

CUANDO EL HACER SE CONDENSA EN EL SER

GIUSEPPINA GRAMMATICO

*Centro de Estudios Clásicos
Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile*

Como todos sabemos, la imagen del filósofo en Grecia es relativamente reciente. Le anteceden en el tiempo la del adivino-profeta, la del poeta-músico y la del sabio propiamente tal, científico, legislador y político. Si bien la filosofía como hoy la entendemos no estaba presente en los rasgos característicos de estos primerísimos depositarios de la actividad cogitativa, no es imposible verla aflorar en su modo de ser y de hacer. Sólo que no se trata de una filosofía entendida como un quehacer teórico exclusivo del intelecto y del todo independiente de las fuerzas numinosas que rigen y dirigen la conducta del hombre.

Vamos a tener presente para dibujar la imagen del primero a la figura de Tiresia en las *Bacantes* de Eurípides, para la del segundo a Hesíodo en su encuentro con las Musas en la *Teogonía*, para la del tercero a la reflexión de los “maestros de verdad”, y en particular del *physiólogo* Anaximandro en su celeberrimo fragmento, para la del último, finalmente, a la parmenídea meditación sobre el ser.

Puesto que los personajes, tanto los ficticios como los reales, son por todos conocidos, nos eximiremos de presentarlos; más bien, intentaremos interrogar las palabras en que su imagen permanece conservada en los textos con asombrosa fidelidad. Para entender el alcance de esa fidelidad, no está demás recordar que quienes utilizaron esas palabras no escribieron para afán de renombre sino cediendo a un llamado, interior o externo, al que, si nos gusta, podemos llamar vocación o inspiración.

1. *El saber dionisiaco*

Tras la señera obra de Colli, *La sapienza greca*,¹ estamos todos con-

¹Cf. COLLI, Giorgio. *La sapienza greca*. Milano: Adelphi, 1977. 3 v.

vencidos de que Apolo no es el solo patrono de la sabiduría y que comparte esa tutela con el menor de sus olímpicos hermanos, el delirante Dionisos. En Dionisos “la vida entera aparece como sabiduría, aun permaneciendo vida palpitante”. Y “vida” es un nombre que “dice” el ser de un modo no teórico sino experiencial. En Dionisos la vida se muestra toda colmada – divina, humana, animal –, en su verdad absoluta. Es la verdad misma, develada, experienciada, conjugando dentro de sí todas las posibles contradicciones.

Como afirma Vernant, la otra Verdad, la filosófica, “se mueve en el marco de las grandes oposiciones, que son las establecidas, desde el comienzo, por el pensamiento religioso griego”, y es imposible separarla de ese marco. De aquí que el sabio de la antigua Hélade no es nunca sólo un pensador abstracto; sigue ligado a lo mítico, aun cuando lo niega; y está inmerso en la agitación de la *praxis* cotidiana: “vive el ser”, lo goza, lo sufre, lo realiza en sí. La especulación del ser deviene en él exaltación, éxtasis, tormento, locura. La “manía” apolínea y la báquica se sobreponen, aunque mantengan ciertas características peculiares que permiten distinguirlas, y ambas desembocan finalmente, al desbordar de sí, por inconmensurable exceso de plenitud, en un *plus* de conocimiento que comprende el éxtasis contemplativo apolíneo y la experiencia dionisiaca de “la vida infinita”, y unifica todo lo que ha de saberse acerca del pasado, del presente y del futuro. Si bien el conocimiento alcanzado en el supremo grado iniciático de la *epopteia* puede ser definido como místico, y el logrado mediante el alucinante frenesí entusiástico u orgiástico puede ser llamado místico, no cabe duda de que en ambos casos lo que el hombre, arrebatado a lo cotidiano y arrojado a la algarabía de un tiempo festivo, y por ende consagrado, atisba no es otra cosa que “la verdad”, o aquello que para él, en su circunstancia, resulta ser la verdad. Ese conocimiento, pues, lo hace sabio, aunque podemos hoy no estar de acuerdo sobre el tipo de sabiduría que el mismo otorga al agraciado con sus dones.

