

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación del 29 de noviembre de 1976.

Departamento de Filosofía y Humanidades
Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales



El ethos thumónico. **Esbozo de una ética a partir del pensamiento de Parménides de Elea**

TESIS que para obtener el **GRADO** de
MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Presenta: **JUAN MIGUEL HUERTA MENDOZA**

Director **CARLOS SÁNCHEZ ROMERO**

Tlaquepaque, Jalisco. Noviembre de 2023.

A mi familia.

A mis amistades.

A los jesuitas que me formaron.

A mis maestros y maestras del departamento de Filosofía del ITESO,
en especial a Carlos Sánchez quien, con paciencia, amabilidad y profesionalismo,
me guio para concluir este trabajo.

Y a Ti que estás conmigo hoy, mañana y siempre.

Resumen

El presente trabajo de investigación tiene como objetivo esbozar una ética desde el pensamiento de Parménides de Elea. La primera parte aborda las nociones de ética y moral, así como el estudio de estos conceptos en la narrativa homérica y un primer acercamiento al concepto griego de *thumós* como elemento ético. En la segunda parte estudiamos el pensamiento de Parménides de Elea y tratamos de exponer los elementos metodológicos que nos ayuden a delimitar su propuesta ética. En la última parte de este trabajo exponemos la propuesta ética desde Parménides, a la cual llamamos *ethos thumónico*, así como las consecuencias que esta propuesta ofrece para la ética. Se tomó la ética como hilo conductor para profundizar en las consecuencias que dicha disciplina filosófica tiene a través del pensamiento de Parménides. En este filósofo vislumbramos un camino para acercarnos a un problema que ha sido uno de los que han transformado la vida personal de quienes escribimos este trabajo: *discernir la verdad*. Las fuentes a las que recurrimos para elaborar este escrito parten del *Poema* de Parménides como lectura principal, así como de los estudios de Néstor Luis Cordero y Luis Bredlow Wenda para la base crítica y hermenéutica. Fruto de este trabajo será el reflexionar sobre el discernir y las elecciones personales, así como las motivaciones detrás de ello, el error humano, el poder de la palabra y la búsqueda de la verdad.

Palabras clave

Ética – Parménides de Elea – Ethos - Grecia

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
I. LA ÉTICA EN EL MUNDO GRIEGO ANTIGUO: DE HOMERO A LA FILOSOFÍA PREVIA A PARMÉNIDES DE ELEA	14
1. Las distinciones entre ética y moral	15
1.1 Las definiciones de la noción de “ética”	15
1.2 Las definiciones de la “moral” y sus usos	19
1.3 La experiencia ética y el interés por las cosas humanas	21
2. La moral en las narraciones homéricas y la comprensión del <i>thumós</i>	23
2.1 El campo semántico moral homérico	24
2.2 El <i>éthos</i> homérico	27
2.3 El <i>agathós</i> como elemento perdurable	31
2.3.1 La capacidad de hablar bien	33
2.4 La <i>areté</i> y la <i>timé</i> en la sociedad homérica	34
2.5 El uso y significado posterior de <i>agathós</i>	36
2.6 El <i>thumós</i> como elemento ético	39
2.6.1 Relación entre <i>éthos</i>, <i>páthos</i> y <i>thumós</i>	39
2.6.2 El <i>thumós</i> y lo ético	41
II. EL PENSAMIENTO DE PARMÉNIDES DE ELEA	47
1. Presentación, testimonios y obra de Parménides de Elea	48

2. Elementos metodológicos en el <i>Poema</i> de Parménides	50
2.1 El sentido del “es”	51
<i>2.1.1 La interpretación existencialista</i>	53
<i>2.1.2 Los caminos para pensar y el sujeto presente en el verbo éstin ...</i>	54
2.2 El hecho de ser en Parménides	60
2.3 El hecho de ser, el pensamiento y el discurso	65
2.4 Los <i>sémata</i> parmenideanos	72
2.5 La significación de las “opiniones” y los dos caminos de investigación	79
<i>2.5.1 El error de los mortales: distinción entre quien filosofa</i>	
<i>y quien forja opiniones</i>	85
III. LA PROPUESTA ÉTICA EN LA FILOSOFÍA DE PARMÉNIDES DE ELEA	90
1. El interés por las cosas humanas en Parménides	92
2. <i>Thumós</i> y <i>ethos</i>: discernimiento y error humano	96
2.1 El <i>thumós</i> en Parménides	96
2.2 La reflexión sobre el error humano en Parménides	101
3. El hecho de ser como constructor del <i>ethos thumónico</i>	107
3.1 La construcción del <i>ethos thumónico</i> en el <i>Poema</i>	107
4. Las consecuencias del <i>ethos thumónico</i>	109
4.1 El hecho de ser, el pensamiento y el discurso: la necesidad	
de tomar la palabra	109
4.2 El “hablar bien” homérico y el “discurso verdadero” en Parménides	113

