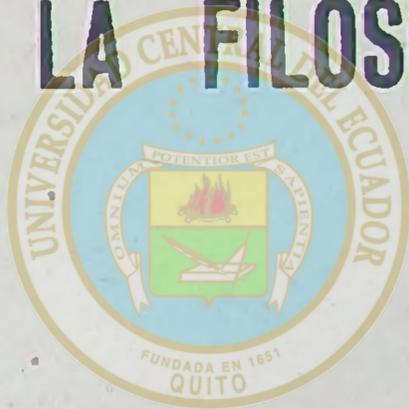


X Por el Dr. Juan David García _____

Profesor de Filosofía en Quito _____

X **TRES POEMAS PRIMITIVOS**
DE LA FILOSOFIA GRIEGA



ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

Traducción y notas _____

NOTA DE LA REDACCIÓN:

Este trabajo es un fragmento —la parte primera— de la obra que tiene en preparación el Dr. Juan David García, con el título de «TRES POEMAS PRIMITIVOS».

Ha ofrecido gentilmente a la Universidad el «POEMA DE PARMENEDIS», como una primicia editorial.

ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

PROLOGO

En el comienzo del diálogo platónico «Sofista», —y después de una presentación, estilo filosófico, del extranjero eleata, compañero de Parménides y de Zenón—, convienen Teodoro y Sócrates en que «todo filósofo no es, ciertamente, un dios; mas es divino». (Sofista, 216 c).

Teodoro, don de Dios, lo afirma resueltamente; y hasta se encuentra dispuesto a sostenerlo en pública plaza, en el ágora (πρός-ἀγορεύειν). Sócrates le responde que le parece, por cierto, muy bella tal afirmación (καλῶς γέ): pero que la raza de los filósofos, al igual que la de Dios, no resulta fácil de explicar y discernir.

«Porque, dice Sócrates, estos varones, los filósofos, se aparecen a los ojos ignorantes de la gente, cuyas ciudades recorren, bajo todas las formas fantasmagóricas; —se entiende no de los filósofos de postín, sino de los filósofos de verdad, de los que miran desde arriba la vida de los de abajo. A tales filósofos de verdad tiénelos unos por nada; mientras que otros los juzgan dignos de todo. Toman unas veces la forma apariencial de políticos; otras, la de sofistas; y no faltan ocasiones en que dan que pensar si estarán o no locos de remate». (Sofista, 216, c-d).

Parménides, Jenófanes y Empédocles se dedicaron también, durante una época de sus vidas, a dar vueltas (ἐπι-στροφῶσι, Sofista, loc. cit.) por las ciudades de Grecia, de la Grecia madre y de la Grecia colonial, dando recitales de filosofía, cantados según el ritmo, acentuación y melodía de exámetros, y, probablemente, según un compás o sistema de pasos de baile, a imitación de los rapsodas épicos.

Así iban por el mundo nuestros antepasados en la filosofía.

Y cantaban y bailaban sus poemas, las gestas de los Dioses y de los hombres, del Ente y del mundo, ante los ojos atónitos de la gente, durante el breve espacio entre el desconcierto inicial del auditorio y la carcajada final por las locuras de tales «locos de remate».

El gentil compás de pies de nuestros gloriosos antepasados en la filosofía debió cambiarse, más de una vez, en descompasada huída o en aquellos descompasados insultos, —valientes, cordiales, en sarta—, que todos los filósofos recitadores nos han conservado en sus poemas:

«sordos, ciegos, estupefactos, bicéfalos, raza demente...» (Parménides, I. 3); y los términos «imbéciles, los muy necios, miserables...» repetidos frecuentemente y dedicados a «los mortales, a los humanos, a los Muchos...» sin ambigüedad ni circumloquios.

Más de uno de tales recitales filosóficos debió terminar en pedradas, si los oyentes se dieron por enterados y aludidos; cosa más que probable, pues la Gente, Don Anónimo, Don Nadie tiene los sentimientos bajo forma de resentimiento, y el resentimiento todo lo vive bajo el aspecto de insulto y a todo responde con «voces, gritos, confusiones, cuchilladas, mojicones, palos, coces y efusión de sangre».

A los nobles intentos de nuestros gloriosos antepasados en la filosofía debió responder la Gente de entonces como los galeotes a Don Quijote: a pedradas.

Y por ciertas sentencias de los Poemas, que a continuación traduzco, se puede fundadamente conjeturar que Jenófanes, Parménides y Empédocles debieron retirarse más de una vez de sus públicos recitales «mohinísimos de verse tan mal parados por los mismos a quienes tanto bien habían hecho».

No faltan, por desgracia de nuestros malhadados tiempos, lugares y aun naciones enteras donde ciertos recitales de ciertas filosofías terminarían en pedradas y en la cárcel. Por ejemplo, si en cierta nación de cuyo nombre me duele en el alma acordarme se diera un filósofo suficientemente valeroso

para decir cara a cara a ciertas personillas aquellos versos del Panegirico de la Sabiduría de Jenófanes:

«aunque la victoria consiga
 en el temeroso combate
 que combate de combates se apellida,
 y, por este motivo,
 parezca a sus conciudadanos
 como más admirable que ellos;
 y se levante para él en los combates
 de preferencia un asiento...
 ... aunque de vez todo esto consiga...
 no es su dignidad como la mía;
 que es mi sabiduría más excelsa
 que de hombres o de caballos la fuerza».

(Jenófanes, I. 10)

O si en otros lugares, asientos y cátedras de infabilidad, —política, social, económica, religiosa...—, apareciese un loco de remate, un filósofo, que recitase aquellas otras palabras del mismo Jenófanes:

«no nació ni nacerá varón alguno
 que de vista cierta sepa
 lo que sobre los dioses digo y sobre las cosas todas;
 porque, aunque acierte a decir las cosas
 de la más perfecta manera,
 él, en verdad, nada sabe de vista cierta».

La forma apariencial más propia del filósofo genuino, tal vez sea, ante y respecto de la Gente y de Don Nadie, la de «loco de remate» (παντάπραξ μαγικός).

Pero, ¿será posible en esta nuestra época filosófica, preguntaré con Unamuno, «desencadenar un delirio, un vértigo, una locura» filosófica?

«No se comprende ya ni la locura. Hasta el loco, creen y dicen que lo será por tenerle su cuenta y razón. Lo de la razón de la sinrazón es ya un hecho...» y un axioma en ciertas, en casi todas las filosofías donde todo lo racional es real y todo lo real es racional, donde el orden de las cosas es el mismo que el orden de las ideas... (Cf. Unamuno, Vida de Don Quijote y Sancho, parte primera).

Como locos de atar pasaron nuestros gloriosos antepasados en la filosofía; y como locos de remate parecían, en especial, los filósofos helénicos primitivos. Tal era su forma de aparecerse ($\psi\alpha\nu\tau\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$. Sofista, loc. cit.): Dioses con apariencias de locos, varones divinos bajo el disfraz del mentecatos, de captos-mente, de capturados y posesos en sus mentes por la divinidad misma.

No sé si será ya posible en nuestra época filosófica desencadenar la locura filosófica y que los filósofos pongamos a la Gente en el aprieto, —pongamos en tal aprieto inclusive a nuestros amigos—, de tener que decidir si somos locos o dioses, mentecatos o varones divinos.

Lo menos que he creído debía hacer es traducir los Poemas de aquellos locos divinos que se llamaran Jenófanes, Parménides y Empédocles.

Quito, 23 de septiembre de 1941. (Instituto Superior de Pedagogía y Letras).



ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

ADVERTENCIAS

1) Esta obra ofrece al lector tres poemas filosóficos:

a) El primero pertenece a Jenófanes.

La fecha de su nacimiento parece caer hacia el 570 antes de Jesucristo. En 545 abandonó su patria Colofón, en el Asia menor, y se retiró al Sur de Italia, a Elea. El motivo fué la invasión de los persas sobre los Jonios. A ella se refieren los últimos versos de la Parodia que hallará el lector entre los fragmentos traducidos. Comenzó sus peregrinaciones filosóficas por Héllada a los 25 años, y duraron unos 67, muriendo al menos de 92, tal vez de 100, como afirma Censorino.

Ganó su vida, así lo dice la tradición y se colige de los fragmentos conocidos, dando recitales de filosofía, con intermedios de Elegías, Parodias, Panegíricos... De tales formas literarias hallará aquí el lector algunos modelos.

b) El segundo poema es el de Parménides de Elea. Su nacimiento se fija entre el 515 y el 510 antes de nuestra era, de modo que su juventud debió coincidir con la edad avanzada de Jenófanes. Sin entrar en las disquisiciones de los historiadores de la Filosofía, parece cierto que Parménides fué discípulo de Jenófanes. Así lo testifica Aristóteles (Metafísicos, I, 5).

El Poema de Parménides parece datar del 470 antes de J. C.

c) El tercer Poema tiene como autor a Empédocles de Agrigento. Nació hacia el 490 antes de J. C. Su familia pertenecía al partido democrático de Agrigento, y por él trabajó larga y fervorosamente Empédocles mismo. Se cuenta que le

ofrecieron la realeza, mas la rechazó. Y se dedicó a largas peregrinaciones por las ciudades griegas de Sicilia e Italia, siendo por todas partes venerado como médico, como sacerdote, como orador y como milagrero. El mismo se atribuía poderes mágicos. Parece que murió en el Peloponeso, huído de su patria y en disfavor popular. Sobre su muerte circularon las más fantásticas leyendas; entre ellas, la de que después de un sacrificio había desaparecido de misteriosa manera.

2) A la exposición y comentarios del Poema de Parménides he dedicado otra obra muy extensa. (Su publicación corre a cargo de la Universidad de México). La presente no intenta valorar estos tres poemas desde el punto de vista filosófico, sino ofrecer sencillamente al lector los poemas, dejando que susciten en él impresiones directas, lejos de toda interpretación técnica, cual la impresión de un paisaje natural, sin secretas intenciones mineras, geológicas y botánicas.

Es claro que, siendo mi profesión la de filósofo, no habré podido evitar una interpretación filosófica en la elección misma de los términos y frases. Ojalá algún literato acometa la faena complementaria de traducir y valorar, —de interpretar también— estos poemas desde su punto de vista que será, inevitablemente, «otro» punto de vista pero no menos necesario e interesante que el en la presente traducción propuesto.

3) Los tres poemas no se nos han conservado cual otras obras unitarias, sino por citas sueltas de diversos autores antiguos. Resulta, pues, faena algún tanto arbitraria reducir las citas y fragmentos a una unidad sistemática. En la traducción presente se han elegido los que para el intento de esta obra parecían más interesantes y sugestivos. Cuando dos fragmentos seguidos en el texto de esta traducción no presentan un cierto mínimo de unidad de pensamiento, —mínimo sujeto al criterio del traductor o compilador—, se hallarán separados por una serie de puntos. Y cuando un verso o varios aparezcan, según las citas conservadas, como truncados, irán precedidos o seguidos de tres puntos.

Por estos motivos, se hallará, por ejemplo, que el orden de los fragmentos y estrofas de la traducción presente no coincide a veces con el orden de la edición de Diels-Krantz.

4) A cada poema dedico una serie de notas aclarativas. Téngase, empero, presente que no son comentarios ni filosóficos ni filológicos, sino brevísimas ilustraciones del sentido más inmediato, sin pretensiones algunas ni científicas ni literarias.