Encontraba Karl Kerényi en el rito dionisiaco “una adecuación a la pura dialéctica: ‘vida desde la muerte’ y ‘muerte desde la vida’, en una infinita repetición que encerraba en sí la indestructibilidad de la vida – o quizás era ésta la que encerraba en sí la infinita repetición –, y entendía que “esta visión otorgaba una profundidad y espesura extraordinaria a la contemplación de los fenómenos”, conviniendo en que “el supuesto de la dialéctica natural primordial es que en cada ser hay dos tendencias innatas, una constructiva y una destructiva; de este modo la muerte estaría ligada a la vida misma, y sería casi

un producto de ella”². Colli por su parte, hallaba que “la tracotancia del conocer que se manifiesta en esa avidez de gustar toda la vida...aluden a la experiencia indecible de la totalidad”, y veía en la doble naturaleza de Dionisos, animal y dios, “los puntos terminales de las oposiciones que el hombre lleva consigo”³. Estaría aquí, según él, “el origen oscuro de la sabiduría”.

En esta primera fase, entonces, la imagen del sabio es esencialmente receptiva. El objeto primero de su saber, el dios, se hace él mismo manifiesto (ἐμφανής, δεικνύς), para revelarse al hombre y ser reconocido como tal, no vacilando en tomar la figura humana para establecer con él un contacto más directo.

El coro de las Ménades en las *Bacantes* de Eurípides, que aquí espigamos para nuestra reflexión, pide a los espectadores distancia, respeto y silencio⁴ para entonar el himno que glorificará a Dionisos. Sin saberlo, traza en unos versos inolvidables la imagen del sabio:

*Bienaventurado y feliz (μάκαρ, εὐδαίμων)
el que conoce (εἰδώς) los misterios del dios;
pura transcurre su vida (ἀγιστεύει),
y en el rito su alma se recoija (θιασεύεται ψυχὴν).⁵*

El anciano adivino Tiresia se siente plenamente identificado con esa imagen. Su hacer se agota en el ministerio divino (Διόνυσον θεραπεύει). La agitación violenta del rito lo santifica (ἁσιούσθ’)⁶. Responde al llamado con alegría, y olvida en el gozo su senectud; el dios es su protector y su guía. Eurípides le pone en boca estas palabras:

*Alguien dirá que no respeta su vejez
saliendo a danzar con la cabeza engalanada con guirnaldas de hiedra,
pero el dios no distingue entre jóvenes y ancianos;
por todos conjuntamente quiere ser celebrado.⁷*

Vestida la túnica ritual, Tiresia, prototipo de este primer modelo de hombre

² Cf. KERENYI, Karl. op. cit., 1992.

³ Cf. COLLI, G. op. cit., p.15-16. v.1.

⁴ Cf. EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 69-70.

⁵ EURÍPIDES. *Bacantes*, v.72 e ss.

⁶ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 113-114.

⁷ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 204-209: ἀλλὰ ἔξ ἁπάντων βούλεται τιμὰς ἔχει κοινάς,

sabio, no teme ser tachado de ridículo y se detiene en examinar su actitud ante la sabiduría . No todo lo que los hombres consideran sabio – dice – lo es de verdad,

No se puede ser sutiles (ἐνσοφιζόμεσθ⁸) ante los dioses.

Éstos desprecian las cavilaciones del lúcido intelecto y tienen en gran cuenta a las antiguas creencias,

*Las tradiciones patrias, antiguas como el tiempo,
ninguna argumentación (λόγος), ninguna ciencia producto de cerebros iluminados (δι'
ἀκρῶν ... φρενῶν) las demolirá.⁹
(...)
Cuando el dios entra, todo él, en el cuerpo del hombre,
hace predecir el futuro a quien es poseído por él¹⁰,*

porque “él es el único verdadero profeta y el único verdadero sabio”, y le hace hacer al hombre cosas extraordinarias y más que maravillosas (δεινὰ θαυμάτων κρείσσονα)¹¹. Por poderoso que el hombre sea, su pensamiento a menudo es necio, porque el poder no lo es todo:

en todas las cosas y siempre, ser sabio está en la naturaleza de cada uno.¹²

El coro, que ha escuchado las palabras del viejo adivino dirigidas a Penteo, el joven rey audaz y elocuente, de lengua fácil mas desprovisto de sensatez, exhorta a la moderación:

*La boca desenfrenada,
la locura sin norma
terminan en la desventura.
Una vida tranquila
y la sabiduría
permanecen firmes
a reparo de nefastas sacudidas*

⁸ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 200.

⁹ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 201-202.

¹⁰ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 300-301.

¹¹ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 667

¹² EURÍPIDES. *Bacantes*, vv. 315-316: ... ἐν τῇ φύσει τὸ σοφρονεῖν ἔνεστιν εἰς τὰ πάντ' ἀεί.