4.3 La reducción de la distancia entre el <i>saber</i> y la <i>decisión</i>	122
CONCLUSIONES PARCIALES: ACERCARSE A PARMÉNIDES DESDE UN NUEVO CONTEXTO Y ABRIR OTROS CAMINOS DE REFLEXIÓN	131
ANEXO. GLOSARIO DE TÉRMINOS GRIEGOS UTILIZADOS	136
BIBLIOGRAFÍA	138

INTRODUCCIÓN

Sobre los primeros filósofos griegos se ha escrito bastante. Parménides de Elea no es la excepción. ¿Cómo es que un filósofo que vivió hace más de dos milenios, en lo que actualmente es una región perdida de Italia, sigue alimentando el pensamiento y la reflexión filosófica? ¿Qué novedades puede ofrecer su pensamiento a la filosofía actual? Estas preguntas son las que nos generaron *terror* y *placer* en este camino de investigación. La novedad en el estudio de Parménides no consiste en encontrar el hilo invisible de la cuestión. Consiste en acercarse a su *Poema* y dejarse cuestionar por lo que ahí se encuentra. Todo texto antiguo es novedad para cada generación, pues es un impulso para pensar en nuestros problemas actuales y generar preguntas y respuestas, ideas y creatividad.

Por ello resulta que el horizonte filosófico actual no es ajeno al de la Antigüedad. Sin embargo, existen temas, dificultades y cuestiones que no tienen mucho interés para el pensamiento contemporáneo. En su momento, por ejemplo, los primeros que filosofaron tenían como objetivo descubrir el origen de las cosas, luego dedicaron su pensamiento a comprender la cantidad de entes, sus tipos, sus causas y el modo en cómo se conocen. El pensamiento filosófico primario se impuso la tarea de desvelar esas cuestiones y proponer doctrinas en torno a ellas, después llegaría otra etapa que se dedicaría a otros problemas y planteamientos.

Uno de los temas que los primeros filósofos dieron por supuesto fue el de la existencia de las cosas. Era un asunto banal y sin importancia para ellos. Resultaba banal porque la presencia de las cosas ante el pensamiento era ya dado y cimentado en la realidad. Se les escapaba que

el asunto de la existencia de las cosas, aunque fuera banal y obvio, era innegable y necesitaba pensarse. Este es un dato significativo, pues en muchas ocasiones las ideas “novedosas” en filosofía se sustentan en el análisis de lo que se toma como obviedad para el pensamiento. Sin embargo, el asunto no fue desechado por completo. Es ahí donde Parménides de Elea hace su entrada en la historia de la filosofía. Creemos que él se instaló en un estado “previo” a la cuestión de sus contemporáneos, es decir, volvió a lo obvio y señaló una tesis que es verdad inagotable: *hay cosas, existen cosas*. Partiendo de esa idea, su filosofía se pone en marcha y nos invita a ir hasta las últimas consecuencias. La vuelta a sus ideas y argumentos abren paso a la exploración y a la profundización en los problemas de la ética, principalmente en aquellos que tratan el poder elegir, el decidir, el discernir. Sin embargo, consideramos que una de las grandes dificultades de nuestra actualidad, y que resulta paradójico, es que no contamos con una base sólida que nos permita elegir adecuadamente.

Conforme elaborábamos y rumiábamos la información sobre Parménides que llegaba a nuestras manos, fuimos comprendiendo su pensamiento. La misma “obviedad” de su tesis se presentaba como un secreto impenetrable y duro de examinar. ¿Qué interés puede suscitar a la filosofía actual su pensamiento? ¿Cómo hay que leer el *Poema* y qué cuestiones hay que resolver?