5) He extremado la fidelidad en la traducción del original griego, empleando aquellas palabras castellanas que conservan la raíz griega, caso de que todavía se empleen en un sentido igual o aproximado. Y cuando alguna palabra deba entenderse en su fuerza etimológica primitiva se la hallará descompuesta por un guión o entre comillas.

6) La forma literaria de la presente traducción no es, aunque lo parezca a ratos, la de versos.

Se asemeja, más bien, a un «recitado»: es decir a una sucesión uniforme acentuada, con ciertas cadencias finales sumamente sencillas y elementales. Casi una salmodia, estilo gregoriano.

Las diferencias, pues, frente a una prosa corriente son principalmente: 1) una lectura acentuada, dentro de una sucesión de sílabas todas a una misma altura tonal, sucesión más o menos larga según los casos.

2) cadencias finales, parecidas a la asonancia o consonancia clásicas.

Además, como se trata de poemas filosóficos o interpretados filosóficamente, la traducción hace resaltar determinadas sentencias, engastándolas cual diamantes y haciéndolas destacarse del conjunto. Tales diamantes conceptuales rompen, ciertamente, la unidad del texto melódico, pero, como su presencia y forma caracteriza un poema como «filosófico», no he creído poder evitar tales tropiezos literarios.

Frases cual las de Parménides: «del Ente es propio ser», «del Ente no es propio no ser»... nada tienen, por cierto, ni de sonoras ni de poéticas, tal como suelen entenderse estos términos y cualidades. Pero constituyen ellas precisamente los diamantes conceptuales cristalizados a lo largo del río de exámetros del poema, mientras que en el río de exámetros de un poema homérico no se presentan tales fenómenos de cristalización en «proposiciones», casi no aparecen ni el verbo «es» ni la forma de proposición atómica «A es B». Toda proposición, en su forma técnica y estricta, rompe la conti-

nuidad del río de palabras, —armoniosas y soldadas—, que es todo poema no filosófico.

Pero saber inventar un con-texto bien tejido de palabras que se deslice en música de exámetros y dentro del cual surjan y cristalicen «proposiciones», —inmutables, eternas, bien cinceladas, de radiante y cortante perfil—, constituye la originalidad de un poema filosófico.

Saber «afirmar», afirmándose en la no firme corriente de un río de exámetros, saltando de proposición a proposición cual de isla a isla en una corriente de palabras musicales, hacer surgir en el período de una corriente verbal «paréntesis ideales»: tal es la invención y en ello se cifra la originalidad de un Poema filosófico.

La disposición de las palabras dentro de cada estrofa de la traducción presente se regula por el concepto de «estrofa filosófica»: conjunto de palabras centrado o cristalizado al rededor de una idea. Por este motivo las estrofas adoptan a veces formas raras. Tales formas se hallan guiadas por una secreta intención ideológica: colocar bajo una palabra o frase otras complementarias de ella, inversas, deducidas... Se ordena, pues, y se subordina la disposición verbal a la comprensión ideológica, a una escenificación, en el escenario plano del papel, de la idea por medio de los personajes negros de las palabras impresas.

Y jugando con la significación etimológica de las palabras griegas diría que cada página debiera resultar «teatro» (θέατρον). lugar de contemplación (θεῶν) y exhibición de una idea. de lo visible (εἶδος. ἰδεῖν. videre) por antonomasia.

Página, como teatro ideológico.

Página, como partitura de música ideológica.

Dos planes de exhibición de las ideas. El primer plan, helénico, por visual y por contemplativo-estático. El segundo, de Mallarmé, en su «Un coup de dés jamais n'abolira le Hasard».

La traducción presente, por desgracia para el traductor y los lectores, ha dejado en planes tales planes, en planes para otros más afortunados y mejor dotados.

POEMA DE PARMENIDES



ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

PROEMIO

1. Los caballos que me llevan,
—y, que tan lejos cuanto puede el ánimo llegar, me con-
(dujeron—,
tan pronto como pusieron sus pasos certeros
sobre el renombrado camino de la Demonio,
que en todo por sí misma
al vidente mortal guía,
por el tal camino me llevaban;
que por tal camino me llevaban caballos tan re-sabidos
el carro en tirante tensión tendido.
2. Doncellas,
doncellas solares,
abandonados de la Noche los palacios,
con sus manos los velos de las cabezas apartando,
el camino hacia la Luz iban mostrando.
3. Chirria el eje
de sus cubos en los cojinetes
y, apenas se lo incita a apresurarse,
arde;
que lo avivan un par de ruedas,
ruedas-remolino,
cada rueda en cada parte.
4. Las puertas de la Noche allí están,
allí están también las puertas de los senderos del Día;
y, enmarcándolas,
pétreo dintel, pétreo umbral;

en el éter se cierran con ingentes hojas,
 Sólo la Justicia,
 la de los múltiples castigos,
 guarda las llaves de uso ambiguo.

5. Con blandas palabras
 dirigiéndose a Ella las doncellas,
 sabiamente la persuadieron
 de que, para ellas, apartase de las puertas,
 volando,
 de férrea piña el travesaño.

6. Ellas entonces las abren;
 y, haciendo girar sobre sus quicios
 los ejes multibroncíneos,
 ambiguos,
 de bisagras labrados y de pernos,
 las puertas en inmensas fauces convirtieron;
 y por ellas, veloz y holgadamente,
 carro y caballos las doncellas dirigieron.

7. Recibióme la Diosa propicia;
 y con su derecha mano
 la diestra mía tomando,
 a mí se dirigió y de esta manera dijo:

8. Doncel,
 de inmortales guías compañero,
 y que, por caballos tales conducido,
 llegas al propio palacio nuestro;
 ¡Salve!,
 que no fue mal hado quien a seguir te indujo este camino
 de las trilladas sendas de los mortales tan distinto.
 La Firmeza fue, más bien, y la Justicia.

9. Preciso es, pues, ahora que conozcas todas las cosas:
 de la bellamente circular Verdad la inconmovible entraña,
 tanto como las opiniones de los mortales
 en las que fe verdadera no descansa.
 Aun éstas, con todo, aprenderás;
 que el que todo tiene que investigar y de toda manera
 preciso es que conozca opinablemente aun las apariencias.

PARTE PRIMERA

POEMA ONTOLOGICO

“Lo pat-ente según el ente”

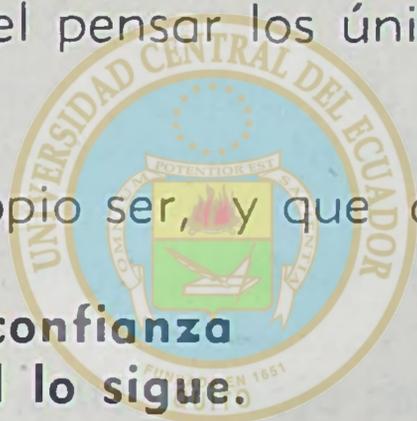


ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

POEMA ONTOLOGICO

1.1 **Atención, pues;**
que Yo seré quien hable;
por tú cuidado, por tu parte, en escuchar el mito:
"cuáles son para el pensar los únicos investigables ca-
(minos".

Este:
"que del ente es propio ser, y que del ente no es propio
(no ser"
camino es de confianza
pues la Verdad lo sigue.



ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

1.2 **Estotro:**
"que del ente no es propio ser,
y que, por necesidad, del ente es propio no ser",
te diré que es camino impracticable
y del todo inseguro;
porque ni conocerías el propiamente no-ente,
pues hacia él nada tiende,
ni nada de él dirías,
porque "el pensar con el ser una misma cosa es".
"Menester es
al Decir y al Pensar y al Ente ser",
porque del Ente es ser,
mas de No-ente es no ser.
Todas estas cosas te mando en tí parafrasear.
Así que nada me importa por donde comience;
que una vez y otra
a lo mismo habré de llegar.

de ente una manera
que ya el ente no sea.
¿Por qué necesidad,
—ya que el ente ni naturaleza ni principio tiene—,
arrancarse a acrecerse o a nacer
antes y no después?

1.7 Así que "al ente es necesario
o ser de todo en todo o de todo en todo no ser".

Ni fe robusta dirá jamás
que del ente otra cosa que ente se engendre.

Y por esto la Justicia no deja
que se engendre el ente o que perezca,
los vínculos relajando,
sino que en vínculos el ente queda.
Mas sobre estos puntos se discierne
con solo "es o no es".

1.8 Pero ya está discernido, como es preciso,
dejar uno de los caminos,
—el im-pensable, el in-decible, pues no es camino verda-
(dero—,
de modo que el otro camino impela
y el verídico sea.

1.9 ¿Cómo y hacia qué otra cosa im-peler al ente?,
¿cómo a ser lo llegaría?
que si lo "llegare a ser"
no lo "es";
y ni aun si "está a punto de serlo"
"lo es".

De esta manera
toda génesis extinguida queda
y extinguida, por increíble, toda pérdida.

1.10 Ni es el ente divisible,
porque todo él es homogéneo;
ni es más ente en algún punto,
—que esto es en su continuidad violentarlo—,
ni lo es en algún punto menos,
que todo está de ente lleno.

Es, pues, todo el ente continuo,
porque prójimo es ente con ente.

1.11 Está además el ente inmoble
en los límites de potentes vínculos,
sin final y sin inicio;
que génesis y destrucción
lejos, muy lejos erran,
fe-en-verdad las repelió,

1.12 El mismo es
y en lo mismo permanece
y por sí mismo consiste el ente;
de esta manera
firme en sí se mantiene,
que la Necesidad forzada lo tiene
y en los límites del vínculo
circundándolo lo retiene.
Por lo cual no es al ente permitido
ser indefinido;
que no es de algo indigente,
que si de algo lo fuera
de todo careciera.

1.13 Mira, pues, ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL
cómo las cosas del pensamiento aus-entes
están para el Pensar más firmemente presentes;
que no dividirá el pensamiento tanto
que ente con ente no se continúe;
ni disuelto está el ente por todas partes
y de todas maneras por el mundo,
ni condensado en un punto.

1.14 «Lo mismo es el pensar y aquello por lo que el pensa-
(miento "es").»

Que no hallarás el pensar
sin el ente en quien se expresa;
que ninguna cosa es algo o lo será
a no ser que ente sea.

1.15 Así el Hado encadenó las cosas;
así es posible al ente ser inmoble;

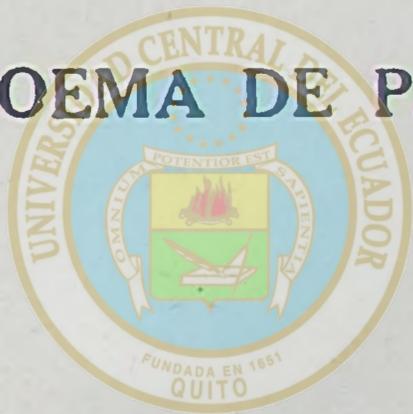
así que para todo
ente es nombre propio:
para todo los que los mortales han fijado, convencidos,
(ser verdadero:
para nacer y perecer,
para cambiar de lugar,
para color aparente mudar;
para todo
"ser y no ser".

- 1.16 Mas porque el límite del ente es confín perfecto,
es el ente del todo semejante
a una bellamente circular esfera
hacia todas partes bien equilibrada desde el centro;
y esto
porque en el ente es preciso
que ni por una parte ni por otra
algo sea mayor en algo
o algo sea en algo menor.

