
La filosofía religiosa de Heráclito y Parménides

*Roberto Cañas-Quirós**

I. Heráclito

1. Una personalidad enigmática

La potencialidad humana para desentrañar los secretos del universo propiciada por los filósofos jonios y desarrollada por Pitágoras y sus seguidores fomentó en otros exponentes la iniciativa de develar racionalmente las incógnitas que no sólo los circundaban, sino también con el objeto de alcanzar una comprensión de ellos mismos. La perplejidad ante un mundo cambiante en constante movimiento, en donde se suceden los contrarios, sobre todo el de la vida y la muerte, hizo que los filósofos en lugar de sumirse en el pesimismo, buscaran explicaciones que los llevaran a aceptar el impacto del mundo. ¿Qué es la «realidad» y cómo tenemos acceso a ella? ¿Puedo creer en mis sentidos como fuente fidedigna para captar el mundo verdadero? Filósofos que mantienen posiciones incompatibles entre sí, como Heráclito, Parménides, Anaxágoras y Demócrito responden con un tajante «no».

* Máster en Filosofía, U de C.R. y Profesor en ella. Autor de diversos artículos en revistas especializadas. Ha publicado en Acta Académica en numeros anteriores.
rcanas@cariari.ucr.ac.cr

Heráclito de Éfeso alcanzó su madurez o *akmé* (los cuarenta años) hacia el 504 o 501 a. C. (Diógenes Laercio, IX, 1). No hay una clara certeza sobre su vida, la cual estaría delineada a través de fuentes poco confiables y de frases del propio autor. Hay versiones que lo caracterizan como arrogante y desdeñoso de los demás. Perteneció al círculo real de su ciudad, mostrándose respetuoso de las leyes, aunque rehusó dedicarse a la política. Antes bien, se conducía como un aristócrata presuntuoso y se enfurecía contra las ideas igualitarias (Diógenes Laercio, IX, 3–5). Despreciaba la cosmología de los milesios y el saber aprendido en muchos libros y maestros, como el que decía poseer Pitágoras. Heráclito no fue pupilo de nadie, pretendiendo haberse investigado a sí mismo y haber aprendido todo por sí mismo¹. Tiene un estilo de frases difíciles de entender y misteriosas, lo que en la Antigüedad le valió la denominación a su persona como «el Enigmático» o «el Oscuro» (Diógenes Laercio, IX, 6). Su estilo es el de profeta inspirado que señala enigmas, analogías, parábolas, y no se expresa mediante razonamientos científicos. Se le conoce también como «el Filósofo acatarrado», debido a su teoría del «flujo». Incluso como «el Filósofo llorón», pues existe una referencia chismosa que indica que Demócrito reía y Heráclito lloraba cuando veían las locuras de la humanidad (Diógenes Laercio IX, 6).

Pudo haber escrito un libro, al cual hace referencia Aristóteles (*Retórica* 1407b16), o quizás fue hecho por alguno de sus seguidores como compilación de sus sentencias. Diógenes Laercio (IX, 5) dice que su obra se llamó *Sobre la naturaleza* y que a su vez se dividía en tres secciones: una sobre el universo, otra política y otra teológica².

- 1 A pesar del carácter aislado del pensamiento de Heráclito, es probable que haya sido fundamental el que conociera o hubiese escuchado la lectura del texto de Anaximandro *Sobre la naturaleza*—principalmente por la cercanía de Mileto con respecto a Éfeso—, y en torno a éste filosofara sobre temas como el *arché* y los contrarios, que se manifiestan como guerra y mutua «injusticia», a la que sigue inexorablemente una mutua reparación (fr. 1). También pudo haber tenido influencia del pitagórico heterodoxo Hípaso de Metaponto, pues existe una referencia tardía de que Heráclito había sido discípulo suyo (*Suda*, DK 18, 1a). Por otra parte, Aristóteles dice que Hípaso y Heráclito consideran que el principio fundamental de los cuerpos es el fuego (*Metafísica* 984a7). Es poco probable que Heráclito haya sido discípulo de Jenófanes (22 A 1a), a quien más bien criticó por su erudición (fr. 40).
- 2 Debe señalarse que este título fue un exceso aplicado por escritores antiguos con base en Aristóteles (*Física* I 2), a fin de clasificar a los *physikoi* o «filósofos de la naturaleza». Existen noticias de que el primero en haber escrito un libro intitulado *Sobre la naturaleza* fue Alcmeón de Crotona, contemporáneo de Pitágoras (Diógenes Laercio, VIII, 83; Clemente de Alejandría, *Misceláneas* 178).