*y mantienen seguras las casas.
 Los moradores del cielo, los dioses,
 aun de lejos, ven las acciones de los mortales.
 La ciencia no es verdadera sabiduría
 y no lo es el pensar más allá de lo humano.¹³
 (...)
 En el día y en las noches amadas
 vivir siempre serenamente,
 y con sabiduría mantener el corazón y la mente
 lejos del que sabe demasiado
 esta fe recibida y practicada por la gente sencilla,
 yo quiero acogerla dentro de mí.¹⁴
 (...)
 Una serena moderación (σοφρόν εὐοργεσίαν) es propia del hombre sabio.¹⁵
 (...)
 El tiempo del hombre es breve (βραχύς αἰών)
 y no se condice con el anhelo de cosas demasiado grandes.¹⁶*

La sabiduría es gozosa y penetra todos los sentidos; el dios actúa desde adentro, y sacralidad y sabiduría son una cosa sola. Eurípides tiene palabras hermosísimas para referirse a ese estado de santidad y de pureza que engloba en sus adentros el derecho, el respeto y el conocimiento de las cosas humanas y divinas; lo llama

*veneración, augusta entre las diosas (οσία, πόντια θεῶν),
 la que porta sobre la tierra sus alas de oro;¹⁷*

las danzas, la risa, la música, las guirnaldas de hiedra, la dulce embriaguez del banquete, todo inserto en el contexto ritual, la rodean.

La insipiente, en cambio, es algo insensato. De Penteo, que en la tragedia la vive y la sufre, dice Dionisio despiadadamente:

¹³ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 395-396: τὸ σοφὸν δ' οὐ σοφία
 τό τε μὴ θνητὰ φρονεῖν.

¹⁴ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 426-4432: εὐάλονα διαζῆν,
 σοφὸν δ' ἀρέχειν πραπίδα φρένα τε
 περισσὸν παρὰ φωτῶν

¹⁵ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 641.

¹⁶ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 397.

¹⁷ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 371-373.

*no sabes lo que dices, lo que haces, quién eres.*¹⁸

En un giro inesperado, el coro, deseoso de gozar de la felicidad del triunfo del dios, identifica, en un estribillo desconcertante repetido dos veces (τί τὸ σοφόν ἢ τί τὸ κάλλιον), lo sabio y lo más bello con el júbilo que procura a los hombres,

*el tener la mano victoriosa sobre la cabeza de los enemigos.*¹⁹

Luego evoca la potencia divina que, lenta pero segura, castiga a cuantos entre los mortales alaban la insensatez y con mente insana se rehusan a rendir a los inmortales el culto que les es debido.

*Los dioses ocultan bajo formas abigarradas
el lento pie del tiempo
y persiguen al impío.
Nada debe concebirse y ejercitarse
que vaya más allá de las costumbres ancestrales.
Cualquiera que sea la naturaleza de lo divino,
cuesta poco creer en su majestad.
Lo que en el largo transcurso del tiempo ha sido practicado,
esto es eterno y conforme a la naturaleza.*²⁰

Sabio y bello y grato al corazón de los hombres, y verdadero don de los dioses, es, por tanto, alegrarse por el triunfo del αἰδώς, respeto y pudor, y la derrota de la ὕβρις, necesaria y deseable violencia que comporta el sometimiento de la arrogancia humana por parte de la justicia divina.

*Pero a los hombres, la muerte despiadada los educa a la moderación (γυμνὴν σωφρόνα),
y quienes se mueven dentro de los límites consentidos
por lo humano viven una vida sin dolor.
Yo no envidio a quien llega a las cimas del conocimiento (τὸ σοφὸν οὐ φθονῶ)
gozo persiguiendo estas otras cosas, grandes y manifiestas;
me alegra vivir una vida abierta a lo bello,
día y noche ser piadoso y,*

¹⁸ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 506: οὐκ οἶσθ' <ἐθ' > ὃ τι σὺ φῆς, οὐθ' ὃ δρᾶς, οὐθ' ὅστις εἶ.

¹⁹ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 877-880 y 899-900: ἢ χεῖρ' ὑπὲρ κορυφᾶς
τῶν ἐχθρῶν κρείσσω κατέχειν;

²⁰ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 882-895.