Ni hay manera
como el ente, en algún aspecto, más que ente sea
y en otro, menos que ente;
que todo lo del ente es asilo,
que por todos lados, simultáneamente,
lo igual en los límites impera.

- 1.17 Y con esto para tí cierro
estos, sobre la Verdad, fieles dichos y pensamientos;
mas aprende, desde ellos, de los mortales las opiniones,
escuchando,
de mis palabras el falaz ornato.

NOTAS AL POEMA DE PARMENIDES



ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

Notas al Poema de Parménides

I

Notas al Proemio

—a) «Los caballos». El original griego dice *αἱ ἵπποι*. las yeguas. No he querido hacer resaltar este detalle, porque en castellano las dos palabras «caballo-yegua» poseen raíz distinta, mientras que en griego los dos sexos hípicos se distinguen sólo, gramaticalmente, por el cambio de artículo. De aquí que en castellano resalte tal explicitación del sexo mucho más que en griego, estorbando la atención y desviándola del tema filosófico.

No voy a investigar por qué Parménides se sintió llevado en carroza tirada por yeguas. Pudiera ser que Freud tuviese algo que decir en este punto: alguna pequeña malicia intrascendente y extrametafísica. O pudiera ser que fuera costumbre entre los antiguos hacer tirar ciertas carrozas, con misiones divinas, por yeguas y no por caballos. O por fin que fuese sólo por una cierta concordancia poética, pues Parménides habla de yeguas, de la Demonio, y de doncellas solares.

No voy a movilizar aquello de Goethe: «el eterno femenino...».

—b) «sus pasos certeros» traduce el *ἀγούσα*. sus pasos conductores, pues se trata de yeguas sabias, con instinto para conocer y seguir el camino de la luz, de la verdad y del ente.

—c) re-nombrado (camino), re-sabidos (caballos); πολύ-(ψημιος, ψραστος): se trata de un camino nombrado muchas veces, que tiene re-nombre o fama; y es muy natural que tales caballos, tan sabidos y sabios, lo conozcan y reconozcan y sepan guiar por él a Parménides.

—d) «vidente mortal», εἰδῶτα ψῶτα. He conservado la raíz de εἰδῶς, ἰδῆν, videre y vidente. Porque, como se verá más adelante, hay mortales «estúpidos, ciegos, sordos, bicéfalos». (1.3) que no caminan por el camino de la luz.

—e) «el carro, en tirante tensión tendido», frase que traduce el τι-ταίνουσαι, del original. Porque este verbo no indica solamente tirar del carro o poner en tensión (ταῖνω, τείνω) el carro, según la ley de acción y reacción físicas, sino que incluye una reduplicación y reforzamiento; es un tirar del carro poniéndolo en tensión tirante, distendiéndolo, tirando de él tan fuertemente que casi se desvencije y desencuaderne.

Podría traducir simplemente:

«por tal camino me llevaban caballos tan sabios, tirando en firme del carro».

—f) Esta metáfora del carro y caballos es un precedente histórico de la forma que le dió Platón en el Fedro.

El alma humana es llevada en carroza tirada por dos caballos; uno, de raza generosa, altiva y que hacía lo alto tiende; otro, de raza terrenal y perezosa. Las almas de los dioses van en carros tirados por una sola clase de caballos, de la raza de los que llevaban a Parménides hacia los palacios de la Luz. Las almas de los simples mortales son llevadas en carro tirado por caballos de las dos razas, de ahí que no ande o no vaya equilibrado o llegue tarde y mal a su término.

A 2

—a) «doncellas solares», ἡλιάδες, heliadas. Tipo de demonios o dioses secundarios, personificación de los rayos del sol (ἡλιος), parecidas en su orden a las ninfas, a las driadas... Los rayos del Sol muestran el camino hacia el Sol, fuente de la Luz; y son rayos virginales, intactos, incorruptibles,

indivisibles, impenetrables; de ahí que puedan ser llamados y personificarse en vírgenes o doncellas.

—b) Nótese el ambiente helénico: Sol, doncellas solares (rayos), camino hacia la Luz, mostrar o conducir por rayos hacia la Luz, dejar los palacios de la Noche. Luz, Luz, Luz.

A 3

—a) «Chirría el eje
de sus cubos en los cojinetes».

El eje suele ser redondo o cilíndrico; mas, para que no resbale la parte en que se inserta la rueda, se le da en los extremos una forma cúbica o prismática (cubos), que es la que se apoya o fija en los cojinetes que sustentan los radios de la rueda. El original dice en vez del verbo simple «chirriar», «suena cual flauta o siringa»; pero es claro que el ruido de los ejes se asemeja a los chirridos de la flauta y no a los sonidos armoniosos y propios. Por esto digo simplemente «chirriar» sin más detalles.

--b) «arde», en ansias y por las ansias de llegar a tan alto término cual es el Palacio de la Luz; y avivan el eje dos ruedas —remolino, ruedas en movimiento arremolinado (ἐὶν γῆ), dos torbellinos.

A 3

—a) «senderos del Día», ἡμῶντος καὶ λευθοῦς: son tal vez los rayos del Sol, pues traen el día en sí mismos o por ellos viene el Día.

—b) «en el éter», ἐν αἰθέρι. Las puertas de tal palacio se cierran en el éter, y se cierran con ingentes hojas. El Eter es el elemento y ambiente celestial y propio para demonios y dioses; y el palacio debe ser por dentro etéreo, de Eter fabricado. Sólo la parte que de él da hacia el camino, hacia la Tierra, a saber, puertas, dintel, umbral pueden ser de otra materia más densa. Algunos manuscritos ponen αἰθέρααι, «etéreas». Tal vez no vale la pena de discutir largamente, eruditamente este pequeño detalle.

—c) «llaves de uso ambiguo», ἀμειβοῦς; ya que toda llave sirve indistintamente para abrir y para cerrar. Su uso es, pues, ambiguo e intercambiable.

A 6

«holgadamente», κατ' ἀμαξίτον, por un camino (ὁδός) de carro de ruedas, es decir, según camino ancho y seguro por el que se puede conducir (ἀξίτον: de ἄγειν, conducir) un carro de dos ruedas.

A 8

—a) «La Firmeza fué, más bien, y la Justicia», θέμις τε δίκη τε. Traduzco θέμις por Firmeza; ya que θέμις, θεμέλιον... convienen en la raíz θε, que es poner en firme, asentar. Y Themis es la diosa del cortejo olímpico que comunica las decisiones o decretos de Júpiter, decretos que reciben el nombre mismo de la diosa, θέμις Διός. lo firmemente establecido por el dueño del universo. Y como el ser de las cosas es lo más firme y en firme de ellas, de ahí que Parménides haga intervenir a la Firmeza en persona o personificada para conducir la mente desde lo mortal hasta el ente. La Justicia es la diosa de lo debido y bien distribuido o dividido en dos partes iguales (δίκη, δίς); tipo de justicia primitiva o de equilibrio. Y se verá en el Poema que el ser es lo mejor distribuido, porque el ente

- «no es más ente en algún punto
ni lo es en algún punto menos;
que todo está de ente lleno» (I.10);

además de que

«el ente firme en sí se mantiene» (I.12).

Y la Justicia no deja

«que se engendre el ente o que perezca,
los vínculos relajando,
sino que en vínculos el ente queda» (I.7).

Interviene, pues, la Justicia en el ente para hacer respetar los límites del ente, al modo como la justicia ordinaria interviene en los asuntos de la polis para que cada uno guarde sus límites, las vallas, los linderos de su posesión y no traspase su derecho ni el de los demás.

«Firmeza dentro de límites» será la caracterización que dé más adelante Aristóteles de la estructura de la sustancia o οὐσία; y la diferencia específica (δια-ψορά) tendrá por oficio separar lo de una cosa de lo de las demás, señalar y defender las fronteras o límites de cada cosa, afirmarla en lo suyo (οὐσία, propiedad, peculio) y afirmarla frente a los otros (ὀρισμός, ὄρος) de -finiéndola.

A 9

—a) «de la bellamente circular Verdad», εὐ-κύκλιος.

El epíteto «bellamente circular» expresa y encierra una de las mayores alabanzas que puede tributar el heleno a una cosa. La verdad, para el heleno, es «des- cubrimiento» (ἀ-λήθεια) de una cosa por sí misma, la cantidad de autofosforescencia interna; y la Verdad, así con mayúscula, es el des- cubrimiento del ser en cuanto ser y por lo que de ser tiene. Y como el ser posee en Parménides forma esférica, y de bella esfera, de aquí que a la Verdad del Ser convenga el epíteto de bellamente circular. El tipo de ostentación o de descubrimiento del Sol es el de descubrimiento o verdad bellamente circular, se nos descubre y se descubre como «esfera luciente de sí misma». Ahora bien: el Sol es objeto típico y una de las metáforas explicativas para el heleno; por esto la forma luciente y descubridora del Sol, εὐκύκλιος, bellamente circular, sirve de tipo explicativo de la manera como el ente se descubrirá a sí mismo, a saber, cual Sol inteligible (ἥλιος νοητός), bellamente circular y bellamente resplandeciente.

El Sol sumerge en su atmósfera radiante y manifestante todas las cosas; de parecida manera el Sol inteligible que es el Ente parmenídeo sumerge o tiene sumergidas en sí mismo todas las cosas, por ser todas seres; y hace el ente de luz que descubre lo que cada una es, su entidad. En otras lecciones de los manuscritos primitivos se lee en vez de εὐκύκλιος, εὐπειθέος, «segura, firme, de confianza» (πειθέος). Los dos epítetos poseen un sentido aceptable.

—b) «inconmovible entraña» ἀτρεμές ἦτορ; o según otra lección, ἀτρεκέες, entraña verdadera, real, propia. De nuevo las dos lecciones dan un sentido semejante y por igual aceptable.

—c) «preciso es que conozca opinablemente aun las apariencias».

El que por deliberado plan tiene que investigar y tantear (πειράω) todas las cosas, y de todas maneras (διὰ παντός) es preciso (γρή) que conozca «las cosas opinables» (τὰ δοκούντα), —las cosas tal cual las interpreta la Opinión, el sentir común de todos los días y de todos los hombres y de cada uno de los hombres en cuanto que es uno - de - tantos—, de una manera «opinable» (δοκίμως). Parece referirse este modo de conocer, en plan de opinión y de opinar, al Poema fenomenológico o segunda parte del Poema de Parménides donde el poeta describe sistemáticamente el mundo de las apariencias; describe qué es Fuego en cuanto fuego, qué es la Noche en cuanto noche, y las conexiones de fuego y noche en cuanto acontecen precisamente entre fuego y noche, y no describe qué es Fuego en cuanto ser, ni qué es Noche en cuanto ser ni qué son todas las cosas por estas dos constituidas «en cuanto seres».

De ahí que el programa general de una descripción «opinable» aunque sistemática del mundo apariencial responde al tema: «lo que parece según a - parece» (τὰ πρὸς ὁρᾶν), y no al programa ontológico: «lo patente según el ente» (τὰ πρὸς ἀλήθειαν), lo que de las cosas se presenta ante el Pensar cuando el pensar se pone a pensar el ser de las cosas o lo que las cosas en cuanto seres hacen o ponen de manifiesto ante el pensar.