2. La epistemología ante el eterno fluir

Heráclito fue el primero en separar la razón de los sentidos. En esta línea, estableció el desatino que significa confiar en las impresiones sensibles sin el consentimiento de su mejor intérprete, la razón o *lógos*, aunque no llegó como Parménides, a rechazar por completo el mundo sensorial al considerarlo puro espejismo. Heráclito es el primer autor en desarrollar una teoría del conocimiento, la cual consiste en investigar todo aquello que se pueda llegar a conocer, cuál es el conocimiento válido y el que no lo es. Ello representa una novedad, pues en el siglo VI la investigación filosófica estaba concentrada en la cosmología. Este giro no lo supo valorar Aristóteles, quien encasilló a los filósofos de la naturaleza como una misma escuela de pensamiento³.

La perspectiva epistemológica, de acuerdo con Heráclito, es la que nos hace concebir una imagen del mundo paradójica, contraria a la de la masa, que sitúa la experiencia de los fenómenos como algo estable y hasta cierto punto permanente. La realidad es diametralmente opuesta. El reposo es sólo apariencia, pues lo que existe es una lucha incesante de fuerzas contrarias que alcanzan un relativo equilibrio o armonía de la tensión. La realidad está sujeta a un cambio inextinguible, aunque invisible para los sentidos. La verdad se oculta a la observación común y, por eso, «la armonía invisible vale más que la visible» (fr. 54). Por eso «todo fluye siempre» (*pánta reî aeî*), de manera que «nadie puede meterse dos veces en los mismos ríos»⁴. El *lógos* comprende la imposibilidad del reposo y la realidad del movimiento. La verdad es el resultado de la tensión, lucha y guerra de los contrarios, los cuales coexisten como una fuerza dominante y creadora, donde el cambio se da perpetuamente. El frío y el calor, la noche y el día, la vida y la muerte, no podrían existir el uno sin el otro.

3 En *Sobre el Cielo* (298b 29) afirma: «Ellos [los primitivos filósofos de la naturaleza] sostuvieron que, en general, todo está en estado de devenir y fluir y que nada es estable, pero que hay una sustancia que permanece, de la cual provienen todas las cosas por transformaciones naturales. Esto parece que han querido decir no sólo Heráclito de Éfeso, sino también muchos otros».

4 Platón *Crátilo* 402a; Aristóteles, *Metafísica* 1010a13. No se puede dejar de mencionar a Crátilo, seguidor de Heráclito y maestro en cierta época de Platón, quien hace extrema la teoría del flujo. Aristóteles (*op. cit.* 1010a12) dice cómo acentúa la afirmación de Heráclito por haber dicho que no es posible entrar dos veces en el mismo río, por la opinión de que «no se podría meter ni una sola vez». Además, habría que «no decir nada y limitarse a mover el dedo», porque decir algo da la sensación falsa de permanencia, e incluso en el instante en que la afirmación sale de la boca el objeto al que se refería ya había cambiado.

A diferencia de Pitágoras que creía en un *kósmos* armónico, en Heráclito el *kósmos* está en continua ebullición: «La Guerra es padre y rey de todo» (fr. 53). En la lista pitagórica de los contrarios, los *buenos* son un estado de paz originado por la imposición del Límite sobre lo Ilimitado, mientras que los *malos*, que son sus contrarios, significan la imposición de lo Ilimitado sobre el Límite. En cambio, en Heráclito bueno y malo se identifican, como cuando dice: «Los médicos, que cortan, que cauterizan, se quejan de que no reciben una paga en absoluto digna: ¡ellos que causan el mismo efecto que las enfermedades!» (fr. 58). Los médicos son los que tienen más habilidad para curar y para matar, dándose una relatividad en lo que es «bueno» y «malo». En la misma línea de la identidad de los contrarios se encuentran las afirmaciones: «El trazo de la escritura es recto y curvo» (fr. 59), «el camino hacia arriba y hacia abajo son uno y el mismo» (fr. 60) y «Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre» (fr. 67).

El *arché* del filósofo de Éfeso es el *fuego*, que simboliza el movimiento y no debe entenderse como una simple llama. Se trata de un fuego cósmico siempre vivo (con alma o *psyché*), prendido según medidas y apagado según medidas (fr. 30). El fuego es medida (*métron*) de todas las cosas⁵.

Por consiguiente, significa aquello que gobierna o pilota todas las cosas (frs. 41 y 64). Permanece constante a pesar de todas las transformaciones, y todas las cosas tienen intercambio con el fuego, como el oro lo tiene con las mercancías (fr. 90). También el fuego es eterno, inteligente, divino, inmanente y externo (frs. 64, 108, 102, 114). Por tanto, el fuego se identifica con el *Lógos*, que circunda el cosmos, como inteligencia y alma en sus formas más puras⁶. Por eso «todo acontece de acuerdo al *Lógos*» (fr. 1) y «el *Lógos* ordena todas las cosas» (fr. 72).

