entre muchos otros ejemplos⁷⁹. Incluso, gracias a esto, podemos afirmar la importancia de metáforas como la luz natural para descifrar el conocimiento a lo largo de toda la historia filosófica conocida, como sucede en HERÁCLITO, PARMÉNIDES, CONFUCIO, LAO-TSE, MONTAIGNE, SPINOZA y DESCARTES⁸⁰, entre muchos más.

Lectura

"El «camino de la Diosa» no podría ser otro que el de la luz, puesto que la luz y el sol están identificados en el poema de Parménides con el conocimiento verdadero que posee la Diosa y del cual va a hacer partícipe al poeta"⁸¹.

2.3. Interpretación de Parménides

PARMÉNIDES, de la misma forma que HERÁCLITO, requiere de una intermediación constante y aguda para su entendimiento, ya sea

⁷⁴. Un argumento de VÉLEZ para cristianizar a HERÁCLITO: VÉLEZ, Op. cit., p. 4.

⁷⁵. Algo que relata muy bien en el pueblo israelita, RODRÍGUEZ, Pepe. Mentiras fundamentales de la Iglesia Católica. Octava edición. Barcelona: Ediciones Grupo Z, 1997. p. 23-33.

⁷⁶. Algo que se cuenta en: Sagrada Biblia. Trad. Nácar-Colunga. Vigésima tercera edición. Madrid: Católica, 1967. p. 48. Así mismo, Pasajes de la Biblia. Santafé de Bogotá: Periódicos Asociados, 1998. p. 21.

⁷⁷. Ibid, p. 45.

⁷⁸. Ibid, p. 55.

⁷⁹. Quien posea el fuego posee el poder: VÉLEZ, Op. cit., p. 6-7.

⁸⁰. Presente en todas las obras cartesianas en forma más que reiterativa DESCARTES, Op. cit., 70p. Así mismo, del mismo autor: Compendio de Música. Madrid: Tecnos, 1992. 122p.

⁸¹. MIGUEZ, Op. cit., p. 25.

porque de esta forma ellos mismos lo quisieron⁸², o por la pérdida de la mayor parte de la obra de estos filósofos, que si estuviese completa permitiría un mejor desentrañamiento y evitaría tantas interpretaciones como lectores haya.

Pues bien, PARMÉNIDES ha sido objeto de diversas interpretaciones, que no dejan de ser sólo eso: interpretaciones. Una de ella muy benigna (la platónica) y otra un tanto despectiva (la aristotélica). Pero ambas interpretaciones lograron impedir (en el mejor sentido de la palabra) a la mayoría de los lectores contemporáneos acercarse directamente y sin prejuicios heredados de la tradición filosófica a los presocráticos.

2.3.1. Interpretación platónica

Problemática

¿Cuál fue la lectura que PLATÓN hizo de PARMÉNIDES?

Explicación

Sin duda alguna, la interpretación platónica es benigna y tilda de venerable al fundador de la escuela de Elea⁸³.

En los diálogos *El sofista*, *El teeteto* y *Parménides*, PLATÓN resalta la personalidad de los miembros de la escuela de Elea y afirma que son «partidarios del todo», y el «todo» en este caso es la Unidad indivisible (que según ARISTÓTELES, en su texto *Metafísica*, es el tema central de la obra de JENÓFANES, algo de lo que ya dudamos). Inclusive PLATÓN enaltece de tal forma a PARMÉNIDES que lo trata con palabras tomadas del propio HOMERO, al calificarlo como "venerable" y "temible" (*Teeteto*, 183e); al punto lleva esta admiración que el mismo ZENÓN aparece algo desdibujado y poco valorado frente a la imponente de su maestro (*Parménides*, 128a⁸⁴).