El conocer opinablemente lo opinable y opinado por la Opinión da un conocer «sistemático», una sistematización de lo que el conocer cotidiano (alltäglich) conoce distraídamente, inconexamente, oscuramente; mas sin salirse del tipo del conocer «opinable», sin llegar a conocimiento metafísico. Y toda física, biología... ¿no sería, desde este punto de vista parmenídeo, más que conocer opinable?

La tradición ha conservado el poema en dos partes: una que lleva por título τὰ πρὸς ἀλήθειαν, lo correspondiente a la verdad, para la verdad o descubrimiento auténtico de las cosas; o, con un pequeño juego de palabras, «lo patente según el ente»; lo que se conoce al conocer el ser de las cosas.

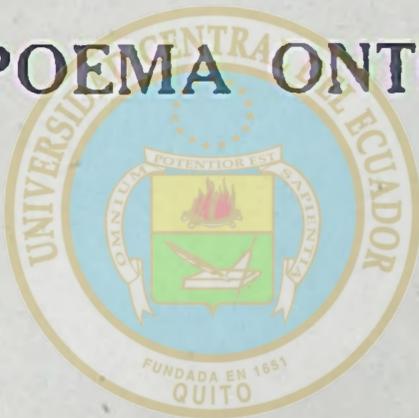
Le he dado por título el de Poema ontológico, logos sobre el ente (ὄν).

Y la segunda parte se llama correspondientemente τὰ πρὸς ὁόξαν, lo concerniente a opinión, lo que las cosas descubren o lo que el conocer descubre en las cosas cuando uno se halla colocado en plan de conocer opinablemente; lo que parece según lo que aparece. Esta segunda parte se ha conservado sumamente incompleta.



ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

NOTAS AL POEMA ONTOLOGICO



ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

Notas al Poema Ontológico

A I.1

—a) He conservado en la traducción la palabra «mito», $\mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$, en vez de emplear las palabras de sentencia, dicho, aserción.

No significa, naturalmente, mito cosa fingida, fábula, leyenda o conseja. Mito es palabra divina revelada en palabra humana; y como lo divino supera infinitamente lo humano, aquellas palabras o compuestos de palabras humanas en que se aparece lo divino resultan «balbuceos», resultan estrechos, revientan por preñados de sentido superabundante, sobrenatural, adquiriendo el matiz de misterios, de palabras humanas con trasfondo infinito e insondable.

Y, en efecto, el poema ontológico es una revelación que la Demonio o Diosa hace, por medio y en lenguaje humano, a Parménides; de aquí que Parménides viva tales sentencias metafísicas como «misterios», como mitos, y se sienta no tanto hablar cuanto balbucir y tartamudear metafísica revelada.

No se pierda de vista este aspecto de Metafísica revelada.

—b) Al atribuir Parménides su poema a una revelación celestial se coloca en el mismo plano de los poetas primitivos que no sabían ni se atrevían a comenzar sus poemas sino invocando a dioses y diosas, a musas y demonios. Síntoma de la poca individualidad de sus autores que no se atrevían o no se notaban suficientemente formados para decir

«yo», «yo pienso», «yo afirmo», «yo soy». Hasta Descartes no adquirirán derechos metafísicos las afirmaciones «yo existo», «yo pienso».

—c) Los caminos del «opinar» (δόκος, δόξα, δοκοῦντα) y los caminos del «pensar» (νοῦς, νοεῖν, νόημα) son, según Parménides, diversos y divergentes. Se trata, pues, ante todo de saber cuáles son los caminos que se pueden investigar precisamente por medio del pensar; o, dicho de manera complementaria, qué caminos y qué aspectos resultan investigables por y para el pensar, transitables para pensar. Porque pudiera ser muy bien que los caminos del opinar fuesen no sólo diversos y divergentes de los del pensar, sino que caminos intransitables para el pensar resultasen transitables para el opinar. Y así es en efecto, según Parménides: la opinión no se rige de suyo ni siempre por el principio de identidad y por la norma primaria de evitar la contradicción. Se da «una costumbre múltiplemente intentada» (I.4) de seguir el camino no pensable de opinar que «el ser y el no ser la misma y no la misma cosa parece» (I.3), de dar la preeminencia al movimiento y al tiempo, al ser que parece llegar a ser y dejar de ser, al ser que no es en firme ser...

Por esto, dentro de un poema programáticamente ontológico, lo primero que debe intentarse es señalar «cuáles son para el Pensar los únicos investigables caminos» (I.1).

—d) Y tales caminos no se hallan sin más y de un golpe; hay que investigarlos y buscarlos repetidamente, δι-ζήσιος, con dificultades y tropiezos; no se trata de simple búsqueda, ζήτησις, sino de búsqueda porfiada, δι-ζήσιος. La metáfora del «camino» o método se halla enhebrada a lo largo de todo el Poema; y se sirve Parménides de tres términos: ὁδός (camino), κέλευθος (sendero), ἀταρπός (vericuetos, camino tan estrecho que no se puede dar la vuelta, irreversible, ἀ-τρέπειν). El Pensar sigue caminos originales que poseen los caracteres de ser:

1) caminos impelentes, por los que el pensar va impelido, de lógica y consecuencias inflexibles, de lógica interna que empuja hacia adelante (κέλευθος, raíz, κέλ, la misma que la de cel-eritas, a-celeración...). Los caminos del Pensar se parecen, diría con una comparación de nuestros tiempos, a

escaleras mecánicas, que ellas mismas impelen y empujan al que pone sus pies en el primer escalón.

Recuérdese que el proceso dialéctico de Platón, —proceso por el que se asciende al ápice del universo ideal que es la Idea de Bien—, posee estas propiedades impulsoras intrínsecas, la ἐπίβασις y la ὁρμή: es escalón e impulso y hormona entitativa.

Aquí hallamos ya un precedente histórico.

2) Los caminos del Pensar son «irreversibles»; es decir no son caminos para ida y para vuelta, caminos re-vertientes y re-torcidos (παλίν-τροπος). cual lo son los caminos de los mortales o de la opinión según la cual «una cosa puede ser y no ser», «puede no ser y después ser» (la opinión cree que las cosas se engendran y que perecen realmente, Cf. I.3). Los caminos del Pensar, del Pensar el Ser van en un solo sentido y dirección; o sólo afirman o sólo niegan; si la afirmación es verdadera, la negación será siempre y necesariamente falsa; e inversamente, si la negación es verdadera, la afirmación será siempre y necesariamente falsa. Principio de exclusión de tercero y de incompatibilidad absoluta entre afirmación y negación.

—e) Mas, ¿cuál es, pasando a vías de hecho, el camino propio y transitable para el Pensar?

Es «este»:

«que del ente es propio ser, y, que del ente no es propio no ser».

En mi obra sobre Parménides he justificado, por medio de la historia de la fórmula parmenídea, hasta Aristóteles, la traducción e interpretación que aquí doy compendiosamente.

Es propio del hombre en cuanto hombre ser animal racional; es propio del dos en cuanto dos ser número par...; ¿qué será lo propio del ente en cuanto ente?, ¿qué será lo propio o pertenecerá en propiedad al dos en cuanto ser y al hombre en cuanto ser?...

Responde Parménides:

«del ente, y de cualquier cosa en cuanto ente, es propio «ser»; y «del ente y de cualquier cosa en cuanto ente no puede ser propio ni pertenecerle en modo alguno el no ser».

Pero, ¿qué es eso de ente, ser, no ente, no ser?

La fórmula parmenídea es «ἔστι εἶναι», «οὐκ ἔστι μὴ εἶναι».

Para dar de ella una explicación elemental pongámonos en la forma final que le dará Aristóteles.

Dos son las preguntas básicas y típicas a la vez en metafísica: «qué es» tal cosa (τί ἐστὶ), y sí «es de hecho», o «que es» de hecho, «que existe» tal cosa (τὸ εἶναι). Por ejemplo: «qué es» el hombre y «que es» el hombre, que se da de hecho, aquí, en este mundo tangible; «qué es» la circunferencia, y «que se da» de hecho, en este papel, en este objeto redondo, la circunferencia...

Y el grande y grandemente temeroso problema metafísico consiste en descubrir cómo y por qué se pueden juntar el «qué es» una cosa y su «que es», la esencia y la existencia, por qué «existe - de - hecho - una - esencia».

El saber «—que es— (tal) —que es—», o cómo y de qué original manera tal —que es—, tal tipo de «esencia es de hecho» compendia en palabras cifradas toda la metafísica.

Y esta cuestión compleja «—que es, que - se - da tal —que es», o que «tal - qué - es - es - de - hecho» recibió en Aristóteles la fórmula unitaria que escribo así por su orden de construcción:

1) τί ἐστὶ: qué es, aspectos esenciales, esencia.

2) τὸ εἶναι: que es, aspectos existenciales, existencia, realidad bruta, hallarse realizado.

3) τὸ [(τί ἐστὶ) εἶναι]

«que «qué es» es», que «tal esencia» existe; y formulaciones parecidas.

Finalmente, por imperativos gramaticales no se dice en griego τί ἐστὶ, al tener que ir en una sola frase junto con τὸ εἶναι y subordinado a él, sino τί ἦν, que es un pretérito imperfecto, un pasado que se está aún continuando con el presente, de modo que (3) se escribirá

τὸ τί ἦν εἶναι.

que es la clásica y mostrenca fórmula metafísica de Aristóteles e incluye el programa y plan de toda cuestión propiamente metafísica.

Dado un tipo de esencia, de «qué es», la cuestión de su tipo o modos de realizarse, de «ser de hecho» (τὸ εἶναι) resulta sumamente compleja. Así, dado «qué es la circunferencia», dada y fijada su definición, puede realizarse en mil tipos de existencia concreta: en metal, en madera, en agua. Dado «qué es el tres», la definición de tres, puede realizarse o ser (εἶναι) o en tres Personas divinas o en tres lados de un triángulo o en tres hombres.

¿Corresponde a cada tipo de «qué es», de esencia, de definición, un solo y propio tipo de existencia, de realización? Y, en general, todo «qué es», toda esencia, tiene que tener su «que es», una existencia?

Por «ente» (ὄν, εἶόν) se entenderá esa unión o compuesto raro entre un «qué es» (esencia, τί ἐστὶ) y un «que es» (existencia, τὸ εἶναι).

Y ¿de qué tipo es esta composición o unión entre esencia y existencia, entre ἐστὶ y εἶναι, para que dé un ente, un ser? ¿Composición con distinción real, con distinción de razón?

Y más hondamente, con Heidegger, ¿de qué proviene que el ente se presente como integrado de «qué es» y de «que es», que el ente se me descubra (verdad ontológica o trascendental) bajo los dos aspectos de «qué es» (esencia, Was-sein) y «que es» (existencia, Dass-sein)? ¿Qué vínculo une Wahr-sein (verdad), Was-sein (esencia) y Dass-sein (existencia)?

Parménides no conoce aún la formulación final aristotélica.

τὸ τί ἦν εἶναι:

inventó su germen

ἐστὶ εἶναι.

una cierta unión entre «es» y «ser», entre qué es y que es.

Para mayor claridad he traducido y completado la fórmula parmenídea con la final de Aristóteles, diciendo «del ente es propio ser», o más brevemente, «del ente es ser»; lo que equivale a decir: «toda cosa, mirada por el Pensar, se aparece como integrada de dos aspectos: qué es y que es, de esencia y existencia, de idea y realidad o realización de tal idea, esencia o qué es».

