

LA RELACION ENTRE EL PENSAMIENTO Y EL SER EN EL POEMA DE PARMENIDES

INGEBORG SCHÜSSLER

La relación entre el pensamiento y el ser es un tema fundamental de la filosofía europea. Su primera expresión escrita se encuentra en el poema de PARMÉNIDES: «es una misma cosa el Pensar con el Ser»¹. En esta frase los términos «pensar y ser» forman el sujeto y los términos «es una misma cosa» el predicado. Quiere decir, por lo tanto: pensar y ser son lo mismo; el pensar y el ser se relacionan en la mismidad. Sin embargo surge la pregunta, ¿qué es la misma cosa en relación con qué? ¿es el ser en relación con el pensar o el pensar en relación con el ser? En el primer caso, la frase sería una proposición acerca del ser y afirmaría su mismidad con el pensar; en el segundo sería primariamente una proposición sobre el pensar y afirmaría su mismidad con el ser. ¿Cómo hay que entender, pues, esta frase?

En el transcurso de la historia de la filosofía la frase de PARMÉNIDES se ha interpretado de numerosas maneras, hasta en la investigación moderna acerca de PARMÉNIDES. Estas interpretaciones coinciden esencialmente en que la entienden como frase acerca del *ser* —por tanto en el primer sentido: el ser es lo mismo que el pensar; el ser está determinado por el pensar; el pensar es el principio de determinación del ser. La frase de PARMÉNIDES se considera, pues, como testimonio de una concepción idealista del ser y se entiende o en el sentido de un idealismo platónico antiguo o de un idealismo moderno. Según la interpretación idealista antigua, debe significar que el *ser*

1. Fragn. 3. (La traducción de este fragmento y de los demás corresponden a la versión de J. P. GARCÍA BACCA, *El poema de Parménides*, México 1962. N. d. T.).

tiene la *naturaleza* del pensamiento, es decir es un νοητόν, a saber, la idea suprasensible que sólo se capta con el pensamiento. Según la interpretación idealista moderna, significa que un ser sólo existe dentro de y para una consciencia. Esta concepción se diferencia, según las distintas posturas del idealismo moderno, de la siguiente forma: la frase

1.º o se entiende en el sentido del idealismo dogmático subjetivo de BERKELEY, según el cual el ser consiste en la representación subjetiva dentro y a través de la consciencia: *esse = percipi*;

2.º o se concibe en el sentido del idealismo transcendente, que posibilita el objeto de KANT o de FICHTE, según el cual el ser consiste en la objetividad hecha posible a través de la unidad de la consciencia de sí mismo;

3.º o finalmente se toma en el sentido del idealismo absoluto de SCHELLING y de HEGEL, según el cual el ser es la subjetividad absoluta del espíritu absoluto que se ha hecho objetiva a sí misma².

Sin embargo surge la duda de si es correcto entender la frase de PARMÉNIDES en primer lugar como una afirmación acerca del ser. Pues es igualmente posible que contenga, al contrario, una afirmación del *pensar* y que quiera decir: el pensar es lo mismo que el ser; el ser es el principio de determinación del pensamiento. En efecto esta interpretación de la frase:

1.º Está apoyada por la construcción misma de la frase. Pues en ella aparecen los términos «pensar» y «ser» en tal sucesión que el pensar precede al ser. Esto permite la suposición que enuncia en primer lugar algo sobre el pensar y no sobre el ser.

2.º Está apoyada sobre todo por el lugar en el que aparece dentro del argumento del poema. Pues entra en juego precisamente allí donde se trata de decidir qué camino debería emprender el pensamiento: el del ser o el de la nada. Pero puesto que tal decisión sólo

2. Una breve caracterización de las interpretaciones idealistas antiguas y modernas de la frase de Parménides se encuentra en M. HEIDEGGER, *Moirá* (Parmenides VIII, 34-41). En: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1967, III, pp. 27-52.

puede ser tomada a través del hecho de definir la naturaleza del pensamiento, la frase contiene al parecer una afirmación acerca de la naturaleza del pensar; significaría por tanto: el pensar es lo mismo que el ser; el ser es el principio de determinación del pensar. Y dado que aquí se trata de averiguar qué camino debe emprender el pensar, el ser suministrará el principio de determinación del pensar en cuanto el ser forma la esfera a la cual se ciñe el pensamiento. La frase significaría por tanto: el pensar está reducido a la esfera del ser; el pensar es siempre un pensar del ser, pero no del no-ser. Y siendo el pensar un pensar del ser, pero no del no-ser tiene que emprender el camino del ser y no del no-ser. Con ello se ha tomado la decisión acerca del camino del pensar.