Al final del ciclo cósmico «el fuego vendrá, juzgará y condenará a todas las cosas» (fr. 66). Aristóteles escribió que Heráclito «dijo que todo, en un cierto momento, se convierte en fuego» (*Física*

5 El fuego como *métron* de todas las cosas es en Heráclito una explicación cosmológica, la cual es derivada después en el plano antropológico por Protágoras al señalar que el hombre es la «medida» de todas las cosas.

6 La palabra *lógos*, incluso hasta el siglo V a. C., poseía una extensísima amplitud semántica: razón y palabra; iluminar y clarificar las cosas; información; consideración; valía; proporción; noticia, novedad; palabra oral o escrita; lo que está más allá del *lógos* es algo imposible de describir; pensamiento; razonamiento; exposición de las cosas; causa; argumento; discurso; lo opuesto a palabras vanas y pretexto; medida; mesura; correspondencia, relación, proporción, analogía; acuerdo; ley o norma universal como en Heráclito.

205a3). Lo más probable es que se trate de la *ecpýrosis* o incendio cósmico, donde el fuego absorbe todos los demás estados de la materia y después se vuelven a separar como contrarios⁷. En este sentido, la Justicia en Heráclito está personificada (frs. 28, 94), al juzgar y castigar, expresándose como lucha cósmica a través del fuego o el *Lógos*, en lugar de Zeus o de un estado de reposo.

3. La investigación de uno mismo

El fuego se encarna en el alma humana a través del *Lógos* supremo, concebido como Dios o lo divino. El hombre es una parte del cosmos y, como tal, se halla sometido a las mismas leyes divinas. El alma humana es una chispa de la sustancia de las estrellas (Macrobio, DK A 15). La más alta humanidad es cuando se logra escuchar el *Lógos* interior y no lo que proviene exteriormente de los sentidos. El apotegma heraclíteo «me he investigado a mí mismo», equivale a que la verdadera investigación y sabiduría es la que procede del examen interior, y no como aquellos que «conjeturan a la ligera sobre las cuestiones más importantes» (fr. 47). El alma es un territorio insondable: «Límites al alma no conseguirás hallarle, sea cual fuere el camino que recorras. ¡Tan profunda es la razón que tiene!» (fr. 45).

Heráclito se anticipa a Sócrates, que decía seguir también la máxima délfica «conócete a ti mismo», aunque con un sentido propiamente moral (Platón, *Protágoras*, 343a–b; *Apología*, 20d–e, 23a–b; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 6; IV, 2; IV, 8). Si se utilizan las categorías de Nietzsche, el conocimiento interior de Heráclito es «dionisiaco» (fuerza instintiva, pasión creadora y humanidad en pleno acuerdo con la naturaleza), y de Sócrates es «apolíneo» (visión racional y un intento de expresar el sentido de las cosas con una medida y moderación). Por eso, Heráclito se expresaba como un profeta inspirado por los dioses, por lo que su estilo era oracular. Uno de los pasajes más representativos es: «El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta, sino indica por medio de signos» (fr. 93). Este templo de Apolo mediante sacerdotisas daba vaticinios enigmáticos a los visitantes, con el

7 El tema de la *ecpýrosis* en Heráclito ha sido un asunto muy debatido por los eruditos. Para los argumentos a favor puede verse H. Cheniss, *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 47, n. 108; y R. Mondolfo, «Evidence of Plato and Aristotle relating to the *Ecpýrosis* in Heraclitus», *Phronesis*, III, 2, 1958, 75–82; o en contra G. S. Kirk, «*Ecpýrosis* in Heraclitus: Some Comments», *Phronesis*, IV, 2, 1959, 73–76; y W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, I, Madrid: Gredos, 1991, p. 429, n. 106.

propósito de que se conociesen a sí mismos⁸. La queja heraclítica es contra los que se dejan arrastrar por los sentidos y contra los que se atiborran de vana información, como los poetas y filósofos. Una de las más acertadas interpretaciones sobre Heráclito es la que da en la Antigüedad Plotino: «Él parece hablar por medio de símiles, sin preocuparse de clarificar su significado, quizá porque, en su opinión, debemos buscar en nosotros mismos como él había buscado con completo éxito» (*Enéadas* IV, 8).

Su posible creencia en la inmortalidad del alma se manifiesta en la sentencia: «La singularidad del hombre es su *daímon*» (fr. 119). El *daímon* era un genio divino o espíritu guardián que, de acuerdo con Hesíodo velaba por los humanos y en Empédocles era lo que sobrevivía al cuerpo, tras múltiples encarnaciones, hasta alcanzar su antiquísima naturaleza. Es probable que Heráclito haya estado ligado a ideas de la religión órfica, donde se conciben premios y castigos después de la muerte: «A los hombres que mueren les aguardan cosas que no esperan ni se imaginan» (fr. 27).