Y, como el camino propio del Pensar es irreversible, no bastará decir: «del ente es propio ser», sino que deberá añadirse, para evitar toda vuelta o contradicción,

«del ente no es propio no ser».

O mas breve y ajustadamente al original griego:

«del ente es ser» y «del ente no es no ser»; y reducida por fin esta fórmula a la forma parmenídea:

«es ser» y «no es no ser»,

ἐστὶ εἶναι. οὐκ ἐστὶ μὴ εἶναι.

La raíz de las dificultades y oscuridad que los intérpretes y traductores suelen hallar en esta frase se encuentra en no haber comparado con la fórmula final aristotélica que no es sino el natural desarrollo de la parmenídea a través de una fórmula platónica intermediaria que se encuentra en el diálogo Sofista.

Véase para estos puntos mi obra sobre Parménides.

Si «del ente es solamente propio ser» y «del ente no es propio de ninguna manera no ser» tendremos que el camino resulta irreversible, libre de contra-dicción, de movimientos contrarios e inversos, y podrá el Pensar dejarse llevar e impulsar confiadamente por él:

ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

«camino es de confianza».

Y tal camino es el que sigue la Verdad, porque Verdad significa en griego des-velamiento, des-cubrimiento (ἀ-λήθεια): y la Verdad, el descubrimiento sumo, el perfecto, el acabado y final de una cosa consiste en que quede patente su «qué es» y que tal «qué es» es de hecho.

Este es el camino que sigue y por el que camina la Verdad; el camino que lleva al «qué es», a la esencia, y al «que es» tal «qué es», a la existencia (auténtica y propia) de ahí esencia.

Y en este camino, vale solamente la dirección unitaria:

«que el «qué es» es»; y no valen,

«que el «qué es» no es»; o dicho con otras palabras,

«que del ente no es propio ser (I.2), y no vale tampoco,

«por necesidad del ente es propio no ser». (I.2)

A I. 2

—a) ¿En qué se distinguen estas dos fórmulas: no es propio, es propio no...?

O dicho con términos parmenídeos:

οὐκ ἐστὶ· ἢ μή εἶναι?

Por de pronto, en que el «no» afecta una vez al «qué es», a la esencia, y la otra a la existencia, al «que es».

Como si dijera: no le corresponde en propiedad o no es propiedad de la esencia el existir; el existir no entra como constitutivo de la esencia; le compete, tal vez y a lo más, de modo no propio, casi accidental, por una caída, caso o acaso, cual parece acontecerle a la circunferencia, en cuanto esencia ideal, que le importa bien poco existir o realizarse en madera o en bronce, o simple y llanamente, no existir en materia alguna, quedándose en puro y mondo «qué es», en su orbe ideal.

Pero cabe aún una afirmación más grave: del «qué es», de todo ente en cuanto que tiene «qué es» o esencia, de toda esencia, ¿será propio y peculiar el no existir. el no poder ser realizada, el tener que quedarse en simple y puro «qué es», en su orbe esencial, en un mundo inteligible (κόσμος νοητός: Platón)?

O de otra manera: ¿si por «no existir» entendemos esa peculiar manera de presentarse las cosas en el mundo apariencial, opinable, vulgar y cotidiano, será propio del ente, o de la esencia o qué es del ente, tal tipo de existir que, a los ojos del metafísico, es más bien un no ser (μή εἶναι)?

Si por un momento nos colocamos en el punto de vista de Heráclito, tal cual suelen interpretarse sus sentencias, y admitimos que no se dan ni más cosas ni otro tipo de cosas ni otro tipo de ser real que el que en el mundo apariencial se usa, es claro que «el ente no existe», que las cosas no poseen «qué es» o esencia inmutable que «el ente no es» y que al ente no corresponde ni pertenece manera alguna de existir o de ser, pues no se da ni ente; sólo se dan cosas, tales cosas concretas, modulaciones o configuraciones de fuego, de agua, de aire...

No caben en tal universo de tipo Heráclito consideraciones o puntos de vista como «mirar tal cosa en cuanto ente», el fuego en cuanto ente, el hombre en cuanto ente... Sólo es posible una metafísica concreta (pase la expresión): mirar el hombre en cuanto fuego, el agua en cuanto fuego..., a la manera como aun en nuestros días hace el físico, que mira todos los fenómenos físicos y químicos «en cuanto modificaciones del espacio y del tiempo», en cuanto espacialmente medibles; y para el físico, un punto de vista como el de mirar los cuerpos en cuanto entes, en cuanto que tienen qué es y que es resulta ilusorio.

Toda filosofía, todo punta de vista antimetafísico sostiene «que del ente es propio no ser»; que ente, esencia, qué es, que es... son fantasmagoría, «no son»; y no solamente de tales aspectos «es propio no ser», sino que «es preciso» (*χρῆσθόν*) que así sea; y los muy cándidos —positivistas, materialistas...—, creerán haber demostrado «que es propio del ente no ser».

Dejémoslos en su candidez, que lo es y grandísima y grandísimo contrasentido, y aludamos a la primera afirmación parmenídea:

«que no es propio del ente ser»

ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

¿No sostuvo Platón cosa superlativamente parecida a ésta?

Las ideas en su cosmos noetós o inteligible estaban en su tipo auténtico de «ente»; eran los entes o seres primarios; y de ellos no era propio ni conveniente, sino caída y casualidad, el realizarse en el mundo sensible, tomar cuerpo en la materia, existir con el tipo de existencia dura de este mal mundo. Y todos los que pregonan abstracciones eidéticas, paréntesis ideales... ¿no sostendrían implícitamente que del ente y de los entes en su propio y puro estado no es propio el ser o existir real, manual, físico?

Otro punto que no voy a discutir; basta que la sentencia de Parménides haya adquirido un cierto sentido claro. Probablemente Parménides no se metió sino con el hylozoísmo o pitagoreísmo de aquellos tiempos.

—b) Del camino o método que tales afirmaciones señalan, dice Parménides aquí, que

«es camino impracticable y del todo inseguro»;

παν - α - παθήα ἀταρπών

es sendero tan estrecho que casi no se puede andar ni dar una vuelta (ἀ - ταρπών), para, invirtiendo la dirección mala, volver al punto de vista del ente, al camino de la Verdad; y es del todo inseguro, no de fiar ni de confianza y de confiarse a él (παν - α - παθήα); la Vida auténtica del Pensar, al caminar por él, nota que se le hunde bajo los pies, que se le huye.

Y da como razones:

- c) «porque ni conocerías el propiamente no ente pues nada hacia él tiende»...

Esta afirmación sólo convence al que una vez haya hecho la «experiencia metafísica», al que haya notado la consistencia absoluta del ente, su inmutabilidad, su unidad, al que haya acontecido «pensar» (νοεῖν), además del vulgar y común acontecimiento que es el «opinar» (δόξα) y mirar las cosas tal cual se presentan todos los días y a todos los hombres.

El que tal diamantina consistencia del ente haya notado no podrá tener por segura, firme y afirmable en firme ninguna cosa; sólo se afirmará en lo que de «ente» tengan las cosas que, a veces, como en la cosa que vulgarmente llamamos tiempo, no pasa de ser un «instante»; o, como en el caso del movimiento, el núcleo entitativo se reduce a lo que de «acto» tenga la potencia en un momento dado. El que haya pisado una vez en «sólido» sabe dar perfecto sentido a la inconsistencia de los líquidos, a lo que significa hundirse. Sólo el metafísico ha pisado la supradiamantina solidez del «ente»; de ahí que se hunda en las cosas más sólidas y sólo llegue a veces a asentar su pie en lo «hondo» de las cosas, en su fondo, tal vez después de haberse ahogado, desde el punto de vista de la opinión.

La razón de Parménides contra el método de mirar las cosas solamente en cuanto cosas o en cuanto modulaciones de una cosa básica (agua, fuego, aire...) sólo convence a los que han hecho la experiencia del ente, y de su típica consistencia, de la consistencia del «qué es» (esencia) y de la de «lo ser» (τὸ εἶναι, que es).

Quien tal experiencia ontológica haya hecho no caerá jamás en la tentación de «tender hacia», ἐψ-ιχτόν, de disparar el dardo mental, la mentis intentio (ιχτόν) hacia las cosas, hacia el no ser o aspectos no entitativos de las cosas; equivaldría al intento suicida de echarse al agua quien, por esa experiencia sísmica que es la metafísica, se ha vuelto de peso y solidez mayores que las del plomo y del diamante y de los cuerpos radioactivos todos.

—d) Y añada Parménides:

«nada del no ente dirías»,

porque

«el pensar con el ser una misma cosa es».

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν τὲ ἐστὶ καὶ εἶναι.

No dice Parménides que esa manera de conocer que es el «opinar» sea una misma cosa con el ser. La identidad entre conocer y ser se verifica sólo y precisamente entre el conocer del tipo «pensar» (νοεῖν) y lo que de «ente» tenga la cosa, entre pensar y ser.

«No ente» son las cosas o casi todo lo de ellas, pues el agua se presenta como agua, el fuego como fuego, el hombre como hombre... Y porque se presentan así, resultan tan mudables y caedizas que el agua se volatiliza, el fuego se apaga, el hombre se muere. E igual sucede a ese tipo de conocimiento que se llama «opinión», que sigue paso a paso y lo más apretadamente posible las vicisitudes y alternancias de las cosas, que se las come con los ojos y las agarra con las manos. Como son caedizas, muérense los ojos que las comen y deshácense las manos que las agarran. ¿Qué identidad es posible entre tal tipo de vivir y de conocer con tal tipo de cosas?

Sólo entre el conocer en plan de «pensar» y las cosas en plan o en proporción de su «ser» cabe identidad. Del no ente nada puede, pues, decir el metafísico, el que «piensa»; pero puede decir la opinión, no con logos (λόγος) sino con verborrea, mil y mil cosas sobre las cosas.

—e) Pero así como se da, por y en virtud de ese cataclismo que es ser y vivirse a lo metafísico, un conocer cristalizado en «pensar», y así como se da también en ciertas

cosas, tal vez no en todas, un pequeño diamante enterrado entre miles de aspectos cósmicos, diminuto diamante que es su ser, su entidad, lo que de ente tienen, de parecida manera se da un decir original y aparte de los decires y palabrerías de la opinión y aun de los dichos de las ciencias de las cosas en cuanto cosas.

Y tal «decir» cristalizado, inmutable ya y eterno, es el logos (λόγος) y el λέγειν. Logos que expresa precisa y únicamente sentencias bien cinceladas, definitivas, definiciones; por ejemplo, sólo el logos, o el decir puesto en plan metafísico, sabe decir e inventar las frases parmenidas: «es propio del ente ser», «del ente no es propio no ser»... «el pensar y el ser una misma cosa es»...

Y de tal decir, afirma Parménides, «que es propio ser», que incluye y presenta a su manera un «qué es» y un «que es».

Me explico:

Toda palabra, en su función suprema y propia, dirá más tarde Aristóteles, es «apofántica», es «lugar de aparición (ἀποφαντικός, φάος, luz) de»; y toda palabra metafísica hace de lugar de aparición del ente, poniendo de manifiesto su «qué es» (esencia) y su «que es», un tipo especial de existencia real, a saber «que es» o está presente en esa cosa sutil que son las palabras. Tal «qué es» existe (εἶναι) como hecho palabra, además y sin perjuicio de que tal «qué es» pueda existir o estar realizado en materia más sólida: en agua, en bronce, en mármoles, en carne viva...