Ahora bien, el mismo PARMÉNIDES indica una fundamentación, en virtud de la cual el pensar es siempre un pensamiento del ser, pero no de la nada. Esta fundamentación es sencilla: allí donde no hay nada, donde falta todo ser, sobra el pensar. Y donde no hay nada pensable, no hay pensar³. Puesto que el pensar no puede ser un pensar de la nada, tiene que ser, en cambio, un pensar del ser. Pero si PARMÉNIDES fundamenta de esta manera el pensar, como reducido a la esfera del ser, queda sin embargo sin determinar dentro de esta esfera en qué relación el pensar se reencuentra con el ser. Pues sobre el *modo* de pertenencia del pensar al ser PARMÉNIDES no da informaciones inmediatas. La mismidad del pensar con el ser, el *ταὐτό*, permanece sin definir en su propia naturaleza. ¿Cómo debemos entender, pues, la relación del pensar con el ser?

Así como con respecto del poema del PARMÉNIDES incluso la proposición en cuestión se ha revelado como una proposición esencial acerca del pensar, tendría que ser posible entender el modo de relación entre el pensar y el ser partiendo de la temática del mismo poema. Esta temática se define en el proemio de la siguiente manera: «Preciso es, pues, ahora / que conozcas todas las cosas: / de la verdad, tan bellamente circular, la inmovible entraña / tanto como opiniones de mortales / en quien fe verdadera no descansa»⁴. La temática central del poema está constituida por tanto por la verdad y la apariencia, y éstas no están separadas una de la otra sino que la

3. Fragm. 2, 7-8.

4. Fragm. 1, 28-30.

verdad está en su diferencia de la apariencia. Pues la verdad siempre está velada por la apariencia, de modo que sólo a través de la disolución de ésta se hace visible. Ahora bien, según el fragmento 2 la verdad (*ἀλήθεια*) será precisamente el ser (*ὄν*)⁵. Por tanto el ser estaría desde siempre obnublado por la apariencia y sólo podría surgir a la superficie librándolo de la apariencia. Luego el pensar se relacionaría con el ser por el hecho de que sólo surge en su naturaleza propia si es librado de la apariencia que lo vela, es decir si es *pensado*. Con ello estableceríamos la siguiente tesis: el pensamiento se relaciona con el ser de tal forma que el ser, en su propia naturaleza, sólo puede surgir a través de su liberación de la apariencia; y el pensar consiste precisamente en esta liberación.

Para demostrar esta tesis hay que

- 1.º explicar en qué consiste la apariencia que vela el ser;
- 2.º evidenciar que el pensamiento, en efecto, libera el ser de esta apariencia y de qué modo y de qué manera hace que surja como tal.

¿En qué consiste la apariencia que ofusca al ser? A esta pregunta responde el fragmento 4 del poema; en él se define más detenidamente la «opinión de los mortales» (*δόξα βροτῶν*) ya mencionada en el proemio. Dado que el hombre, como mortal, siempre se mueve sólo en un ámbito reducido, tiende por naturaleza a concebir como lo que es sólo lo que se le presenta en su propio ámbito. En cambio considera lo que no se presenta en este ámbito como algo que no es. Ahora bien, todo, también lo que se está presentando en su ámbito, se encuentra en la mutación del aparecer y del desaparecer, de tal forma que en cada caso sale de su presencia hacia una ausencia. Pero entonces el hombre ya no lo considera como lo que es, como el ser, sino precisamente como lo que no es, como el no-ser. Sin embargo ello significa fundamentalmente que en la concepción del ser de la *δόξα* el ser y el no-ser se confunden. Pues precisamente lo mismo, que en primer lugar debería ser el ser, se revela más tarde como un no-ser; el ser y el no-ser son lo mismo para la *δόξα*. Es más, en tanto