Como se dijo antes, la tesis parmenideana tiene consecuencias amplias para el pensamiento actual. Acá solamente se tomó una de esas consecuencias y se trató de esclarecerla a lo largo del presente trabajo. Basándonos idealmente en la máxima de “nada humano me es ajeno” de Terencio y en los estudios recientes sobre Parménides llevados a cabo por Néstor Luis Cordero y Luis Bredlow Wenda, nos dimos a la tarea de explorar su filosofía y enfocarnos

sobre la *ética*. Fruto de un pensamiento rico e inagotable, a lo dicho por Parménides le concierne todo. No es quizá el gran sistematizador a modo de un Platón, un Aristóteles o un Kant. Y aun así las pocas palabras conservadas en los escritos de otros pensadores conducen hacia horizontes nuevos.

La traducción del *Poema* de Parménides utilizada en este trabajo la hemos tomado de la obra *Siendo se es. La tesis de Parménides* del ya mencionado Néstor Luis Cordero. Vimos pertinente utilizar como guía esa traducción por su interpretación crítica. Luis Cordero es uno de los estudiosos actuales que sigue pensando a Parménides y su filosofía. Otras traducciones que mantenemos como respaldo es la de la tesis de doctorado de Luis Bredlow Wenda, así como la traducción de Alberto Bernabé contenida en el libro *Parménides. Poema. Fragmentos y tradición textual*.

Como lo señalamos, el tema que interesa explorar en este trabajo es el de la ética. En palabras de Antonio González, consideramos a la ética bajo el enfoque del interés humano por las cosas humanas.¹ Si en un principio, los primeros filósofos veían (*theoría*) al universo (*kosmos*) y pensaban en su origen, su *theoría* también abarcaba todo el mundo humano. Al interesarse por el universo, consideramos que los primeros filósofos expusieron, indirectamente, una ética. Con tal idea en mente, surgió el impulso por profundizar en las consecuencias éticas del pensamiento de Parménides.

¹ Antonio González, “El juramento de los dioses: sobre el origen de la filosofía griega” en *Diálogo filosófico*, Madrid, 58, 2004, pp. 37–60.

Se sabe que antes del pensamiento filosófico occidental había una narrativa mitológica sintetizada en la épica y contada principalmente por Homero (siglo VIII a.C.) y, poco después, por Hesíodo (siglo VIII a.C.). Un salto cualitativo, sin precedentes, de una narrativa mitológica al logos filosófico. Sin embargo, si se ha de buscar el universo ético griego dicho salto cualitativo es imposible de argumentar, pues no existe un corte tajante ni sustancial entre una manera de decir las cosas y otra. Se ha de explorar en conjunto, pues las implicaciones éticas encontradas en las narraciones mitológicas son muy sutiles. Un análisis de las nociones éticas es de importancia capital para señalar diferencias, así como identificar los significados de lo que es ética y moral. A eso dedicamos el primer capítulo de este estudio. Ahí se exponen los primeros avistamientos morales y éticos desde Homero hasta la filosofía de Parménides, destacando el concepto de *thumós*, el cual engloba muchas de las posibilidades psicológicas y espirituales de la Grecia antigua. Su estudio nos ayudó a comprender cómo era el universo moral al cual se enfrentaban. En este sentido, los héroes y dioses homéricos mantienen un estatus social que aún en época de Parménides estaba presente. De igual manera es interesante la estrategia de Parménides para exponer sus ideas, lo cual se enmarca en el mismo horizonte cultural plasmado en los poemas homéricos.

Teniendo el marco teórico sobre la ética anterior a Parménides, su contexto filosófico y las diferencias entre ética y moral, en el segundo capítulo presentamos y profundizamos en su pensamiento, señalando las principales cuestiones para el estudio de la ética en el *Poema*. Para ello, la investigación requirió de un análisis de los conceptos griegos utilizados en el *Poema*, así como del estudio de elementos que desde nuestro punto de vista son cruciales para comprender y esquematizar cuestiones concernientes al universo ético encontrado en Parménides. En este sentido, tratamos de argumentar que las dos vías expuestas por

Parménides muestran ese camino hacia la ética, pero no a una ética cerrada como pudiera entenderse la “verdad bien redonda”, sino a una ética que es guiada por la verdad y en donde las elecciones son parte de ella también. Recordemos que la verdad es un campo amplio e inagotable y en donde el ser humano puede moverse sin perder el rumbo establecido por la misma. Por supuesto que existen elecciones, pero a cada paso que la reflexión del *Poema* va descubriendo nos va dando elementos para seguir o retroceder hacia la verdad y ahí es cuando la ética se presenta, entre parar o seguir hacia esa verdad.