*rechazando lo impío,
rendir culto a los dioses.
¡Venga pues la justicia armada con su espada,
y traspase con herida mortal la garganta
del hombre que se ha distanciado del dios.²¹*

Hacia el final del drama, una vez más la sabiduría viene asimilada a la moderación: “Si hubieseis aprendido a ser sabios (εἰ δὲ σοφρονεῖν ἔγνωθ’) – dice Dionisio a Cadmo y a su esposa Ágave –, seríais felices y gozaríais de la protección y la complicidad del dios”²²; y el coro, con prudente sosiego, comenta:

*Muchas son las formas de lo divino,
muchas cosas inesperadamente hacen los dioses,
y aquellas que eran esperadas no han sido cumplidas
mientras para aquellas que no eran esperadas
el dios ha encontrado un camino (πόρον εὔρε θεός).²³*

2. El saber músico, Hesíodo y las Musas

La imagen hesiodea del sabio, poeta y músico, se confunde con aquella de un simple pastor que, de rústico e inculto que es, deviene, tras la investidura de un cetro de floreciente laurel por parte de las Musas y después de que éstas han insuflado en él un canto divino²⁴, un depositario de la palabra celebrante. Basta, pues, un simple soplo y la voluntad de prestar atentos oídos al mensaje de esas hermosas inspiradoras, para que el hombre afine su espíritu, y todo aquello que en él sólo perseguía placeres sensoriales y utilitarios ceda a la seducción de lo espiritual. Esta mutación se hace visible y oíble en la capacidad súbitamente adquirida de proclamar “las cosas que serán y las que ya fueron”²⁵, y en la acertada y elección del objeto de su canto (ὑμεῖν)²⁶: el linaje de los bienaventurados que siempre son, y las Musas mismas, deidades del arte poético. En otras palabras, el hombre tocado por las Musas, se inserta en un mo-

²¹ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 1002-1015.

²² EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 1341-1343.

²³ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 1388-1391.

²⁴ HESÍODO. *Teogonía*, v. 31-32: ἐνέπνευσαν δὲ μ’ αἰοιδῆν θεσπιν.

²⁵ HESÍODO. *Teogonía*, v. 32: ἵνα κλείομι τά τ’ ἐσόμενα πρό τ’ ἔόντα – expresión definida como “la fórmula de la eternidad”.

²⁶ HESÍODO. *Teogonía*, v. 33.

mento de la historia con plena conciencia de su ser, pues se ha visto potenciada su facultad de recordar el pasado y proyectarse hacia el futuro, dejando de ser codiciada presa del efímero presente que engulle a cada instante gruesas tajadas de su existencia condenando al olvido a él y todo lo suyo; su voz se hace más suave y persuasiva, y los sonidos que su boca emite devienen himno de alabanza destinado a abrir y a cerrar su proclamación. Las tres Musas arcaicas: *Mneme*, memoria, *Melete*, ejercicio, y *Aoidé*, canto, con sus apelativos transparentes, se asoman tras los velos ondeantes de sus hermanas más recientes, las nueve hijas concordes del gran Zeus, y colman con sus dones al neoiniciado. El hombre *véntrico* deviene *músico*, en la acepción más amplia que este término tiene en la vieja Hélade, de una vez y para siempre, toda vez que se cumplan los requisitos exigidos, y el soplo divino lo introduce en el dúplice aspecto, racional e irracional, del saber poético²⁷ que confluye, a la vez, en el deleite de la libre invención poética y en la severa adhesión ética a la verdad²⁸. En el ámbito de este saber, ensueño y veracidad no ocupan espacios separados ni son excluyentes, más bien se complementan, haciendo que la gravedad de lo verdadero se traduzca en formas y figuras de alada levedad que operan al modo de transparentes metáforas, tocando las fibras del corazón y penetrando con menor esfuerzo y más hondura en la mente de quienes escuchan. Esto, sin embargo, está condicionado al querer de quien anuncia y enuncia el mensaje (εὔτ' ἐθέλωμεν), a su firme adhesión a la dulce falacia o a la verdad (ετήτυμα μυθησαίμην), a menudo dura de acoger y aceptar.

3. El saber sapiencial y los “maestros de verdad”.

Este otro saber, ya no necesariamente relacionado con el canto, y, por así decir, inserto en la vida cívica, oscila entre lo oracular, lo místico, lo político – en la acepción antigua del término – y lo científico. El período sapiencial, el de los *theioi andres*, ve al sabio empeñado en dar respuesta a las necesidades naturales. La memoria tiene aún aquí un lugar privilegiado y mira tanto hacia adelante como hacia atrás.

Para Epiménides de Creta, para hacer un ejemplo, “todo el futuro es ya contenido en el pasado primordial y divino”²⁹. El sabio “vive con los

²⁷ ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ' ... ἀληθέα γηρύσασθαι.