5. Fragm. 2, 2-4. «Cuáles serán las únicas sendas investigables del pensar. / Esta: / del ente es ser; del ente no es no-ser. / Es senda de confianza, / pues sigue a la Verdad».

que el hombre se ha amarrado al ámbito de lo recientemente presente, es decir, si ha perdido de vista lo anteriormente presente, ya ha pasado a considerar *exclusivamente* lo recién presente como el ser y, por tanto, lo desaparecido no presente sólo como un no-ser. Con ello el ser y el no-ser, que al principio deberían ser lo mismo, se revelan como distintos. En la concepción del ser de la δόξα se confunden, por tanto, el ser y el no ser de tal forma que no solamente se pasa del uno al otro, sino incluso de su identidad a una no-identidad y a su vez de su no-identidad a una identidad. Por ello PARMÉNIDES llama a los mortales, en cuanto están en la δόξα, «bicéfalos» (διχρανοί)⁶ para los que «el ser y el no ser parece la misma y no la misma cosa. Mas este es, entre todos los senderos, como ninguno retorcido y re-vertiente»⁷. Pero si todos los caminos de la δόξα se convierten, en cada caso, en su contrario, si el ser se revela como no-ser, el no-ser como ser, la identidad del ser y del no-ser como no identidad y su no-identidad a su vez como identidad, esto significa que, dentro de la δόξα, el ser no se percibe en su propia naturaleza, a pesar de que haya sido rozado constantemente. Pues a pesar de que la δόξα tiene trato en todas partes con el ser y el no-ser, incluso teniendo una decidida concepción del ser, finalmente no puede informarnos sobre la verdadera consistencia del ser.

Sin embargo es precisamente en este punto donde se inicia el *pensar*, de modo que al pasar por una destrucción crítica de la concepción dóxica del ser, se esclarece el ser en su propia naturaleza. Ello se realiza de la siguiente manera: en primer lugar, el pensamiento examina en qué consiste en el fondo el punto crítico por el cual la δόξα incurre en la confusión del ser y del no-ser. Radica obviamente en el hecho de que en cada caso considera sólo lo presente como siendo, pero lo que se salió de la presencia precisamente como no- siendo. Sin embargo, surge la pregunta de si esta noción del no-ser —según la cual algo al parecer no es nada sólo por haber salido de la presencia— no es demasiado corta en comparación con la naturaleza de la misma nada. Pues la nada, concebida tajantemente, no es solo y simplemente el no-ser de algo anteriormente presente, porque entonces la nada contendría todavía un ser, a saber, un haber sido;

6. Fragm. 6, 5.

7. Fragm. 6, 8-9.

sino que la nada —concebida tajantemente—, es la total ausencia del ser, en la que no se manifiesta nada, absolutamente nada, por tanto tampoco un haber sido. Pues la nada solamente no da nada que ver; «de ella no llega ninguna noticia»: es un *παναπευδης* ⁸.

Frente a esta nada concebida tajantemente, lo ausente que se salió de la presencia, que a la *δόξα* ya le parece ser nada, aparece precisamente como algo que *a su vez es*. Pues, como quiera que se salió de la presencia hacia la ausencia, todavía no ha entrado en la nada de la total ausencia de todo ser, sino que *es* precisamente como lo que ha sido. Lo mismo pasa con lo que entra en la presencia, con lo venidero. La *δόξα*, víctima de lo cada vez presente, lo considera como algo que no es por sí mismo. Frente a la nada concebida tajantemente, frente a la total ausencia de todo ser, se revela sin embargo también lo venidero como algo que es. Pues no es la nada, sino que *es* lo que será en el futuro. Así ocurre con todo lo que considera la *δόξα* ya como no siendo, porque no aparece de modo destacado, no solamente con lo pretérito y lo futuro, sino también con lo alejado, con todo lo que sea ausente de alguna manera. Pues todo ello consigue pensamiento presentarlo como lo que es en la confrontación con la nada y penetrando la *δόξα* mediante una concepción tajante de la nada. PARMÉNIDES dice en el fragmento 4 de su poema: «Miremos, pues, cómo las cosas aus-entes están, para el Pensar, más firmemente pres-entes» ⁹. Pero si el pensamiento no sólo revela *como siendo* lo presente, sino también lo ausente mediante la confrontación con la nada concebida tajantemente, con ello ha hecho surgir precisamente, a través de una destrucción crítica de la *δόξα*, el ser de un primer modo en su propia naturaleza. Puesto que ahora el ser se revela precisamente como lo que permanece consistente incluso en el vaivén de lo presente y lo ausente, de modo que es presente librado de su no-ser, por tanto *como ser*, es decir en su propia naturaleza.