La importancia de Heráclito estriba en haber girado la investigación filosófica por encima de la cosmología, a fin de ubicarla en torno a un yo elevado, a un alma que se escucha a sí misma, propiciando una perspectiva humanista. Jaeger, mediante una imagen, señala el nuevo viraje filosófico:

Frente a los filósofos primitivos, aparece la doctrina de Heráclito como la primera antropología filosófica. Su filosofía del hombre es, por decirlo así, el más interior de los círculos concéntricos, mediante los cuales es posible representar su filosofía. Rodean al círculo antropológico, el cosmológico y el teológico. Sin embargo, no es posible separar estos círculos. En modo alguno es posible concebir el antropológico independientemente del cosmológico y del teológico. El hombre de Heráclito es una parte del cosmos. Como tal, se halla sometido a las leyes del cosmos como el resto de sus partes. Pero cuando adquiere conciencia de que lleva en su propio espíritu la ley eterna de la vida del todo, adquiere la capacidad de participar en la más alta sabiduría, cuyos decretos proceden de la ley divina⁹.

8 Para ampliar el tema del oráculo de Apolo en Delfos, puede consultarse el libro de R. Bloch, *La adivinación en la Antigüedad*, México: Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 29–38.

9 W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, I, México: Fondo de Cultura Económica, 1942, p. 205.

La relevancia de la filosofía de Heráclito como explicación del porqué del movimiento generará una respuesta contraria en Parménides, quien ante el incesante fluir planteará un inmovilismo. También en el joven Platón, a través de las enseñanzas de Crátilo, se suscitará el sentimiento de que el mundo sensible y material, en su inasible cambio, no es objeto de conocimiento. Justino Mártir en el siglo II lo incluyó, junto a Abraham y Sócrates, entre los que vivieron de acuerdo con el *Lógos* y deben ser considerados como cristianos. La revaloración que hace Hegel de Heráclito a inicios del siglo XIX y que luego transmite a Engels y Marx, resulta fundamental para asumirlo como el precedente de las leyes de la dialéctica. Por eso, en el curso de conferencias sobre la historia de la filosofía, Hegel exclamó: «¡Llegamos a tierra firme! No hay una sola proposición de Heráclito que yo no haya adoptado en mi lógica». También Nietzsche elogió, de manera paradójica, las frases oscuras y enigmáticas de Heráclito, diciendo que «verdaderamente ningún hombre ha escrito nunca de un modo más claro y luminoso».

II. Parménides

1. Contactos personales

Parménides de Elea (colonia griega del sur de Italia) nació alrededor de los años 515–10. Fue seguidor de Jenófanes, ya sea por el contacto personal o por sus escritos, al vivir ambos en la Magna Grecia y por la común concepción de la unidad (Aristóteles, *Metafísica* I 5, 986b). Pero la mayor influencia parece ser del pitagórico Aminias. La referencia la cuenta Diógenes Laercio (IX, 21):

Parménides de Elea, hijo de Pires, fue alumno de Jenófanes, pero no lo siguió. Se asoció, en cambio, con el pitagórico Aminias, hijo de Dioquetas, un hombre pobre, pero de noble carácter. Por ello prefirió seguirlo a él, y cuando murió le construyó un santuario, por pertenecer él mismo a una familia distinguida y rica, y haber sido convertido por Aminias, no por Jenófanes, a la vida contemplativa.

Tuvo actividad política al darle leyes a su ciudad, las cuales fueron llamadas «leyes parmenídeas» (Diógenes Laercio, IX, 23; Plutarco, *Adversus Colotem* 1126a). Tuvo como discípulo a Zenón,

quien elaboró argumentos paradójicos contra el movimiento¹⁰. Ambos pudieron relacionarse no sólo por ser conciudadanos, sino también por ser participantes de la escuela pitagórica (Proclo, *In Platonis Parmenidem comm.* I 619, 4). Pero el que haya sido en cierta época de su vida adepto al pitagorismo, su obra atestigua que se apartó en muchos aspectos de ella.

Parménides anciano, con alrededor de sesenta y cinco años, «con cabellos blancos y aspecto distinguido», en compañía de Zenón visitaron Atenas y dialogaron con Sócrates cuando estaba joven alrededor del año 450 (Platón, *Parménides* 126a–127d, *Teeteto* 183e, *Sofista* 217c). Aunque el debate dialéctico sea una invención platónica, con el propósito de establecer la relación entre la teoría de la unidad del eleata con respecto a su propia doctrina de las Formas, no resulta inverosímil el que hayan viajado a esta ciudad.

Parménides escribió un solo libro, bajo el estilo del verso hexamétrico como lo habían hecho Homero y Hesíodo. El título es *Sobre la naturaleza* (Diógenes Laercio, VII 55; Simplicio, *Del Cielo* 556, 25). El empleo del lenguaje poético le asegura el puesto de alguien que está ligado a la inspiración divina, implicando una mayor autoridad. Pero, como bien señaló Proclo (*In Platonis Parmenidem comm.* I 17), Parménides usa la poesía con metáforas y juegos de palabras, aunque con un estilo sin adornos, llano y simple, incluso con un discurso que parece estar más en prosa que en poesía.