Así que, en rigor, «definir» un ente es darle una existencia especial, un «que es»; hacer que sea de hecho en una especial materia real, en el aire modulado por la lengua; y las «definiciones» (de circunferencia, de número par, de hombre...) son «entes» especiales, con «qué es» y «que es», con esencia y existencia típicas, con un tipo de permanencia y fijeza propias que las convierte, cuando son definiciones bien hechas, en «definitivas».

El legueín y el logos son, pues, «entes» especiales o actos de hacer presentar entes en palabras; cualidad de que no gozan otros tipos de hablar y de decir.

Afirma, pues, Parménides que:

1) del Ente es propio ser; todo tipo de ente posee en propiedad una especial manera de existir que realiza su «qué

es», su esencia y la vuelve real a su manera, a la manera propia de la esencia.

2) del Pensar es propio ser; todo conocer, cuando cristaliza en la forma del Pensar, posee en propiedad una manera de existir, y tal manera es la única que coincide y se identifica con la del ente; el mismo tipo de existir pertenece al ente y al pensamiento.

3) del Decir es propio ser; todo lenguaje cuando adopta la forma diamantina y definitiva del Decir (logos) posee en propiedad una especial manera de existir y ser real, y tal manera propia de existir es la misma que la del pensar y del ente.

Mas entre la manera de existir o ser reales las «cosas», lo «conoceres» y los «decires» no se da, de suyo, identidad; cada uno puede ser real a su manera; y los tipos de realidad de las cosas, en fase de simples cosas, de los conoceres en fase de opinión, de los decires en fase de lenguaje corriente son siempre flojos, inestables, caedizos y mudables, todo ello infinitamente más que «el» tipo de realidad del Ente (de las cosas en cuanto o en lo que tengan de ente), del Pensar (del conocer en cuanto pensar o en cuanto pueda cristalizar en pensar) y del Decir (de lo que de «definible» o expresable en definiciones tengan los decires corrientes).

Por esto dice Parménides compendiosamente:

«menester es al Decir y al Pensar y al Ente ser».

Pero ¿qué es eso de ser o existir, así en infinitivo y como contrapuesto complementariamente al «qué es»? ¿Qué significan existencia y existir frente a esencia?

No cabe aquí una respuesta, aun dado el caso feliz de que lo supiera. El lector hallará un intento de contestación en la obra indicada sobre Parménides.

—f) Si partimos, pues, de las cosas, de los conoceres y de los decires y nos proponemos llegar a lo que de «ente» tengan las cosas, a lo que de «pensamiento» tengan los conoceres, a lo que de «logos» encierren los decires, llegaremos siempre a «lo mismo»: a «un» tipo especial, original, único de ser o existir ($\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$) en que coinciden Ente - Pensar - Decir,

por más que el punto de partida, cosas - conoceres - decires, no coincidan sino que se distingan entre sí y vayan de ordinario divergentes.

«Así que nada me importa por dónde comience;
que, una vez y otra,
a lo mismo habré de llegar» (I.2)

Unidad de la ontología, según Parménides.

A I.3

—a) Parménides se refiere, —después del inciso explicativo que va desde «te diré que es camino...» hasta... «habré de llegar»—, a las afirmaciones típicas del camino del no-ente, a saber «que del ente es propio no ser» etc. Y exhorta a apartar de tal camino al pensamiento.

Empero se da aún otro camino del que es preciso también desviar el pensamiento, camino desconcertante, sin artificio o maña para enderezarlo, por el cual, si uno camina, irá perdido y errante, sentirá dividirsele la cabeza en dos, (bicéfalo, δι-κρανος, dos cráneos), descuartizarse su poder de conocer, volverse estúpido, mentecato, ciego, sordo, demente, peloteado de acá para allá, manteado sin misericordia por los sucesos y las cosas. En tal estado, «el ser y el no ser la misma y no la misma cosa parece»; y, respecto de este camino descaminado y descaminante, todos los demás, inclusive el del opinar común, resultan caminos transitables, aunque no sean seguros; mientras que éste es sendero que hace retorcerse la mente en mareadoras contorsiones y hace darle a uno vueltas la cabeza, cual asno en noria (παλίν-τροπος).

Pero ¿qué tal camino es éste?, ¿cómo se distingue del camino del pensar y del camino del opinar, del camino del ente y del camino del no-ente?

Recurramos al texto griego para poder dar sentido a este nuevo problema interpretativo:

οἷς τὸ πάλιν τέ καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν γενόμεστα:
καὶ οὐ ταῦτόν.

Parménides se sirve aquí en vez del verbo εἶναι (ser, existir, que es) del verbo πέλειν (y a veces de la forma anticuada πελέμεν):

¿Qué matiz posee πέλειν que no tenga el εἶναι?

La raíz de πέλειν es πελ. la misma que la de im-pel-er, im-puls-o, pal-a. Pélein es, pues, un existir im-pel-ente, un «ser-impulso», un existir que se muestra o certifica como acción de empujar, de tender hacia, de obrar; casi con las relaciones que se dan entre Wirklichkeit, Wirkung y wirken en alemán; «ser eficiente», ser en acto.

La filosofía tomista describió el «esse» (existir, así en infinitivo, como aspecto de «que es» frente al de «qué es» una cosa) por el «actus», de «agere», obrar, hacer. Hallamos, pues, aquí en Parménides una acepción dinámica y eficiente de existir, contrapuesta a un existir simple, inerte, a un «estar ahí» inmóvil, indiferente.

—b) Ahora bien: no son dos cosas ser y obrar (εἶναι y πέλειν) sino una sola. Digo «ser y obrar», pues pudiera suceder que cosa y operación fuesen dos o más aspectos independientes, como lo son cosas, opiniones y decires.

χρήμα (cosa de uso, instrumento...) y ἐνέργεια (estar en operación práctica) pueden ser diversos y darse uno sin el otro; empero si llegamos al núcleo de ente que haya en las cosas, y al núcleo de acto que haya en las operaciones veremos, según Parménides, que ente (ser) y acto (obrar) se identifican, que εἶναι es πέλειν. que se da un tipo especial de acto identificado con el ser o existir típico del ente. en cuanto distinto de lo cósmico de las cosas.

Pues bien: —y lo digo casi en forma de acertijo—, Parménides fija aquí el concepto de ser o del existir típico del ente o de lo que de ente tengan las cosas; y tal sentido de «lo ser» es que: «ser es ser-en-acto», «ser es ser-en-impulso», «ser es estar-en-acto».

Ese matiz de impresión brutal, desconsiderada, agresiva de la acción, ese aspecto de «crear situaciones de hecho», de lo irremediable, de hechos irreformables y mostrencos con los que «hay que» contar constituye, una vez suficientemente afinado por el paso de cosa a ente, el sentido de «lo ser», del existir, de πέλειν.

—c) Y dice Parménides que suponer que «lo ser» ($\tau\acute{o}$ εἶναι; empleo como en griego el artículo neutro para designar el infinitivo y distinguirlo de el ser o del ente en cuanto ente) presenta un aspecto inerte y estático, que el existir propio del ente o lo ser puede estar a lo inerte, puede no estar a lo acto y otras veces estar a lo acto, ser acto y no ser acto, ser impulso y no ser impulso es otro camino y muy más desorientador que el afirmar simplemente que la manera de ser o existir del ente es la manera de ser o darse las «cosas» del universo de la opinión. (I. 3 Véanse los comentarios hechos).

Pero ¿es que concebir el existir o lo ser como simple «estar ahí» de plantón, y negar que lo ser o el existir del ente y de las cosas en cuanto y en lo que tengan de ente encierre necesariamente e idénticamente un Ser acto, un im-pel-ser ($\pi\acute{\epsilon}\lambda - \epsilon\iota\nu$) conduce a desconciertos tales que uno se vuelva estúpido, ciego, demente, bicéfalo...?

Así lo dice Parménides y no voy a discutirlo.

Podemos, pues, decir con él:

«del ente es propio ser» ($\epsilon\iota\nu\alpha\iota$): y explicar un poco en qué consiste eso de «ser» (interpretación del ente).

«del ente es propio ser-en-acto», ser im-pel-ente ($\pi\acute{\epsilon}\lambda - \epsilon\iota\nu$);

y decir con Santo Tomás,

«esse est actualitas omnis formae vel naturae».

A I.4

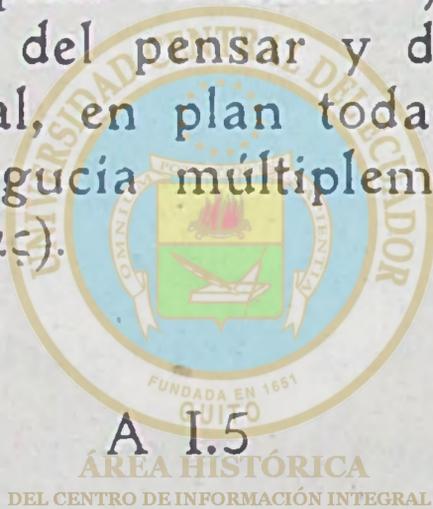
—a) «domarás», acepto la lección $\delta\alpha\mu\eta\varsigma$, domarás; en vez de la de $\delta\alpha\eta\varsigma$ pondrás en claro o llegarás a aprender y ver claramente «que el no ente es»; y en vez de la de $\sigma\acute{\upsilon}\delta\alpha\mu\eta$, de ninguna manera o en ningún lugar «el no-ente es».

—b) Los versos siguientes se refieren a la natural tendencia y tentación de la vida de la opinión de los mortales; huir del «ente» de las cosas, huir de «pensar» las cosas, de transformar la opinión de las cosas en pensamiento del ser

de las cosas mismas, huir de los «decires» para llegar al «logos», a las definiciones.

Cuando uno vive en un mundo de cosas y opinión sobre ellas y habla de ellas, «mueve los ojos sin tino», sin meta fija (ἄσκοπος): le retienen los oídos en las mil variadas opiniones e interpretaciones vulgares y vulgarizadas de las cosas, se hace eco de lo que se dice (ἠχέισσα ἀκοίη) y su lengua resulta lengüeta por la que sopla el tornadizo viento de la Opinión que es siempre «opiniones», y le hace bailar al son de lo que suena. Todo lo cual está diametralmente opuesto a la firmeza, seguridad, inmutabilidad y eternidad del ente, del pensar el ente y del Decir los pensares sobre el ente.

—c) Dirigiéndose a los mortales les exhorta finalmente Parménides a que discriminen y solventen el problema metafísico, el problema y el plan de hallar y vivir la firmeza supradiamantina del ente, del pensar y del logos, problema y plan que, —a un mortal, en plan todavía de mortal—, comenzará por parecer «argucia múltiplemente discutible», «ganas de pelear» (πολύδηρις).



—a) Para evadirse definitivamente de la mortalidad, pluralidad, inseguridad radical e incurable de las cosas, de la opinión y de los decires queda un solo camino: «que el ente es», que se da el ente, es decir, que se da un «qué es» acoplado indisolublemente con su «que es», con un tipo de existir inmutable, eterno, fijo, siempre actual y activo (πέλειν).

—b) Parménides enumera los aspectos inmutables y orientadores (σήματα) del ente, aspectos que se van descubriendo, cual piedras miliarias, a lo largo del camino del ente.