Sin embargo, con ello la apariencia de la *δόξα*, según la cual el ser precisamente se entremezcla con el no-ser, todavía no está eliminada completamente. Antes bien la *δόξα* sigue manteniendo su concepción del ser y ello de la siguiente forma: si bien el ser en el pensamiento se *presenta* como lo liberado del no-ser, eso no significa que el ser es

8. Fragm. 2, 6.

9. Fragm. 4, 1.

libre del no-ser también en concreto. Pues lo que no se *muestra*, puede sin embargo *ser* por sí mismo. Por ello no es suficiente que en el pensamiento el ser sólo aparezca *fenoménicamente* como libre del no ser; antes bien, el pensamiento tiene que *demostrar* que el mismo ser es necesariamente del no ser. Sólo así el ser estaría librado definitivamente de la apariencia, de la confusión dóxica del ser y del no ser, es decir, habría surgido por completo en su naturaleza descubierta.

El punto de partida de esta comprobación que presenta PARMÉNIDES en el fragmento 8 de su poema¹⁰ está constituido por la misma concepción dóxica del ser. Por tanto el pensamiento procede indirectamente, examinando la apariencia dóxica y finalmente, derrumbándola, hace surgir precisamente el ser en su propia naturaleza. Supongamos pues que el ser desaparezca en el no-ser y venga de él, entonces surge en primer lugar la pregunta ¿de dónde viene? Si su origen fuese el ser, entonces ya existiría y no habría necesidad de que naciera. Por tanto, como origen suyo sólo queda el no-ser. De esta manera hay que suponer que el ser se origina en el no-ser. Pero para que tal génesis del ser, partiendo de la nada, no sea una afirmación hueca, sin sentido y significación, tiene que presentarse convincentemente, es decir, de algún modo tiene que ser demostrado en el lenguaje y en el pensamiento. Pero la nada no se puede presentar en el pensamiento y en el lenguaje, pues no muestra nada que pudiera ser enseñado con el lenguaje y el pensamiento. Por tanto tampoco la supuesta génesis del ser a través de la nada se puede hacer concebible por el pensamiento y el lenguaje. Sin embargo, con ello todavía no está refutada, pues si bien la nada misma no se puede demostrar en el pensamiento y en el lenguaje, es sin embargo posible que el ser tenga su origen precisamente en esta nada no demostrable, indecible e impensable. Pues si la misma nada puede ser pensada y expresada, todavía no atañe a la misma nada, de modo que podría ser, a pesar de todo, el origen del ser incluso si no puede ser pensada y expresada como tal. Frente a esto hay que tener en cuenta lo siguiente: supongamos que el ser tenga su origen —sin que ello pueda ser pensado y expresado— en la nada, entonces tendría que nacer de la nada en algún momento, tarde o temprano. Pero la nada es en cada momento, siempre y constantemente nada. ¿Por qué sería pues tan destacado *un* momento de la nada para