2. Todo es Uno

La filosofía de Parménides es un análisis sobre el «Ser». Por consiguiente, su exposición constituye la primera ontología en la

10 Zenón de Elea, nacido aproximadamente en el 490, quien pasó al plano de la lógica, en particular de la dialéctica, entendida como la demostración racional de lo absurdo de las tesis opuestas, creó tres célebres argumentos o aporías para demostrar la imposibilidad del movimiento a nivel racional: 1) el de un cuerpo que, moviéndose a partir de un punto, no puede llegar a una meta determinada; 2) el de Aquiles que en la carrera no puede alcanzar a la tortuga; y 3) de la flecha que, disparada desde un arco, no puede llegar al blanco. Los argumentos se basan en que el cuerpo, Aquiles y la flecha antes de llegar al objetivo, primero tienen que recorrer la mitad del camino que tienen que recorrer, y antes, la mitad de la mitad, y previamente, la mitad de la mitad de la mitad, y así sucesivamente (A 24, 25, 27, 28, DK). Resulta interesante la siguiente paradoja china, de alrededor del 320 a. C., aunque sin ninguna influencia de las de Zenón: «Si un palo de un pie de largo se parte por la mitad cada día, seguirá quedando aún algo de él después de 10.000 generaciones» (J. Needham, *Science and Civilization in China*, vol. II, Cambridge, 1954, p. 190).

historia del pensamiento, al preguntarse sobre la naturaleza de lo real o del ser, pero no del ser en particular, sino de todo aquello que pueda llamarse o tener *ser*¹¹. En ocasiones la ontología se identifica con la palabra «metafísica», en cuanto al estudio de lo que está más allá de la naturaleza.

La narración empieza con un proemio, en el que describe un viaje mágico:

Las yeguas, que me conducen tan lejos como mi ánimo alcance, me llevaban a toda prisa, cuando me trajeron y situaron sobre la muy afamado camino de la divinidad, que guía al hombre de conocimientos por sobre todas las ciudades. Por esta vía he sido conducido, ya que por él discretas yeguas tiraban del carro, pero el rumbo lo mostraban las doncellas. Y el eje brillante, en sus bujes, hacía cantar los cubos, presionado, a cada lado, por los discos giratorios, mientras las hijas del Sol, tras abandonar la morada de la Noche, se apresuraban a conducirme hacia la luz, echándose hacia atrás los velos de la cabeza con sus manos. Allí se encuentran las puertas de los caminos de la Noche y del Día, colocadas entre un dintel y un umbral de piedra. Éstas, en lo alto del cielo, se cierran con grandes portones cuyas llaves de doble uso tiene a su cargo la Justicia vengadora. Las doncellas, hablándole con suaves palabras, la convencieron hábilmente, para que, sin tardanza, retirara de las puertas la barra reforzada. Las puertas se abrieron y dejaron al descubierto el amplio espacio, tras girar en sus goznes los ejes recubiertos de bronce, provistos de clavos y remaches. Rectamente, a través de ellas, las doncellas condujeron el carro y las yeguas por el ancho camino. Y la diosa me recibió con benevolencia, tomó mi mano derecha entre las suyas y se dirigió a mí con estas palabras: «Joven, que vienes a mi morada acompañado por inmortales cocheros, con las yeguas que te traen, te doy la bienvenida. No es ningún destino desafortunado el que te ha impulsado a viajar por este camino de la Ley y la Justicia, tan apartado, por cierto, del sendero de los hombres. Preciso es que te enteres de todas las cosas: tanto del corazón imperturbable de la verdad bien redonda, como de las opiniones de los mortales, en las que no hay creencia verdadera. Pero deberás aprender cómo es preciso que las opiniones sean en apariencia, entrando todas a través de todo».

11 Una posición contraria a la expuesta es la de Karl Popper, quien sostiene que Parménides no era un ontólogo, al no interesarle precisamente el problema del *ser*, sino más bien el del *cambio*, que es una cuestión cosmológica, en la misma tradición de la búsqueda de un *arché* por parte de sus predecesores los milesios, Pitágoras y Heráclito, sólo que en un plano más radical y cuyo logro principal es el epistemológico: el haber descubierto *una nueva vía de conocimiento* (*El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*. Barcelona: Editorial Paidós, p. 154 y ss.).

Aquí se describe un carro maravilloso que conduce al narrador de la Noche al Día, de la oscuridad a la luz, de las creencias falsas a la verdad. En lugar de viajar al mundo subterráneo, asciende a través del cielo y es guiado por las hijas del Sol. Las puertas se abren con permiso de la diosa y ésta le anuncia que le mostrará «todas las cosas», tanto de la verdad, como de las creencias erróneas de los mortales.