Aun así, es claro advertir que –según la tradición filosófica– si de PARMÉNIDES a PLATÓN, en cuanto a la teoría del Ser y por ende del conocer, sólo hay un paso, en PARMÉNIDES no puede encontrarse propia y rigurosamente una construcción metafísica al nivel platónico o aristotélico⁸⁵, aunque bien lo hemos denominado varias veces en este trabajo como metafísico su pensamiento, pero simplemente lo hicimos

⁸². COLLI sostiene que PARMÉNIDES, por su carácter de sabio y enigmático, a sí mismo se ocultaba, es decir, no era luminosidad, era objeto a ser iluminado por el lector. COLLI, Op. cit., p. 75.

⁸³. MIGUEZ en: PLATÓN, Op. cit., p. 964.

⁸⁴. "Comprendo ahora, Parménides -observó Sócrates- que Zenón no solo no quiere prescindir de tu amistad, sino también de tu obra. Es realmente tu propio pensamiento lo que repite" Ibid, p. 973.

⁸⁵. MIGUEZ, Op. cit., p. 18.

con un ánimo diferenciador del pensamiento jónico y del de JENÓFANES. En otras palabras, desde la perspectiva jónica (incluyendo a JENÓFANES, por amor a la brevedad) PARMÉNIDES es más metafísico (en tanto reflexiona sobre lo Uno), pero para la posteridad occidental es mucho menos metafísico (al punto de negarse que lo fuera) que PLATÓN⁸⁶.

PARMÉNIDES pone las bases de la teoría del Ser y el Conocer, y ZENÓN el fundamento dialéctico y destructivo de la razón, que desembocarán en PLATÓN dándole herramientas fundamentales para la construcción de su sistema filosófico.

En términos muy generales, para no alargarnos en un tópico muy analizado, podemos afirmar que PLATÓN recurre a la Unidad continua al momento de narrar un mundo suprasensible (escindido del mundo de las apariencias, cosa que no puede verse en PARMÉNIDES) que garantizaría el conocer a partir del *logos* (vía de la *aletheia*) de verdades (ideas) igualmente inmutables, universales, inmóviles, continuas y eternas.

Para finalizar, recordemos que PLATÓN hace una antítesis entre el pensamiento de HERÁCLITO y el de PARMÉNIDES, para tomar partido por el de éste último. PLATÓN, una vez desechado el devenir, debe resolver el concepto del Ser, que no es dado en el poema de PARMÉNIDES o por lo menos lo que queda de él. Esto lo hace en los diálogos *El Sofista* y *Parménides*. Sólo cabe añadir que a partir de PARMÉNIDES, por su fe en el *logos*⁸⁷, toda forma de racionalismo caminará por el sendero por él descubierto⁸⁸, entre ellos al propio PLATÓN. "Parménides es una prueba viva, irrefutable, de la grande (sic) esperanza humana en el progreso intelectual, por las únicas vías de la razón y del ser, armónicamente elegidas por los griegos para dar fe de la unidad de lo real"⁸⁹. De esta forma cabe perfectamente la crítica que HIRSCHBERGER (recogiendo el sentir de ARISTÓTELES) hace a PARMÉNIDES, pero que encaja mejor con la interpretación platónica del pensador eleático:

"Pero Parménides no vio que todos los conceptos del pensamiento abstracto son una artificial inmovilización y esquematización de aspectos y lados parciales extraídos de una realidad siempre fluyente y de infinita variedad, y como quiera que esos aspectos y posiciones de realidad sean muchas veces básicos y esenciales, por esto tomó Parménides el mundo de los conceptos por el auténtico y real. Y así vino a confundir el mundo del *logos* con el mundo de la realidad, y desde esa base

⁸⁶. Una lectura diferente hace HEIDEGGER en su texto "Qu'est-ce que la philosophie?", que cuenta con una edición en español: HEIDEGGER, Martin. ¿Qué es la filosofía? Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2004. 77p.

⁸⁷. "Esa fuerte fe en la razón humana se llama *racionalismo*. Un racionalista es el que tiene una gran fe en la razón de las personas como fuente de sus conocimientos sobre el mundo" GAARDER, Op. cit., p. 41.