10. Fragm. 8, 6-21.

que en él naciera el ser de la nada? Para tal cosa no hay ninguna razón convincente. Por ello la supuesta génesis del ser respecto de la nada no solamente es inexpresable e impensable, sino además injustificable. Sin embargo con ello todavía no se refuta definitivamente esta suposición. Pues aunque la nada misma es inexpresable e impensable, y aunque además no se conciba por qué uno de sus momentos se destaca por el hecho de que en él nace el ser de la nada, sin embargo, siempre es posible que el ser nazca de esta nada inexpresable e impensable en un momento precisamente inconcebible en su distinción. Con ello la suposición en cuestión se ha agudizado en su verdadero contenido, el cual ya no puede ser esquivado. Pero, precisamente por esta razón, se derrumba sin consistencia; porque ahora se hace patente que no sólo es problemática por ser inexpresable, impensable e injustificable, sino que es insostenible por el hecho de que la nada se contrapone, *por su propia naturaleza*, a la posibilidad de que hubiera podido salir de ella el ser. Pues la nada es ella misma la total ausencia de todo ser, es decir: es nada. Por ello, en todo caso podría surgir de ella una nada, pero no el ser. De la nada no surge nada. Con ello, sin embargo, fracasa definitivamente la suposición dóxica del origen del ser respecto de la nada. Luego el pensamiento puede sacar la correspondiente conclusión acerca del ser. Pues si la nada no puede ser el origen del ser, entonces no solamente no es posible que el ser tenga origen, sino que inversamente también es necesario que no se diluya en el no-ser. Ya que el origen es precisamente aquello que determina el margen de posibilidades de lo que proviene de él, el ser —si su origen no puede ser la nada— por principio no tiene la posibilidad de no ser.

El ser necesariamente está libre de todo no-ser. De este modo el pensar ha librado definitivamente el ser de la apariencia de la confusión dóxica de ser y no-ser y lo lleva a la perfecta evidencia de su propia naturaleza.

Pero con ello se ha demostrado en qué medida el pensamiento y el ser forman en efecto una unidad: si el ser debe alcanzar la evidencia de sí mismo, es decir, surgir como ser, como libre del no ser y constantemente presente, tiene que *ser librado de la apariencia de la concepción dóxica del ser que lo oculta mediante el pensamiento*, y, de tal forma, que no sólo fenoménicamente se revela como libre del no-ser, sino también se asegura a través de la comprobación de la imposibilidad del no ser. El pensamiento forma, por tanto, unidad con el ser, porque él mismo es la liberación del ser de la apariencia dóxica, por

tanto la patencia del ser en su propia naturaleza. De esta forma parece posible entender la proposición de PARMÉNIDES acerca de la unidad del pensamiento y del ser, partiendo del propio horizonte de su poema.

De aquí se abre una triple perspectiva:

1.º Una perspectiva hacia la problemática presocrática de la *physis* en el mismo poema de PARMÉNIDES. Puesto que el mismo PARMÉNIDES descubre con el ser, permanentemente presente, lo que toda filosofía presocrática en general busca en la φύσις como lo permanentemente presente y patente en la aparición y desaparición de las cosas, *el pensamiento mismo pertenece precisamente a la physis* y ciertamente de tal forma que, como pensamiento del ser permanente, preserva la *physis* de la ofuscación debida a la apariencia dóxica y salva la verdad de su propia naturaleza.

2.º Se abre una perspectiva hacia la interpretación del ser de la metafísica platónica. Pues si en PARMÉNIDES el ser sólo se hace patente en el pensamiento, pasando por la destrucción de la apariencia dóxica, entonces el pensamiento, en el momento en el que la δόξα se traslada a la αἰσθησις, debe hacer patente el ser pasando por la destrucción de la apariencia de los sentidos, de suerte que el ser se transforma en el νοητόν trascendente de la metafísica.

3.º Se abre una perspectiva hacia la problemática de un pensamiento postmetafísico que ya no tiene como tema el ser, sino la premisa de la apertura del ser. Pues si en PARMÉNIDES el pensamiento libera el ser de la apariencia dóxica, revelándolo en su oposición a la nada, entonces se revela a la vez que la *nada* es precisamente *la condición bajo la cual es posible realmente la apertura del ser*. Por ello se le plantea al pensamiento postmetafísico la tarea de reflexionar nuevamente, partiendo de PARMÉNIDES, sobre la relación entre el ser y la nada; y esto respecto de la pregunta de si y en qué forma la nada pertenece en último término a la naturaleza del ser —si bien en PARMÉNIDES se hace patente que el ser se percibe exclusivamente en oposición a la nada. Esta introducción de la nueva dimensión de la problemática, respecto de la relación entre el ser y la nada, no se confundirá seguramente con una recaída en la δόξα, la confusión del ser y de la nada.