En el poema Parménides es un personaje privilegiado, «iluminado», que recibe una revelación divina. Ello como parte de una vertiente «chamanística» que el eleata aprendió de figuras semilegendarias de la mitología, así como del orfismo y pitagorismo¹². Se trata de un viaje espiritual *más allá del espacio y del tiempo*, con el propósito de alcanzar un conocimiento sobrehumano. Por eso, su narración alegórica no debe ser tomada con un rigor lógico y científico, sino desde un ámbito místico-religioso. Por eso nos relata su propia experiencia frente al dilema que se le presentó entre la verdad (*alêtheia*) y la opinión (*dóxa*)¹³.

En su poema niega la credibilidad de los sentidos, los cuales corresponden con la «vía de la opinión», que sólo da apariencias y contradicciones. En cambio, la «vía de la verdad» es un camino o viaje que conduce al conocimiento, mediante una experiencia mística, del Ser eterno, imperecedero, indivisible, inmóvil y pleno (completo). La vía falsa significa que los fenómenos o cosas materiales son apariencias engañosas y que el movimiento es pura ilusión. El punto de vista parmenídeo es no confiar en los sentidos o en las «opiniones de los mortales». Por el contrario, se

12 El pensamiento religioso primitivo griego presenta personajes como Aristeas, que lleva a cabo viajes mágicos a remotas regiones durante prolongados estados de éxtasis, en los que podía aparecer de manera simultánea en diversos sitios (Heródoto, IV, 13 y ss.). Etálides que le fue concedido por Hermes el que su alma pudiera viajar, tanto por el Hades, como más arriba de la tierra (Ferécides, fr. 8). El alma de Hermótimo que abandonaba su cuerpo y vagaba en busca del conocimiento (Plinio, *Historia Natural* VII, 174). Epiménides que, mientras su cuerpo dormía, se encontró con las diosas de la Verdad y la Justicia (Epiménides, fr. 1). Y Pitágoras, cuyas leyendas, narradas por Aristóteles (frs. 191, 192), dicen que se contaba que había aparecido en dos lugares al mismo tiempo; que cuando estaba desnudo se le observó un muslo de oro; que un río le dijo: «¡Salud, Pitágoras!»; que mató con su propia mordedura a una serpiente cuyo veneno era mortal; que sus seguidores le atribuían profecías y lo identificaron con el dios Apolo. Sobre los chamanes griegos puede consultarse el texto de E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, pp. 133 – 169.

13 Para un desarrollo específico de este punto puede mencionarse el artículo de M. M. Mackenzie, «Parmenides' Dilemma» (*Phronesis*, vol. XXVII, n°1, 1982, pp. 1–12).

debe juzgar por medio de la razón (*lógos*), entendida como una capacidad para intuir una totalidad, o también como un repentino chispazo interior que aprehende una sola realidad inengendrada e imperecedera. Por eso, la razón o el pensamiento tiene como único predicado el Ser:

Pues lo mismo es lo que puede pensarse y lo que puede ser (fr. 3).

El Ser y el pensar se identifican, pero no como una tautología donde lo que es, es ($A = A$). Se trata, más bien, de la propuesta de una realidad como plenitud, como lleno total, como una única entidad donde no es posible concebir a otra, pues carecería de ser y sería impensable. El mundo aparente de las contradicciones ha de ser superado por el camino verdadero, el cual no está sujeto a la dimensión temporal:

Sólo una vía queda de que hablar, a saber, que Es. Y en ella hay señales en abundancia; que ello, como es, es ingénito e imperecedero, entero, único, inmutable y completo. No fue en el pasado, ni deberá ser aún, puesto que ahora es, todo a la vez, uno y continuo (fr. 8, vv. 1-5).

También esta Realidad primordial es un continuo que se presenta como homogéneo, sin divisiones ni intersticios: *No es divisible, puesto que es todo por igual. No existe más plenamente en una dirección, sino que está todo él lleno de ser. Por tanto, es un todo continuo, pues lo que es está en contacto con lo que es (fr. 8, vv. 22-25).*

Con ello, Parménides rechaza la idea de espacio vacío, no-ser o nada¹⁴: *Aquello sobre lo que se puede hablar y pensar tiene que ser [existir], ya que le es posible ser, pero es imposible que la nada sea (fr. 6).*

Este Ser también es inmóvil y no excede en absoluto los límites:

Pero, inmóvil en los límites (peírata) de poderosas cadenas, es sin principio ni fin, pues «generación» y «destrucción» han sido apartados muy lejos y la fe verdadera los ha rechazado. Permaneciendo lo mismo en el mismo lugar, yace sobre sí mismo

14 Más tarde Demócrito se revelará afirmando la existencia del vacío, de lo que no es, como espacio donde se desplaza lo que es, a saber: los átomos (fr. 156).

y, así, permanece firme donde está; ya que la poderosa Necesidad (*Anánke*) lo tiene en las envolventes cadenas que lo rodean por todas partes, porque no le es lícito que lo que es sea incompleto; pues no se encuentra en situación de carencia y, en caso de estarlo, todo le faltaría (fr. 8, vv. 26–33).