²⁸ Cf. LANATA, G. *Poetica preplatonica*. p. 25, comentario a los versos 27-28.

²⁹ COLLI, G. *La sapienza greca*. p. 16. v.2. En la misma página, el autor dice: “en el recupero del pasado está nuestra salvación, porque en el pasado desaparece la apariencia, nos es concedido ver al dios, ser nosotros mismos divinos”.

dioses”, y esto le permite interpretar verazmente la palabra oracular y, si requerido, dotar a la ciudad de una recta legislación e inculcar en los ciudadanos hábitos de justicia, religiosidad y concordia. Ese permanecer anclado al mito y a lo divino le hace utilizar un lenguaje enigmático o simbólico, a menudo desafiante. Dice Colli, refiriéndose a Ferécides, el de la encina alada, que “la concentración de la gran experiencia mística que encierra y disuelve toda la realidad se manifiesta en este supremo cuadro metafísico – el mito del ἱερός γάμος – donde éxtasis y violencia coinciden, cae la dualidad y el rito nupcial deviene clave interpretativa del mundo”³⁰.

Avanzando en el tiempo, encontramos a Tales de Mileto quien va distanciándose de lo mítico para ocuparse preminentemente de indagaciones científicas y políticas. Sus conocimientos parecen surgir no tanto de una éxtasis mística cuanto de una excelencia argumentativa. Colli ve en él “la exaltación de lo interior, la vibración de lo oculto”, reconociendo en su figura “un rasgo apolíneo absolutamente primario que confluye en la elaboración de un λόγος abstracto”³¹.

Carlos García Gual, en su obra *Los siete sabios y uno más*³², resume los nuevos valores de lo sapiencial desde final del siglo séptimo en adelante: prestigio, sensatez, inteligencia práctica, respeto, justicia, ganancia, riqueza, progreso, técnica, administración, economía; y distingue cinco grandes etapas en la evolución del concepto de sabiduría:

- . invención de lo que sirve para satisfacer las necesidades apremiantes de la vida
- . invención de técnicas útiles para avanzar hacia lo bello y refinado
- . invención de normas que consolidan el orden ciudadano
- . investigación rigurosa de la naturaleza de las cosas que son
- . meditación sobre lo divino como ámbito supramundano e inmutable.

Nos encaminamos así, desde la imagen del sabio adivino y del poeta inspirado, que persiguen una verdad de orden religioso, a la del sabio que persigue una verdad racional dentro de un contexto cultural, social y político, y que luego se centrará en lo metafísico, sin separarse de aquel sano sentido de la utilidad, propio de una sabiduría vital intensamente vivida.

³⁰ COLLI, G. op.cit. p. 276.

³¹ COLLI, G. op.cit. p. 26.

³² GUAL, Carlos García. *Los siete sabios y uno más*. Madrid: Alianza Editorial, 1989. p. 21-22.

4. *El saber dialéctico: Anaximandro y el ser como signo de la apariencia*

Definido como venerable, teatral, terrible, Anaximandro inaugura el saber dialéctico, en que “el *lógos* es instrumento de una representación abstracta que intenta por primera vez fijar lo irrepresentable, el silencio de lo inefable”³³. La naturaleza de la sustancia originaria, principio y elemento de todo lo que existe, es para él el *ἄπειρον*, lo indefinido e indistinto, algo de algún modo semejante al antiquísimo Caos mítico; su naturaleza no envejece (*αἰδίων εἶναι καὶ ἀγήρω*), es eterna, omniabarcante y omnirectora. Al interior de ese *ἄπειρον*, nacer y perecer constituyen una oposición que contrasta y a la vez pone en relación las cosas principiales, – lo que en el lenguaje eleusinio es “el más allá del ser”– y “las cosas que son”; denominando Anaximandro las primeras con una designación pronominal, *ἐξ ὧν*, y las segundas con el participio sustantivado del verbo ser, *τοῖς οὄσι*, que parece aludir a lo que “aparece siendo”, es decir, a lo ilusorio que constituye paradójicamente la esencia de la vida. Es la Necesidad la que regula, dentro de un ámbito temporal, esta oposición suprema. La destrucción de “las cosas que son” es definida como castigo y venganza, o sea como un acto de justicia, mientras su nacimiento aparece como un acto de injusticia. Dice Colli: “Con un lenguaje que no despierta sospechas, Anaximandro realiza la profanación de lo mistérico, incluye lo inefable en un discurso profano que sanciona su inefabilidad, y obliga a acoger el ‘más allá del ser’ como norma intangible”³⁴. De la relación que a la vez une y separa “las cosas a partir de las cuales” y “las cosas hacia las cuales” “procede toda contradicción y en ella toda contradicción se resuelve”³⁵. Aquí culmina la enunciación del objeto intelectual del saber sapiencial, que ha llegado al ápice de la abstracción y se ofrece a toda interrelación y a todo posible cuestionamiento. A partir de aquí está abierto el camino hacia la filosofía propiamente tal.