⁸⁸. Cfr. HIRSCHBERGER, Op. cit., p. 58.

⁸⁹. MIGUEZ, Op. cit., p. 23.

estructuró de manera original su concepto de ser. Con razón llamó Aristóteles φυσικοί a aquellos filósofos de la naturaleza (φυσικοί) para los cuales no hay naturaleza porque han logrado felizmente prescindir de una explicación del mundo. Para ellos, en efecto, lo universal es todo y lo particular no es nada; niegan todo lo individual, toda pluralidad, todo cambio, todo devenir y fosilizan el mundo en un algo eternamente igual, uniforme e indiferenciado"⁹⁰.

En cuanto a la división de la opinión y la verdad, ya se hizo claridad, por lo que no repetiremos el argumento.

Lectura

"La escuela de Elea es una avanzada que nos lleva de la Jonia a Atenas, porque aprovechan todo lo positivo de la investigación anterior y reactualizan a la luz del humano conocer, guiados ya por algo que no es un principio cosmológico -como los jónicos-, ni una entidad numérica -como los pitagóricos-, sino realmente una sustancia inmutable e ilimitada, permanente y necesaria por cuanto es el Ser mismo que garantiza nuestro pensamiento y el valor de verdad objetiva que de él se desprende (acorde a nuestra interpretación del fragmento III)... El hombre griego, desde PARMÉNIDES, está ya más con la razón, extasiado con lo que el mundo del puro ser le descubre, alejado igualmente, y con pleno convencimiento del engaño de ese otro mundo que le apremia paso a paso por la vertiente más fácil de sus órganos sensibles"⁹¹, el enunciado entre paréntesis no hace parte del texto original.

"No puede cabernos duda acerca de cual puede ser la significación de la escuela eleática si nos fijamos en las noticias que sobre ella nos transmite Platón en sus diálogos. En el *Sofista* (242d), en el *Teeteto* (180e) y en el *Parménides*, Platón reivindica la personalidad de los pensadores de Elea, y especialmente de Parménides, para decirnos con calificación genérica que son filósofos «partidarios del todo», y el «todo» es, en este caso, la Unidad indivisible que ya apuntaba como tema favorito, según la afirmación de la *Metafísica* aristotélica, en el espíritu hondamente inquieto de Jenófanes"⁹² (el texto entre paréntesis no pertenece a la cita original).

2.3.2. Interpretación aristotélica

Problemática

¿Cuál fue la lectura que ARISTÓTELES hizo de PARMÉNIDES?

⁹⁰. HIRSCHBERGER, Op. cit., p. 58.

⁹¹. MIGUEZ, Op. cit., p. 18-19.

⁹². Ibid, p. 13-14.

Explicación

Para empezar, debemos indicar que ARISTÓTELES desprecia y califica de groseros los argumentos de JENÓFANES y MELISO⁹³, pero del propio PARMÉNIDES, si bien no comparte sus concepciones, brinda palabras amables al calificarlo como el único interesante y serio de la escuela de Elea. En ARISTÓTELES "la mención de Parménides se nos ofrece acompañada de la comprensión y el respeto debidos a la figura y a la obra del pensador eleático, en quien comprueba la formulación de la «unidad racional»"⁹⁴.