En el poema emplea un *lógos* no intelectual sino religioso, introduciendo a la diosa Necesidad o *Anánke* en un sentido positivo, a pesar de las fronteras que le impone al Ser¹⁵. Ello suscita una divinidad esférica y finita, siendo los fenómenos algo irreal y ficticio. El sentido común, la experiencia sensible y la lógica son un impedimento para acceder a la verdad. La teoría no busca explicar los fenómenos, sino más bien desecharlos.

Los versos parmenídeos significan una ruptura con la filosofía de los milesios, pues en Parménides no existe cosmogonía: la realidad no se generó a partir del agua como decía Tales, de lo Ilimitado como en Anaximandro y del aire como en Anaxímenes. El Ser parmenídeo siempre ha sido y está confinado en los «límites de poderosas cadenas». También sus linderos remiten a su carácter circular o esférico. Éste significó para los griegos la figura que indicaba perfección.

La perspectiva de Parménides además, constituye una crítica contra Heráclito: ambos hablan del *lógos*, pero Parménides se refiere a uno verdadero, propio de una realidad inmóvil, contra otro que es falso, el del devenir, como propio de la vía de los mortales.

Este único Ser divino puede interpretarse desde una doble perspectiva mutuamente excluyente: (a) un «materialismo»¹⁶ en donde el universo es un único ser viviente y se manifiesta como pleno, corpóreo, esférico e inmóvil; y (b) un «idealismo» que se

15 Necesidad (*Anánke*) y Destino (*Moíra*) en la mitología eran seres personales poderosos e inapelables. En el orfismo aparece *Anánke* extendiéndose sobre todo el cosmos (*Orph.*, fr. 54). En una línea similar, Empédocles menciona a *Anánke* en el fr. 115, donde dice que «hay un decreto de *Anánke*, de antiguo refrendado por los dioses», y en el 116 afirma que el Amor «odia a la intolerable *Anánke*». En la *República* (616c y 617b) de Platón, *Anánke* es la madre de las tres *Moíras* y sostiene en sus regazos el huso en el que dan vueltas todos los círculos de las estrellas.

16 John Burnet (*Early Greek Philosophy*, London, 1930, p. 182), considera a Parménides como el «padre del materialismo».

desprende de la negación de lo sensorial y de la multiplicidad de los seres físicos¹⁷, y que asigna como *arché* o verdadera realidad a un Ser inteligible o incorpóreo (*asómaton*)¹⁸.

La perspectiva de Parménides da pie a una visión del universo en el que «todo es uno». Esta «verdad» sólo es accesible para personas iluminadas y en contacto con seres espirituales y divinos, y no para los que se dejan envolver por las engañosas ficciones de los sentidos.

Resulta interesante comparar y notar las coincidencias entre el planteamiento parmenídeo con los procedentes del hinduismo, a pesar de que en ese entonces no hubo contacto entre la cultura de Grecia con la de la India. Los *Upanishads*, uno de los textos más representativos del hinduismo, escrito durante los siglos VIII y V a. C., trata sobre la naturaleza de la realidad, la cual se halla dividida en dos ámbitos de desigual importancia: el mundo que se nos aparece a través de los sentidos, y el que se encuentra más allá de éste, que permanece inaccesible al ser humano. La percepción del primer mundo, del que tenemos experiencia, determina que la realidad exista en cuanto es percibida y no es más que algo efímero e inestable, que acaba diluyéndose en la nada como si se tratase de un sueño. Por tanto, la realidad en primera instancia se nos manifiesta como un «velo de ilusión». Pero, por encima de éste, se encuentra la realidad permanente, no escindida en multitud de objetos y en incesante movimiento, sino como un todo integrado y único, como el Uno. La clave de la existencia humana reside en develar ese velo que lo hace ver una pluralidad de objetos y comprender que son manifestaciones del mismo Uno.

17 Así se refleja en el artículo de Th. S. Knight, «Parmenides and the Void», *Philosophy and Phenomenological Research*, XIX, 4, 1959, 524-528, quien llega a la conclusión de que Parménides no negó simplemente la existencia de un vacío físico, sino también cuestionó la existencia, la realidad del mundo sensible.