En el tercer y último capítulo definimos el pensamiento ético de Parménides, a través de lo que llamamos el *ethos thumónico* o *ética thumónica*. Es en esta parte en donde se aborda el problema del error, el discernimiento, la relación entre pensamiento, palabra y acción, así como las diversas consecuencias que tiene este *ethos* parmenideano para la actualidad. Como se advierte, en este último apartado tocamos puntos muy relevantes para la ética. Es importante resaltar toda su dimensión, pues la cuestión del error, asunto muy presente en Parménides, al igual que el discernimiento y la libre elección, comúnmente se deja de lado al momento de estudiar al Eleata. Esperamos abrir la discusión al respecto y profundizar en otros puntos de vista éticos que el mismo *Poema* advierte.

Como lo hemos dicho, este trabajo de investigación está centrado en la cuestión ética. En Parménides existen amplias posibilidades para pensar el espacio ético y proponer una lectura que enriquezca las otras lecturas, más profundas y sustanciosas, sobre este filósofo. Nuestra propuesta gira alrededor de la interpretación de ciertos textos del *Poema*. Esto tiene la intención de analizar con más detalle y precisión los distintos elementos que la filosofía de Parménides tiene que ofrecer para la cuestión ética.

En síntesis, el trabajo se divide en tres partes. En la primera hacemos un acercamiento al estado de la ética y la moral anterior a Parménides. El segundo capítulo muestra los principales aspectos de la filosofía de Parménides, su vida y obra, y los elementos metodológicos del *Poema* para lograr una lectura ética del mismo. En la tercera y última parte se propone una visión general de la filosofía de Parménides para desarrollar lo que llamamos el *ethos thumónico* y como principal propuesta ética desde su filosofía.

Por otro lado, la investigación surge como un reto personal para apropiarnos del lenguaje filosófico, para asimilarlo y ejercitarnos en él. El lenguaje es la principal herramienta comunicativa del ser humano. Pero también es el principal medio para comprender y pensar el mundo. Entonces, la manera de decir, de expresar el mundo, de aprehenderlo y comprenderlo es una meta que todo ser humano debiera seguir.

Tampoco es casual que tomemos a la ética como base para nuestro estudio de Parménides y viceversa. Pues en ella hemos encontrado un saber importante que nos permite pensar y discernir la verdad en nuestras acciones, sus motivaciones y sentido. En Parménides vislumbramos un camino para acercarnos a un problema que ha sido uno de los que han transformado la vida personal de quienes escribimos este trabajo: *el discernir la verdad*.

Por último, no debemos dejar de mencionar, y que a lo largo del trabajo señalamos, es la existencia de una larga tradición hermenéutica que lee la filosofía y su historia desde ciertas categorías. Todo pensamiento sistemático ha educado a las personas a ver la realidad desde sus anteojos. Los primeros filósofos son el ejemplo más claro de ello, pues sus escritos son leídos e interpretados desde los anteojos de Platón o Aristóteles. Es por esto que, impulsados

por un horizonte hermenéutico que da mayor relevancia a las fuentes directas, el presente estudio es un esfuerzo por leer a Parménides desde Parménides. Pues creemos que toda filosofía debe ser superada, comprendida y enriquecida desde el pensamiento que se desea superar, comprender y enriquecer. Por tanto, la lectura propuesta es un ejercicio hermenéutico que acerca uno de tantos horizontes insospechados que una potente filosofía, como la propuesta por Parménides, puede dar. Esperamos que los resultados a los cuales hemos llegado sirvan para fomentar y enriquecer la lectura, la interpretación y el comentario crítico, no sólo de Parménides sino de todo el pensamiento griego antiguo. Sabemos que no es nada sencilla la tarea que nos hemos propuesto, pero deseamos que los frutos de esta investigación sean un pequeño aporte para todo aquel interesado en estos temas.

I. LA ÉTICA EN EL MUNDO GRIEGO ANTIGUO: DE HOMERO A LA FILOSOFÍA PREVIA A PARMÉNIDES DE ELEA

Sumario:

1. Las distinciones entre ética y moral

2. La moral en las narraciones homéricas y la comprensión del *thumós*

El concepto de *ética* se relaciona con la vida práctica, con la acción, e incluso suele considerarse como sinónimo de *moral*. En filosofía la ética se presenta como la disciplina que busca el fundamento de lo moral en los grupos humanos. La ética como tal tuvo su primer hito importante para la historia de las ideas en el mundo griego antiguo. Éste es relevante para el estudio de las ideas en general y para adentrarse de lleno en el pensamiento filosófico occidental. El presente capítulo tiene tres objetivos: *abordar* el concepto de ética y sus principales distinciones respecto al concepto de moral, *adentrarnos* en la ética proveniente de la narrativa homérica y *analizar* el concepto de *thumós* en dicha narrativa.