Sobre el fragmento III, varias veces comentado por nosotros, ARISTÓTELES hace su propia interpretación: se aprehende la verdad cuando del ser se dice que es, y de lo que no es, que no es; algo muy a tono con la definición de *logos* como discurso o lenguaje, lo que nos remite a un serio problema: ¿El Ser se concluye en el lenguaje?, a esto parece apuntar el propio ARISTÓTELES al afirmar que PARMÉNIDES es el defensor de la «Unidad racional», al igual que HEIDEGGER al sentenciar que el "lenguaje es la casa del ser". Sin duda alguna, la aprehensión del Ser es algo que únicamente atañe a la razón en PARMÉNIDES, ¿pero el objeto del razonar parmenídeo (es decir, lo Uno) se agota en el medio de acceso a él (la palabra Ser)? No nos queda claro esto, en fin de cuentas la filosofía es el espacio de la pregunta, así que les dejo ésta. Aclaremos que ARISTÓTELES desecha por completo y sin mayor razonar a los que afirman la «Unidad material», como serían -a su parecer- JENÓFANES y MELISO, es decir, donde las categorías del espíritu son al mismo tiempo categorías de la realidad. Afirma la «Unidad racional» de PARMÉNIDES por el hecho de aceptar dos caminos que -según el estagirita- no se contraponen con la Unidad: el de la *aletheia* y el de la *doxa*. En la *doxa* parmenídea, ya lo hemos dicho, se observa la multiplicidad y el devenir. Pero, lanzando otra pregunta, ¿hasta qué punto es válido reducir a lo meramente racional lo Uno?, ¿acaso en PARMÉNIDES no encontramos referencias que la Unidad tiene inmanencia en lo material al considerar una modalidad del Ser la multiplicidad que percibe la opinión?, además: ¿separar lo «racional» de lo «material» en PARMÉNIDES no es transgredir el todo que él defiende, sería pretender ver escindida el Ser del Aparecer en el maestro de Elea?

ARISTÓTELES en su *Física*, plantea dos formas por la cuales se saldría de paso del problema de la inmovilidad del ser planteado por PARMÉNIDES. En primer lugar, calificar como una buena refutación a lo Uno obtenido por la razón, el "accidente", es decir, desde los sentidos rechazar la postura puramente racionalista, lo que se constituiría como una mezcla peculiar de dos órdenes distintos y bien diferenciados incluso en el mismo estagirita⁹⁵. En segundo lugar, la concepción del movimiento

⁹³. ARISTÓTELES, Op. cit., p. 26 (Libro I, 5).

⁹⁴. MIGUEZ en PLATÓN, Op. cit., p. 964; así mismo, ARISTÓTELES, Op. cit., p. 26 (libro I, 5).

⁹⁵. "...nos parece sorprendente la afirmación de Aristóteles de que dichas «aporías» sólo puedan

como potencia y acto, que sumado a la consideración del cambio y la permanencia que podemos descifrar del siguiente modo (Cfr. *Física*, Libro I, capítulo 7 y Libro V, capítulo 1): El cambio supone un no ser a un ser (potencia y acto) de una propiedad cualquiera, que para explicarse se requiere de tres condicionantes que disuelven -al sentir de ARISTÓTELES- el problema de PARMÉNIDES y de ZENÓN. En primer lugar, tenemos que de las cosas que devienen unas no permanecen, pero otras si permanecen; en segundo lugar, es siempre necesario que exista un sujeto en que se verifiquen los contrarios, este sujeto que permanece es denominado *hypokeimenon*; en último término, todas las cosas devienen a partir de un sujeto y de una forma. Así las cosas, en todo devenir hay un cambio relativo desde los contrarios y las formas, y absoluto desde el sujeto, con lo cual aporta una condición de fijeza que permitiría el conocer.

Lectura

"Convengamos que de aquí (teoría del conocer en PARMÉNIDES) a Platón hay sólo un paso. Aunque el eleatismo no derivó por su cuenta hacia las grandes construcciones metafísicas que son tónica del platonismo y del aristotelismo. Se ponen las bases de una teoría del conocer con el poema alegórico de Parménides, y acaso con Zenón los cimientos del razonamiento dialéctico que Sócrates y Platón harán suyo para la búsqueda de las esencias formales. Pero, aun así, la teoría propiamente llamada de las ideas tendrá un cuño netamente platónico y la teoría de las causas una significación verdaderamente aristotélica"⁹⁶.