18 Meliso de Samos, que fue a su vez contemporáneo de Empédocles y Anaxágoras, defendió las principales doctrinas de Parménides, como las de la unidad, eternidad e inmovilidad de la realidad y el rechazo por los sentidos, pero lo contradice al aseverar que la realidad es infinita en magnitud (Simplicio, frs. 5 y 6; Aristóteles, *Física* 186a11 - 14). La esfericidad parmenídea revela un límite. Pero ¿qué hay más allá de esa realidad esférica? Al no poder ser el vacío, la realidad ha de manifestarse como un *ápeiron*, como lo infinito o ilimitado. La propuesta de Meliso se aproxima a la de Anaximandro, sólo que añade un detalle significativo: que la realidad es incorpórea (fr. 9; Simplicio, *Phys.* 109, 34). Ello en el sentido de que no tiene cuerpo, pues éste tendría partes. El concepto «cuerpo» (*sôma*) implica que tiene sensibilidad, que percibe a través de los sentidos, dando Meliso a entender que concibe un ente de carácter puramente racional, que «no puede tener dolor ni sufrir pena» (frs. 7, 2). El concepto de inmaterial aparecerá hasta Platón con su teoría de las Ideas.

Para Parménides la existencia del «Ser absoluto», cuya no existencia es inconcebible, se halla por encima de toda limitación bajo la cual piensa el ser humano. Los fenómenos de la naturaleza son sólo aparentes y debidos al error humano que se deja guiar por los sentidos y la opinión; éstos parecen existir, pero no tienen entidad real. No obstante, a ese «Ser verdadero» sólo se puede acceder a través de la razón. Este planteamiento ha provocado que a Parménides se lo catalogue como el padre del «racionalismo» de la filosofía griega. Esto indica una partición de dos sectores de la realidad: el del ser inmóvil, indivisible y único, como estructura «ideal» del ser, y el sector de la materialidad cambiante y aparente. Esto convirtió a Parménides en el precursor del idealismo de Platón, quien distingue entre «ser» y «devenir», entre aquello que «es» y aquello que sólo «parece», aunque en él la opinión y los sentidos, a pesar de su carácter disminuido, nunca llegaron a carecer por completo de realidad. Parménides se apoya totalmente en la teoría, reservada sólo a personajes «iniciados» y se opone al plano de la experiencia sensible, aunque no es coherente a la hora de dar una detallada explicación de la «Vía falsa», del mundo fenoménico, sin tampoco explicar la raíz del porqué de esa apariencia. Este desafío parmenídeo contra la evidencia de los sentidos y el asumir al mundo sensible como irreal, despertó una fuerte reacción por parte de los sofistas, quienes desde una perspectiva práctica, empírica y fenomenalista, se opusieron a la idea de una realidad permanente más allá de las apariencias¹⁹.

19 Protágoras (fr. 2) escribió un libro llamado *Sobre el Ser*, donde atacó violentamente a «quienes sostienen la unidad del Ser». Mientras que Gorgias en su *Sobre el No-Ser*, arremete contra los filósofos eleatas, en particular a la filosofía de Parménides, buscando llevar al absurdo sus tesis.

Bibliografía

- Aristóteles, *Acerca del Alma*. Madrid: Gredos, 1988.
- , «Analíticos posteriores». En: *Tratados de Lógica*. Madrid: Gredos, 1988.
- , «Analíticos segundos». En: *Tratados de Lógica*. Madrid: Gredos, 1988.
- , *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1998.
- , *Física*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1993.
- , *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- , *Política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- , «Refutaciones sofísticas». En: *Tratados de Lógica*. Madrid: Gredos, 1994.
- , *Retórica*. Madrid: Gredos, 1994.
- Barnes, J., *Los presocráticos*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1992.
- Bloch, R., *La adivinación en la Antigüedad*, México: Fondo de Cultura Económica, 2002
- Cherniss, H., «The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy», *Journal of the History of Ideas*, 1951, 319–345.
- , *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*. Zurich: Weidmann, 1969.
- Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- Hesíodo, *Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Certamen*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- , *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, I, México: Fondo de Cultura Económica, 1942
- Kranz, W., *Historia de la filosofía*, vol. I. *Los presocráticos*. México: Editorial Hispano Americana, 1962.
- Laercio, Diógenes, *Vida y opiniones de los filósofos más ilustres*. Madrid: Librería Perlado, 1952.
- Los filósofos presocráticos*, 3 vols. Madrid: Editorial Gredos, 1994.
- Los Upanishads*. México: Editorial Diana, 1973.
- Mondolfo, R., «Evidence of Plato and Aristotle relating to the *Ekpýrosis* in Heraclitus», *Phronesis*, vol. III, n° 2, 1958, 75–82.

- , *Heráclito*. México: Siglo XXI Editores, 1976.
- Montero Moliner, F., *Parménides*. Madrid: Editorial Gredos, 1960.
- Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Platonis Opera*, 5 vols. Edited by J. Burnet. Oxford, 1900–1907 (seventeenth impression 1985).
- Platón, *Diálogos*, 7 vols. Madrid: Gredos, 1985.
- Popper, K., *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1999.
- Vlastos, G., «Equality and Justice in Early Greek Cosmologies», *Classical Philology*, 42, 1947, 156–178.