5. *El saber filosófico, Parménides y el ser como totalidad.*

Parménides³⁶ nos presenta una imagen de sabio bastante compleja y difícil de definir. Su saber no desdeña las imágenes míticas, pero en el fervor del apasionamiento filosófico las somete a un intenso proceso de abstracción,

³³ COLLI, G. op.cit. p.29.

³⁴ COLLI, G. op.cit. p.31.

³⁵ COLLI, G. op.cit. p.33.

³⁶ De “lo sabio en Heráclito” nos hemos ocupado en otras ocasiones. Cf. *Philosophica*. n.15.

traduciéndolas en lúcido, y a veces obscuro, lenguaje racional. Filólogo y lingüista, parece estar, por sobre todas las cosas, sumergido en sus reflexiones sobre la naturaleza del verbo ser que lo entusiasma con su monolítica unidad. Esto haría de él un estudioso sólo interesado en la investigación lógica y semántica y poco versado en los asuntos prácticos. Por lo mismo pareciera que el tradicional bagaje mítico que había condicionado la actividad intelectual no debiera influir sobre él, ni debiera cautivarlo la poesía con sus seducciones ni la política con sus ambiguos vaivenes. Sin embargo, al adentrarnos en su obra, nos encontramos con más de una sorpresa: un proemio mítico, una amplia disertación sobre el ser y la verdad, unos pocos fragmentos sobre las opiniones de los hombres, que comprenden observaciones varias sobre manifestaciones naturales de orden cosmológico y antropológico. Esto ha hecho no fácil su ubicación en uno u otro ámbito del saber; y las cosas se han complicado más después de la publicación de la *Introduzione a Parmenide* de Antonio Capizzi³⁷.

A partir de ésta, ya sea que aceptemos su enfoque, ya que lo rechazemos, toma forma y consistencia una imagen de sabio que oscila entre los místicos inspirados por la divinidad y anclados al mito, los legisladores y políticos involucrados en los asuntos de la ciudad, y los pensadores dirigidos hacia una especulación lógica u ontológica aún no reconocida. El ensayo de Capizzi se funda sobre las excavaciones arqueológicas de Velia, la antigua colonia Elea de los Focidenses, que han puesto en descubierto algunos tópicos geográficos presentes en el célebre proemio, más precisamente: la “via del Numen”, que comunicaba los tres centros habitados de la ciudad, la “puerta de las dobles llaves”, que separaba el puerto fluvial, al norte, de la parte sur, en colina, y una alameda en subida, acceso, al parecer, a una fuente sacra, “la fuente de la ninfa”.

En un determinado momento de la historia de la ciudad alguien perteneciente a la zona sur, por razones políticas motivadas por un conflicto étnico o una secesión, habría decidido cerrar la Puerta Arcaica, de manera que quien viajara desde el norte no podía circular libremente y debía probablemente pagar un peaje u obtener un permiso especial. Según Capizzi, Parménides, perteneciente a la aristocracia, muy apreciado por sus conciudadanos y no comprometido en política, habría sido escogido como embajador de paz para convencer a los velinos de que era justo reabrir la puerta y restablecer las relaciones entre las tres zonas, reunificando la ciudad y por ende fortaleciéndola

³⁷ CAPIZZI, Antonio. *Introduzione a Parmenide*. Bari: Laterza, 1986.

ante una eventual amenaza externa, quizás por parte de Jerón de Siracusa. El proemio daría cuenta de esta misión; de aquí las frecuentes alusiones a la justicia y a la inspiración divina que la ratifica. Tras el éxito de la misión, Parménides habría sido encargado de dotar la ciudad de leyes austeras y justas, y habría cumplido con éxito su cometido.