De tales aspectos, unos se presentan como contraposiciones y negaciones de otros aspectos del camino de las cosas, de la opinión y del hablar por hablar; de ahí su forma primitiva: ingénito (no sometido a génesis o nacimiento) in-perturbable, in-finito, ni fué, ni será...; mientras que otros aspectos se ofrecen como positivos: el ente es de la raza de los «todo y sólo», ὄλον. μονογενής; ya que ὄλον (ὄλον) es

«todo, íntegro»; y *μόνον* (*μόνον*) es solo, firme en soledad, aparte de todo lo demás: de lo cósmico de las cosas, de la opinión, de los decires parlanchines.

El ente es uno, continuo, *ἑν-ἑξῆς*. se tiene en sí consigo mismo (*σύν. ἑξῆς*) en unidad solitaria, firme, íntegra.

El ente es un pres-ente inmutable, eterno, sin pasado ni futuro, en un ahora (*ἄν*) siempre a la hora y de toda hora, sea o no a deshora del ritmo y movimiento de las cosas, de las opiniones, de las charlas comunes.

A I.6

—a) «de ente una manera que ya el ente no sea»; así traduzco la frase *ἔστι ὅπως οὐκ ἔστι*.

O bien: el ente es ya toda manera de ente, aunque el ente no sea toda manera o aspecto cósmico. Si, por ejemplo, los aspectos de «uno, de solo, de todo» son aspectos ónticos, habrá que concluir que el ente es uno, todo y solo. El ente es o tiene todo lo de ente «en presente», lo «es»; y no vale un «será o fue o estar a punto de serlo» (I.9).

ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

—b) «El ente (y lo que de ente tenga cada cosa) no tiene naturaleza ni principio», no se engendra ni comienza, pues tales aspectos son cósmicos, sometidos al fue-es-será y no se hallan esencialmente anclados en un presente supratemporal.

—c) «arrancarse a acrecerse o a nacer»; el arrancarse traduce el *ῥῥεῖν*, de *ῥῥυμῖ*, levantarse cual erupción volcánica (*ῥῥ. ῥῥος. ῥῥνιξ*: monte, pájaro). El ente y lo que de ente haya en cada cosa no se arranca, no comienza a ser por una especie de arrebató, de arranque discontinuo, saliendo violentamente el ente de su esfera.

El ente «es», así en tranquilo e imperturbable presente, siempre y para siempre. No es el nacer una erupción de ente o que acontezca al ente.

A I.7

—a) «al ente es necesario o ser de todo en todo o de todo en todo no ser»; fórmula del principio de exclusión de tercero.

Pero nótese la forma griega:

ἢ πάνπαν πελῆμεν χρεών ἐστὶ ἢ οὐκί

donde en vez de «ser» (εἶναι) usa Parménides el πελῆμεν (πέλειν); es decir, el ser-en-acto, existir cual acto im-pelente, ser-a lo-impulso. El ente es todo y sólo acto, simple y pura actualidad, sin potencia inerte y tornadiza, unas veces en estado de latencia, otras en erupción volcánica de actividad.

—b) Del ente no se engendra sino ente (γίγνεσθαι). El verbo γίγνεσθαι que aquí emplea Parménides no debe tomarse en sentido propio, pues acaba de decir que el ente es in-génito. Es un lenguaje de «contraposición» con la opinión vulgar de que el ente es o nada o una cosa como las otras y cual éstas engendrable.

—c) Es la Justicia la que no deja que el ente y lo que de ente tenga cada cosa se engendre o perezca, porque no afloja «los vínculos» del ente. Tales vínculos consisten en su tipo «esférico», de esfera perfectamente cerrada sobre sí y en sí misma, ya que el ente es todo y solo ente, uno, continuo consigo mismo y, por tanto, en discontinuidad con todo lo demás, con todo lo cósmico. Véase I.11, I.12, I.16.

La Justicia da al ente lo que es del ente y a las cosas lo que es de las cosas, y resulta que lo del ente es radicalmente distinto y está totalmente separado de lo cósmico de las cosas. Forma, pues, una esfera cerrada, ya que la esfera pasaba entre los helenos como la figura perfecta, la de armoniosa cerradura, pues el límite le pertenecía intrínsecamente.

—d) mas sobre estos puntos se decide
con sólo «es o no es».

Fórmula del principio de disyunción que expresa la separación actual y total del ente, o de lo que de ente tengan las cosas, respecto de las cosas en cuanto cosas.

Este principio, diré sirviéndome de una terminología matemática, expresa que entre ente y no ente se da un «corte», se da un abismo de insalvable discontinuidad.

A I.8

Se ve por este fragmento que se dan dos caminos: uno, im-pensable. in-decible, por el que el Pensar no puede caminar y del que el Decir no puede hablar con logos; aunque puedan andar por él el Opinar y el hablar de la palabra común.

En cambio, el camino del Pensar es camino «im-pel-ente» (πέλοι). ya que el ente mismo es im-puls-o, im-pel-e. La ontología o logos del ente posee fuerza impulsiva propia, dialéctica interna irrefrenable.

Mas el camino del ente y del ente-en-verdad o en patencia no es camino inerte, cual los vulgares, de modo que para progresar por él sea preciso ser empujado desde fuera, por una causa externa; el camino mismo es aquí im-pel-ente. Recuérdese la dialéctica hegeliana, el impulso implicado y explotante de su Logik.

ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

A I.9

—a) Toda la fuerza de la argumentación se cifra en la contradicción inmediata y sublevante entre

«llegar a ser» y «ser»; entre «estar a punto de ser» y «ser».

«Del ente es propio y exclusivo ser», así en presente eterno; «del ente no es propio no ser, ni llegar a ser, ni tan sólo estar a punto de ser».

— b) Y tal presencia absoluta «extingue», apaga (ἀπέσβεσται) toda génesis, nacimiento o hacimiento que incluyen siempre o un llegar a ser o un estar a punto de ser algo. Y toda pérdida de entidad resulta «increíble» (ἄπιστος), pues «fe robusta no dirá jamás que del ente otra cosa que ente se engendre». (I.7)

A I.10

—a) «ni es el ente divisible, porque todo él es homogéneo», es de la misma raza o género (*ὁμογενὲς*): es, como ha dicho ya Parménides, (I.5), de la «raza de los todo y solo»; o de raza atómica, indivisible, como dirá más tarde Platón del tipo de ser por antonomasia y modelo que son las ideas. Y lo que es «todo y solo», todo ni más ni menos y en total separación de lo demás es por dentro y por todos modos indivisible. El ente es todo ente, enteramente ente y sólo ente; si, pues, se diesen dos partes de ente, —dos, por división de «el» ente o por otro motivo o medio—, una de tales partes de ente se distinguiría de la otra por algún aspecto; y como son partes del ente y el ente es todo y solo ente se distinguirían entre sí por un aspecto del ente; es decir, el ente se distinguiría de sí mismo por sí mismo; el ente sería en algún aspecto no ente.

—b) Y si el ente es «solamente» ente no puede haber «más» ente y «menos» ente; en caso contrario el ente no se «tendría en sí mismo a sí mismo a solas» (*οὐλον, μονογενὲς*), no sería «con-tinuo». Si el aire fuera y estuviera solo y a solas, y fuera de la raza de los «todo y solo», no habría aire más condensado junto a aire menos condensado, pues tal condensación y rarefacción dependen de que el aire no está a solas de lo demás, de que está en relación con el frío y calor. Nótese el concepto parmenídeo de «continuidad» o estar en sí, para sí, consigo mismo todo a solas (an und für sich de Hegel).

—c) «Todo está de ente lleno»; es decir, el ente y lo que de ente tenga cada cosa está siempre lleno, en su máximo posible, sin poder aumentar (sin más) y sin poder disminuir (sin menos).

Se refiere, pues, esta frase a que todos los aspectos que pertenecen al ente están colmados de ente; no hay aspectos entitativos más entitativos que otros; que todas las cosas en cuanto seres, —sean Dios o creaturas—, están igualmente llenos de ente, no es una más ente que otra, aunque en cuanto cosas, —cosas en sí absolutas o creadas—, puedan admitir menos y más, un máximo y hasta una trascendencia absoluta.

—d) «prójimo es ente con ente», es decir, lo que de ente tenga una cosa es prójimo o emparentado y totalmente próximo, de igual raza y sangre que lo que de ente tenga otra, por más que en cuanto cosas y en cuanto tales cosas no sean prójimos o parientes y pertenezcan a diversos géneros y especies y aun predicamentos.

A I.11

—a) «límites de potentes vínculos, sin final y sin inicio».

Recuérdese que para el heleno la esfera es no solamente un cuerpo o figura geométrica especial y normativa sino que funciona como «metáfora metafísica», quiero decir, como metáfora para designar las propiedades del ente en estado de perfección.

Así, las cosas en su estado ordinario, el pensar en su estado vulgar de opinar no pueden ser llamados «esféricos», ni están bien «delimitados», con perfil perfectamente cerrado sobre sí y en sí; poseen final y comienzos arbitrarios, cambios accidentales y mudanzas. En cambio, el ente, por ser de la raza de los que son «todo lo de su orden y solo y a solas», puede ser llamado «esférico»: alabanza metafísica de estilo geométrico. Los potentes vínculos de la esfera son la superficie esférica, y en ella no hay punto que sea, en rigor y por estructura, final o principio. «Se puede comenzar por donde se quiera, que siempre se llega al mismo punto en la esfera».

—b) «fe - en - verdad», πίστις ἀληθείης: es decir, una fe que se apoya o confía a la Verdad, a lo que hay de manifiesto en las cosas que es lo que de ente tienen; y el ente es no sólo lo patente por excelencia, sino lo sólido por antonomasia.

A I.12

—a) La palabra helénica para designar el tipo de identidad propia del ente es ταῦτόν, que encierra los matices de «y» y de «de nuevo» (αὖ) y de «posibilidad indefinida» de

repetir y volver sobre sí y re-volverse sobre sí (τόν), τε-αυ-τόν. Es el tipo de identidad de la esfera consigo misma, identidad por coincidencia perfecta y continua consigo por medio de la rotación, frente al tipo de identidad imperfecta de una línea recta que sólo al final de la rotación coincide consigo misma mientras que la esfera (la superficie esférica, la circunferencia) «están» en perfecta y continua coincidencia consigo mismas durante y por toda la rotación y en cualquier ángulo de ella. Tal tipo de rotación encierra una unión, un «y» consigo mismo, una unión «repetible» (τόν) cuantas veces se quiera, una identidad indefinidamente comprobable.

Pues bien: la identidad continuamente real y comprobable de la esfera consigo misma sirve aquí de nuevo de metáfora metafísica para indicar el tipo de identidad, continua, indefinidamente comprobable, del ente consigo mismo, frente a las demás cosas, más o menos cambiables, en que no vale sino una identidad parcial, en bloque, al final de un proceso, antes de arrancar. Así, el agua es agua sólo si no se la calienta demasiado o no se la ataca con ciertos procedimientos atómicos...

—b) los términos de permanencia (μῆνειν), descansar (καίτω), pisar en firme (ἐπιπέδον) abundan en estos versos de Parménidos.

ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

—c) Necesidad forzada, ἰσχύς Ανάγκης; la «in-doblegable» mantiene al ente dentro de los potentes vínculos de la esfera del ente, circundándolo (ἀμφίς). Necesidad adopta aquí funciones y tareas «circulares y esféricas». De nuevo la geometría de la esfera sirve de explicación metafórica de una propiedad del ente: la perfecta cerrazón sobre sí y en sí, su absoluta sustancialidad.