"También Parménides se presenta en Aristóteles como el primer partidario de la unidad. La *Metafísica* aristotélica, que no hace concesiones halagüeñas del eleatismo, coloca sin embargo a Parménides como en un lugar de honor y privilegio entre la pluralidad de autores que siguieron a Jenófanes, dedicados todos ellos como quiere el propio Aristóteles, a explicar aquellas doctrinas que el filósofo de Colofón dejó en gran parte sin aclarar. Pequeño sería, con todo, el influjo de Jenófanes sobre Parménides en lo que atañe a la nueva concepción del ser y más vale que quede en suposición, como pretende Teofrasto (*Física*, 22, 22, DK 21 a 31), el calificativo de maestro que le otorgan la tradición y Aristóteles. Porque Parménides, y de esto a nadie cabía duda ya en la Antigüedad, es el verdadero padre espiritual del eleatismo y en quien se hacía explícita por primera vez, al decir del mismo Aristóteles, una unidad característicamente racional (*Metafísica*, Libro I-5, 986 b 618)"⁹⁷.

"Desde los comienzos, los filósofos partidarios de la unidad de la sustancia, que tocaron esta cuestión, no se tomaron gran trabajo en

superarse por «accidente», es decir, refiriéndose a lo que ocurre. La debilidad de semejante refutación resulta clara frente a un problema que no concierne a los hechos, sino a la razón" COLLI, Op. cit., p. 79.

⁹⁶. MIGUEZ, Op. cit., p. 18.

⁹⁷. Ibid, p. 20.

resolverla. Sin embargo, algunos de los que admitían la unidad, intentaron hacerlo, pero sucumbieron por decirlo así, bajo el peso de esta indagación. Pretenden que la unidad es inmóvil, y que no sólo nada nace ni muere en toda la naturaleza (opinión antigua y a la que todos se afiliaron), sino también que en la naturaleza es imposible otro cambio. Este último punto es peculiar de estos filósofos. Ninguno de los que admiten la unidad del todo ha llegado a la concepción de la causa de que hablamos, excepto, quizá, Parménides, en cuando no se contenta con la unidad, sin que, independientemente de ella, reconoce en cierta manera dos causas"⁹⁸.

3. CONCLUSIONES

Tal como se anunció desde un inicio, el objetivo del presente trabajo es aportar elementos que permitan una explicación magistral del pensamiento de PARMÉNIDES. Por tanto, no puede esperarse agotar una temática como ésta en el trabajo que finaliza. Tampoco es nuestra intención que el lector se sienta satisfecho con lo leído. Además, esperamos que la lectura del presente trabajo se haya verificado con la asesoría y la orientación requerida.

Así las cosas, estas conclusiones no serán un resumen de lo escrito, sino, en cambio, una elaboración del duelo que me acongoja, pues el fin de una investigación siempre me ha generado una sensación de ausencia, de pérdida.

Espero de esta forma lograr elaborar el duelo necesario para despedir con holgura un tema y un autor que siempre serán objeto de mi atención.

Se finaliza una investigación con su correspondiente informe escrito. Pero continuarán los ojos expectantes por cualquier indicio que corrobore o contradiga lo que aquí di por cierto.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Décima edición. Madrid: Espasa-Calpe, 1981. 324p.

BOTERO BERNAL, Andrés. Apuntes sencillos en el oscuro de Éfeso. En: *Revista Holística Jurídica*: Facultad de Derecho de la Universidad de San Buenaventura, Medellín. No. 1 (2.000); p. 159-193.

BUNGE, Mario. Leyendo a Herodoto. En: *Literario Dominical*, El Colombiano, Medellín: (domingo 29 de marzo de 1998); p. 12-13.

⁹⁸. ARISTÓTELES, Op. cit., p. 20 (libro I, 3).

COLLI, Giorgio. El nacimiento de la filosofía griega. Quinta edición. Trad. Carlos Manzano. Barcelona: Tusquets, 1994. 99p.

DESCARTES, René. Compendio de Música. Madrid: Tecnos, 1992. 122p.

_____. Discurso del Método. Decimoséptima edición. Buenos Aires: Losada, 1994. 119p.

_____. Meditaciones Metafísicas. Medellín: Cometa de Papel, 1997. 70p.

Enciclopedia Salvat: tomo 10. Barcelona: Salvat, 1972. p. 2559.