Según esta “lectura histórica”, que puede ser o no correcta pero que está rigurosamente documentada, el discurso de la diosa va entendido en tres planos: el lingüístico-semántico en que la diosa distingue el uso correcto de las palabras del uso incorrecto, el ontológico en que ella alaba la justa concadenación de los conceptos y condena la errada, y el político en que sugiere, tácita pero elocuentemente, las medidas a tomar, descartando las decisiones arriesgadas e inoportunas. Los tres planos comunican a través de los dos batientes de la Puerta: uno, el lógico-semántico, ilustrado por el binomio “decir-pensar”; el otro, el lógico-político, condensado en las tantas alusiones a la Justicia, a la Necesidad, a la Ley, al Destino, que serían otros tantos desdoblamientos de la diosa misma. Los tres caminos de Parménides serían: 1. reconocer la existencia de una cosa como necesaria, 2. negar la existencia de la misma como imposible, y 3. renunciar a afirmar si existe o no, admitiendo que pueda a la vez existir y no existir. La preferencia por la primera es natural: ella es la única que conduce a la verdad: el pensar está estrechamente ligado al ser y rechaza tanto la noción de no-ser como la coexistencia de las dos nociones. El lenguaje mismo – el griego, por supuesto, y no el bárbaro (el fenicio, por ejemplo, cuya frase nominal no permite negar el entero juicio expresado en ella, y que resulta, por ende, perniciosamente ambiguo) – devela las reglas del pensamiento, afirmando la afirmación y negando la negación. La premisa semántica de las absurdidades lexicales y sintácticas de la lengua fenicia, llevaba a la consecuencia lógica de que era oportuno rechazar la doblez de quienes la hablaban, y de aquí surgía la exhortación política a no intentar defenderse de los Siracusanos, dirigidos por el ambicioso Jerón, aliándose con sus derrotados enemigos, los Cartaginenses; y, en cambio, a confiar en sus propias fuerzas, unificando la ciudad y haciendo frente común contra las pretensiones expansionísticas del eventual enemigo.

Las tres vías – dice Capizzi – son un clásico ejemplo de los dos pasos que caracterizan la que ya ha pasado a llamarse “filosofía”: el que lleva del hablar al pensar y el que lleva del pensar al actuar. En el plano lingüístico ellas son: la primera, el discurso racional afirmativo; la segunda, el discurso

racional negativo; la tercera, el discurso ambiguo. En el plano ontológico, ellas proponen, como hemos visto, tres modos de investigación: 1. reconocer la existencia de una cosa; 2. negarla, pero ser coherentes y negar también su explorabilidad; 3. admitir – cosa evidentemente absurda – su indistinción. En el plano político, por otro lado, ellas corresponden a las posiciones asumidas por los tres partidos políticos de Velia: el nacionalista panhelénico, preferido por Parménides; el divisionista, obcecado fautor de la separación a toda costa; y el filofenicio, que el filósofo condena con vehemencia. Ante la eventual amenaza siracusana, las vías se traducen en las actitudes congruentes con las tres diferentes ideologías: 1. reconocer su existencia y unirse, 2. no reconocerla y seguir con las divisiones internas, 3. dejarse engañar por la astucia de los Cartaginenses y buscar su apoyo, lo cual causaría una catástrofe. Como vemos, la indagación lingüística, que apasionó al filósofo desde sus comienzos, no ha quedado aislada y fin a sí misma, mas ha dado frutos impensados. Sobre todo aquella que versaba sobre un hacer intelectual con mira a la comprensión de “lo que es” y “lo que hace que lo que es sea”.

El problema del ser, uno, entero y totalizante, está en el centro de la especulación parmenídea; es ella, en efecto, que inaugura para la filosofía la palabra “ser” y trata de clarificar su concepto. El ser parmenídeo se articula en duplas (ἔστιν - οὐκ ἔστι μὴ εἶναι) (οὐκ ἔστι - χρεών ἔστι μὴ εἶναι), se relaciona con el saber (οὔτε γὰρ ἂν γνώης τό γε μὴ ἔόν) y con el decir (οὔτε φράσαις), y mantiene plena fidelidad a su propia naturaleza.³⁸

³⁸ Es admirable la utilización del lenguaje por parte de Parménides. Citamos aquí, para una mejor comprensión de esta primera aventura filosófico-lingüística, los pasajes de su obra en que hallamos los términos por él empleados para ilustrar los ámbitos del saber, del decir y del ser.

1. *El saber*

. la búsqueda: 2,2: ὁδοὶ μοῦναι διζήσιος εἶσι νοῆσαι.

. el proceso de aprendizaje con sus distintas fases:

la información: 1,26: πάντα πυθέσθαι; 10,4: πεύση; 2,6: παναπεύθεια.

la experiencia: 1,32: πάντα περώντα; 7,3: ἔθος πολύπειρον.

la aprehensión: 1,31: ταῦτα μαθήσεται.

la reflexión: 6,2: τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.

la consideración: 4,1: λεῖσσε ... νόω; 6,8-9: ταῦτόν νενόμισται; καὶ ταῦτόν; 8,39: πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ.