—d) El ente es infinito; mas no es indefinido. Es infinito cual la superficie esférica en que no hay punto inicial y final y por la que uno puede circular cuanto quiera sin tropezarse con un límite o barrera y sin salirse jamás de ella; al revés de lo que sucede en un triángulo en que un vértice, por ser punto de discontinuidad, permite y aun empuja a salirse de la figura. Y no es el ente cual línea recta abierta o sin límites, indefinida, pues posee límites perfectos y perfectamente cerrados y está separado de todo lo demás,

inclusive de todo lo cósmico de las cosas en que esté haciendo de núcleo diamantino, de «su» sustancia.

De nuevo la misma figura geométrica como metáfora meiafísica.

A I.13

—a) «las cosas aus-entes están, para el Pensar, más firmemente pres-entes». El guión dentro de aus-entes y pres-entes sólo intenta aludir discretamente al «ente», al aspecto de ente de lo pres-ente y a la falta de ente en lo aus-ente respecto del Pensar, de aquellas cosas en que esté lejos el pensamiento.

En efecto: «el pensar (no el opinar) y el ser una misma cosa es» (I.2); así que las cosas, en cuanto cosas precisamente, están ausentes, lejos (ab) del ente (abs-entia, ab-esse); pero las mismas cosas, en cuanto seres o por lo que de ente tengan, están firmemente presentes ante el pensar; la ausencia cósmica no impide la presencia entitativa ante y para el pensamiento. Cuanto más ausente o alejada esté una cosa en cuanto cosa respecto del pensamiento, —cuanto más móvil, mudable,... sea—, otro tanto más firmemente presente ante el pensar estará lo que de ente tenga, su esencia, su definición. El movimiento pasa y se ausenta del pensar; la definición, o esencia encarnada en palabras, del movimiento es eterna y está eternamente presente ante el pensar. Y lo mismo le acontece al tiempo real y a la esencia del tiempo.

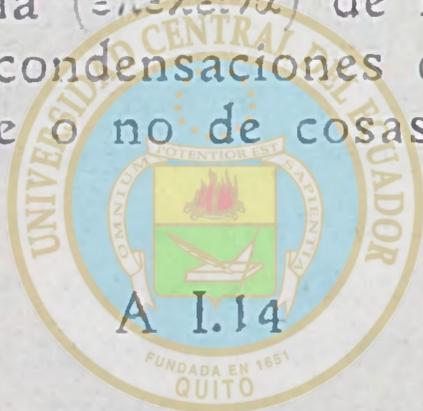
—b) «no dividirá el pensamiento tanto que ente con ente no se continúe».

La división eidética o diaíresis (platónica o aristotélica) separa cosas de cosas, ideas de ideas; mas no pueden separar ente de ente, lo que de ente haya en una idea de lo que de ente haya en otra. El dos en cuanto dos, en cuanto idea atómica, en cuanto todo y solo dos y a solas de todo lo demás, está dividido de el tres en cuanto tres, de modo que incluye una contradicción decir que el dos en cuanto dos es menor que el tres en cuanto tres, o que el dos en cuanto dos más el tres en cuanto tres dan el cinco en cuanto cinco; pero no es menor contradicción decir que el dos en cuanto ente esté dividido del tres en cuanto ente. En cuanto ente todas las

cosas son uno; frente al ente ninguna puede defender ni su unidad ni su distinción ni su especie ni ninguna de sus pretensiones individuales y separatistas. El ente reabsorbe por eminencia toda pluralidad y toda unidad; reabsorbe todo y lo encierra unificado en la esfera del ente, en su esfera.

—c) «el ente no está disuelto por todas partes... ni condensado en un punto».

Porque el ente forma una esfera perfecta no se resiente ni se plurifica por la pluralidad «cósica» de las cosas ni se unifica según el tipo de unidad cósica de las cosas mismas; no es ni más uno el ente en esa cosa sutil que es la idea de uno que es otra cosa que es la idea de dos, o está más plurificado en esa cosa que es una nube que en esotra cosa que es una planta... El ente tran-sciende y está su unidad más allá y por encima (ἐπέκεινα) de los tipos de unidad y pluralidad cósicas, de condensaciones cósicas y de enrarecimientos cósicos, trátense o no de cosas reales e ideales.



ÁREA HISTÓRICA

DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

—a) «Lo mismo es el pensar y aquello por lo que el pensamiento «es».

ταὐτόν ἐστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα.

El pensar (νοεῖν), y no el opinar, posee como característica ser un conocer cristalizado en «ser», y cristaliza en uno con lo que de ente tengan las cosas, se funde en uno y se con-funde con el ente. Sólo el conocer, precisamente cuando adopta la forma de pensar, posee esta propiedad de fraguar en ente y fundirse en ente y con el ente. Entonces resulta que son «lo mismo», son-en-uno el pensar y aquello para lo que el conocer se ha vuelto pensar. El pensar es un conocer que se ha metamorfoseado y cristalizado en «ser», en «es»; y tal metamorfosis del conocer no posee otra finalidad (οὐνεκεν) que «ser», que estar-a lo-ser, estar-a lo-ente. Pensar y pensar ente es lo mismo, como cristalizar en diamante y ser diamante es una misma y sola cosa; añadiendo la precisión de que el conocer no siempre está cristalizado

en «ser», no siempre está pensando; a veces el conocer «opina»; y, en este caso, no «es». Pero sí el conocer «piensa», «es». Y más aún: el conocer está hecho, tiene como finalidad (οὐνεκεν, id propter quod, cuius causa) «pensar»; y, por tanto, «ser». El pensar está hecho para ser.

—b) El pensar se expresa en ente, ἐν ᾧ (en el ente, ἐόντι) πεφρατισμένον ἐστὶ): el pensar se ha expresado en ente, el pensar está hablando en ente; de manera parecida a como decimos que la *Iliada* está hablada en griego. La lengua griega, —sus modulaciones vocálicas, sus elementos musicales...—, son «lugar de aparición» (ἀπό-φαισις) de lo que en tal poema se dice (πεφρατισμένον ἐστὶ), de tal modo que lo material y la forma sensible de las palabras desaparece en cuanto tal para convertirse en lugar de aparición del sentido; de semejante manera, el pensar es «lugar de aparición» del ente y de lo que de ente tengan las cosas, desapareciendo las estructuras del conocer, sus aspectos vitales, reales, cósmicos, de cosa espiritual o no, sus enraizamientos humanos o mundanos. El conocer, el pensar, cristaliza en ente, y queda al rededor del pensamiento todo lo cósmico del conocer, cual escoria respecto del diamante que es el ente.

ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

A I.15

«para todo, ente es nombre propio»; es decir, si nombramos a cada cosa por su nombre propio, por su nombre entitativo, podrán ser las cosas en cuanto cosas muchas y con muchos nombres rimbombantes y variados, pero al llegar a nombrar su «ser», lo que de ente tengan, sólo hay «un» nombre: «ente» para todas ellas; y lo que no pueda ser nombrado con ente lo será con «no-ente».

Así, para designar lo que de verdadero (ἀληθής) haya en «nacer, perecer, cambiar de lugar, mudar el color aparente...» sólo hay «un» nombre «ente»; y si se descubre que no hay nada de ente en todo ello, sólo queda otro nombre propio «no-ente».

La lengua ontológica sólo posee dos nombres: ente, no-ente, ser, no-ser. Lo demás es palabrería de la opinión.

A I.16

—a) Continúa empleando Parménides las propiedades geométricas de la esfera como metáfora ontológica, explicativa de las propiedades del ente.

La esfera está «hacia todas partes bien equilibrada, partiendo del centro»,

μέσσοθεν ἰσοπαλές πάντη.

¿Es que, para el heleno, hay esferas no bellamente circulares o no bien equilibradas desde el centro? Tal vez a los ojos de Parménides, el mundo cósmico no estaba bien equilibrado desde el centro, desde la Tierra, lugar de mudanzas, aposento de las cosas con poco seso de ente dentro; el equilibrio de la esfera del universo cósmico irá tornándose más perfecto al alejarse del centro del mundo físico.

Con terminología moderna habría que decir que el mundo de las cosas no es ni homogéneo ni isotrópico. Parménides afirma que la esfera del ente, o la del pensamiento que piensa lo que de ente hay en las cosas, es una esfera perfectamente homogénea, —es ente y sólo ente y todo ente—; e isotrópica, —es igualmente ente por todas partes y en todas direcciones, no es más ente acá y menos ente allá.

Véanse las afirmaciones que a continuación hace Parménides en esta misma estrofa.

—b) «que todo lo del ente es asilo», πᾶν ἐστί ἄσυλον.

He conservado la palabra griega ἄσυλον: sólo que es preciso restituirle su primitivo sentido. ἄσυλον es lo no (ἀ) saqueado (συλάω), lo incólume. Asilo, significará en sentido derivado, aquel lugar tan firme, tan bien amurallado de murallas reales o jurídicas que el que en él se refugie no podrá ser saqueado, violado, despojado.

Las cosas en cuanto cosas no son asilo ni para sí ni para los demás, pues se mudan, nacen y perecen; mas el ente o lo que de ente haya en las cosas es asilo para ellas y para los demás, pues el ente no puede ni perecer ni nacer, el ente «es». Hay mil maneras de quitar a una cosa sus aspectos cósmicos; saquearle su color, saquearle su peso y aún su tipo de realidad cósmica, —quitar, por ejemplo, a la circun-

ferencia su ser real, su estar realizada en una esfera de bronce, su realidad broncea—; mas no hay manera se saquear o quitar a nadie su «ser», lo que de «ente» tenga.

El ente y todo lo del ente y todo lo que de ente tengan las cosas, que a veces es menor que un diamante dentro de una montaña, es «asilo», el supremo asilo, lo absolutamente in-saqueable.

Ninguna cosa puede entrar a saco por el ente y llevarse lo que quiera, apropiárselo. Las cosas no se apropian el ente; el agua se presenta como agua, mas el agua no «es» ser; por eso la saquea el calor y se convierte en vapor. El hombre, así en bloque, no es ser; por eso lo saquea la muerte y deja de vivir en este mundo. Tal vez se dé en el hombre, en ese monte de carnes, un pequeño diamante de ente que sea el germen de su inmortalidad.

—c) Si dentro de una esfera imaginamos trazadas superficies esféricas concéntricas, con el mismo centro que la esfera, tales superficies-límites o limitantes designan solamente delimitaciones transitorias del volumen estérico; sin que por tales delimitaciones sobrevenga inhomogeneidad alguna a la esfera, sin que deje de dominar «lo igual».

De parecida manera: dentro de la esfera del ente, cada cosa especial parece trazar y pretender saquear un trozo de ente, hacerse con su esferilla de ente; mas tales pretensiones son simples delimitaciones sin importancia entitativa, sin poder para dividir el ente, para inhomogeneizarlo.

A I.17

Desde el punto de vista del ente, que se acaba de explicar, exhorta Parménides a que se miren las opiniones de los mortales, el mundo de la opinión, de lo que parece cuando uno se deja llevar por lo que aparece. Y previene al ontólogo incipiente contra la tentación de tomar en serio las explicaciones «sistemáticas» que va a dar del mundo apariencial. Advierte sinceramente que sus palabras, las del Poema fenomenológico, presentan un «ornato falaz», forman un «mundo engañoso» (κόσμος ἀπατηλός).