EPICURO. Sobre la felicidad. Santafé de Bogotá: Norma, 1995. 62p.

FOUCAULT, Michel. Tecnologías del yo. Barcelona: Piados – I.C.E., 1996. 150p.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. La ciudad antigua. Bogotá: Ediciones Universales, 1988. 348p.

GAARDER, Jostein. El mundo de Sofía. 29a. edición. Santafé de Bogotá: Siruela y Norma, 1997. 638p.

HEIDEGGER, Martín. Caminos de Bosque. Madrid: Alianza Universidad, 1995. p. 84.

_____. El ser y el tiempo. Trad. José Gaos. Segunda edición, segunda reimpresión. Santafé de Bogotá: Fondo de cultura económica, 1995. 478p.

HERODOTO. Los nueve libros de historia. Barcelona: Folio, 1999. 383p.

HIRSCHBERGER, Johanes. Historia de la filosofía. Duodécima edición. Barcelona: Herder, 1982. 621p.

JAEGER, Werner. La teología de los primeros filósofos griegos. México: Fondo de Cultura Económica, 1952. p. 43.

LAO TSE. Tao te king. Trad. Héctor R. Bonilla. México: Yug, 1997. 103p. ISBN 968-6733-46-9.

MARCOVICH, M. Heraclitus. Mérida (Venezuela): Talleres Gráficos Universitarios, 1968. p. 40.

MARSHALL, Alfred: Principios de Economía. Cuarta edición. Madrid: Aguilar, 1963. p. 599.

MIGUEZ, José Antonio. Fragmentos, escuela de Elea. Segunda edición. Buenos Aires: Aguilar, 1965. 102p.

MONTOYA, Pablo. Emil Cioran, el correo de la duda. En: Magazín Dominical, El Espectador, Santafé de Bogotá: (No. 802, 27 de septiembre de 1998); p. 4.

NIETZSCHE, Federico. Así Habló Zaratustra. Barcelona: Alianza Editorial, 1986. p. 70.

NINO, Carlos Santiago. Introducción al análisis del derecho. Barcelona: Ariel, 1983. p. 1.

PARRA BENITEZ, Jorge. Manual de Derecho Civil. Tercera edición. Santa Fe de Bogotá: Temis, 1997. 477p.

Pasajes de la Biblia. Santafé de Bogotá: Periódicos Asociados, 1998. p. 21.

PLATÓN. Obras Completas: Diálogo Parménides. Madrid: Aguilar, 1966. 1741p.

POPPER, Karl. La Miseria del Historicismo. Madrid: Alianza Editorial, 1996. 181p.

RILKE, Rainer Maria. Cartas a un joven poeta. Trad. Paula Ungar. Santafé de Bogotá: Norma, 1996. 54p.

RODRÍGUEZ, Pepe. Mentiras fundamentales de la Iglesia Católica. Octava edición. Barcelona: Ediciones Grupo Z, 1997. 447p.

ROLL, Eric. Historia de las Doctrinas Económicas. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1993. 613p.

RUIZ G., Miguel Ángel. La metafísica en Kant ¿Un proyecto ético-político? Medellín: U.P.B., 1998. 172p.

Sagrada Biblia. Trad. Nácar-Colunga. Vigésima tercera edición. Madrid: Católica, 1967. p. 48.

SAVATER, Fernando. Diccionario Filosófico. Barcelona: Planeta, 1995. p. 11.

SERRES, Michel. Atlas. Madrid: Cátedra, 1995. p. 30-31.

VATTIMO, Gianni et. al. En torno a la posmodernidad. Barcelona: Anthropos, 1990. p. 11.

VÉLEZ ECHEVERRI, Luis Alberto. Fuego y Logos en Heráclito. Medellín,

1987, 17p. Trabajo de grado (Filósofo). Universidad Pontificia Bolivariana.
Facultad de Filosofía Eclesiástica).