. el concepto: 2,7: οὔτε γὰρ γνώης; 8,53: γνώμας; 8,61: γνώμη.

. el acogimiento de la revelación de la verdad: 2,1: κομίσει δέ σὺ μῦθον.

. la intuición, la percepción, el pensamiento: 3,1: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι; 6,6: πλακτὸν νόον; 7,2: εἶργε νόημα; 8,8: νοεῖν, νοητόν; 8,34: νοεῖν, νοημα, 8,35: νοεῖν; 16,4: νόημα; 2,2: νοῆσαι; 8,50-51: νόημα ἀμφὶς ἀληθείης; 8,17: ἀνόητον.

. el conocimiento: 6,4: βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται; 1,3: εἰδὸτα φῶτα; 10,1: εἴσει; 10,5: εἰδήσεις.

. el reconocimiento: 16,3: φρονέει.

. el juicio: 7,5-6: κρίναι δέ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον ἐχ' ἐμέθεν ῥηθέντα; 8,15: κρίσις;

El contraste interior, que en el *μῦθος* poético puede coexistir porque pertenece al oscuro misterio, y en la *πράξις* cotidiana puede cohabitar porque depende de la contradictoriedad y movilidad de lo humano, no tiene cabida en este nuevo espacio que exige absoluta coherencia y congruencia. Si el pensar mítico había revelado la identidad entre la imagen percibida de una devalación sacra y la existencia real de lo develado, el enigmático fragmento B3 de Parménides: “Lo mismo es pensar y ser”, alineando *νοεῖν* y *εἶναι*, conduce, colocándose en otro plano, a una idéntica mismidad originaria.

El perfil de este nuevo *σοφός* lo coloca en el justo medio entre los primeros poetas y los primeros sabios helénicos, y los filósofos posteriores. Puede que su actividad humana y política nos merezca algún reparo, pero la pasión por el Ser, objeto novísimo de su especulación, hace que surja de su obra el arquetipo, entre mítico y heroico, de un incansable buscador de la verdad, una verdad que a él debe aquella forma y aquella figura en la cual hasta hoy podemos divisarla y reconocerla.

Parménides, al igual que Heráclito, sin dejar de ser revolucionario y hacer un gran salto hacia adelante en el camino de la *δύζησις*, se inserta en la línea de los sabios anteriores, entregados a su actividad investigativa - la parmenídea podría ya llamarse “ciencia del lenguaje” -, pero no indiferentes a la *πράξις* cívica y respetuosos de la antigua sacralidad. Ejemplo admirable de una actitud conciliatoria que le permite construir un sistema en que cada elemento conserva la fuerza que lo ha caracterizado en el pasado y se amalgama con los otros, respondiendo a las exigencias del nuevo momento histórico y de las nuevas vivencias intelectuales y espirituales.

8,16 : κέκριται; 8,53: ἐκρίναντο.

. la certeza del razonamiento riguroso y veraz: 8,28: πίστις ἀληθής; 8,50: πιστὸν λόγον; 7,5: λόγῳ.

. la invención o creación: 13: μητίσατο.

2. *El decir*

1,2: δῶδόν πολύφημον; 1,4: πολύφραστοι ἵπποι; 2,1: ἐρέω; 2,1: ἀκούσας; 2,1: κομίσαι μῦθον; 2,6: τοι φράζω; 2,7: οὔτε φράσαις; 6,1: Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι; 7,4-5: νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆσσαν ἀκοήν καὶ γλῶσσαν; 8,1-2: μόνος μυθὸς ὁδοῖο λείπεται ὡς ἔστι.

3. *El ser*

2,3: ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι; 2,5: ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι; 2,6: τὸ γε μὴ ἐὸν; 3,1: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι; 4,1: ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως; 4,2-4: οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχουσιν, οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον, οὔτε συνιστάμενον; 6,1-2: ἔστι γὰρ εἶναι μὴδὲν δ' οὐκ ἔστιν; 6,8: τὸ λέγειν τε καὶ οὐκ εἶναι; 7,1: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι, εἶναι μὴ ἐόντα; 8,5-6: οὐ γὰρ ἔην, οὐκ ἔσται ὁμοῦ πᾶν, ἔστι δὲ μούνον, οὐλοφύες.