1. LAS DISTINCIONES ENTRE ÉTICA Y MORAL

En la historia de la filosofía muchas veces no se distingue claramente entre moral y ética, pero habría que hacerlo atendiendo al hecho y saber o reflexión filosófica sobre la moralidad. Cuando nos preguntamos por lo que es la ética, una de las primeras ideas que nos viene a la mente es relacionarla con el comportamiento humano. En la historia de la humanidad la cuestión de cómo debe comportarse un ser humano en orden a su propio bien se ha considerado indistintamente como lo concerniente a la ética o la moral. Así sucede en la vida ordinaria, pues ética y moral suelen tomarse como sinónimos, ya que en la historia del pensamiento tampoco hay una semántica inequívoca en cuanto a la ética y a la moral. Por ello es pertinente acercarnos a las dos nociones y discernir qué corresponde a una y qué a la otra.

1.1 Las definiciones de la noción de “ética”

La *ética* en términos generales es la parte de la filosofía que reflexiona sobre la vida, el ser humano y su destino. Su origen proviene de la noción griega *éthos* ante la cual habría que hacer dos anotaciones.²

1. La primera a la relación entre *éthos* y *páthos*. El *éthos* es lo adquirido mediante el hábito personal.³ El *páthos* hace referencia a todo aquello que es recibido, tanto

² Jorge José Ferrer y Juan Carlos Álvarez, *Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*, Universidad Pontificia de Comillas-Desclée de Brouwer, Sevilla, 2003, pp. 20-22.

³ Ver José Luis L. Aranguren, *Ética*, Alianza, Madrid, 1981, p. 22.

biológica como cultural y socialmente.⁴ En un sentido un tanto superficial, el *páthos* nos determina al nacer y en ciertos momentos de la vida. Sin embargo, la relación entre *éthos* y *páthos* va más allá, pues, tomado el *páthos* como aquello que se siente -un “sentimiento fundamental”⁵ o, más bien dicho, nuestro modo particular de quedar en la realidad- refiere a la afectividad humana. En cambio, el *éthos* es aquello que no es recibido pasivamente, pues se va formando por medio del dinamismo de la persona. Dicho dinamismo humano reescribe lo que se nos ha dado como *páthos*. De ahí que el *éthos* configure la identidad personal y la forme (el *éthos* no se adquiere, como el *páthos*, sino que también se forma). Así distinguimos una especie de juego entre lo “activo y lo pasivo”, entre “el afecto y el carácter” existencial de la persona. La relación entre *éthos* y *páthos* será piedra angular cuando hablemos del concepto de *thumós* más adelante.

2. La segunda es que la palabra *éthos* se escribe con grafías diferentes, cuyos sentidos son también distintos. El primero de ellos es que la palabra *éthos* escrita con *eta* ($\eta - \psi\omicron\omega$), grafía utilizada en los poemas y tragedias, refiere a la “guarida de los animales”; sin embargo, con el paso del tiempo se utilizó para referirse a la “morada” o “residencia” humana, principalmente en los primeros filósofos.⁶ Posteriormente, y debido a las transformaciones culturales propiciadas por la mercantilización griega, significó “patria” y poco después, casi con exclusividad, toma el significado de “talante o *carácter* humano” o, en otras palabras, la disposición de la persona ante la vida. Siguiendo a Ferrer y Álvarez, en español la palabra *carácter* suele tener dos

⁴ John Rawls en su *Teoría de la justicia* (Fondo de Cultura Económica, México, 2019), habla de la lotería biológica y la lotería social, puede asimilarse con ello el *páthos* del cual hablamos.

⁵ José Luis L. Aranguren, *Ética*, p. 215.

⁶ Ver Miquel Seguró, *La vida también se piensa*, Herder, Madrid, 2019.

sentidos: uno psicológico y otro moral.⁷ El primer sentido refiere a las cualidades psíquicas y afectivas de la persona, las cuales van configurando su personalidad. El segundo sentido, el más cercano a nuestro interés filosófico, refiere a lo que hemos elegido ser, a todas esas disposiciones y elecciones que van dándole “color y sabor” a nuestra vida. La segunda manera de escribir la palabra *éthos* es con la grafía *épsilon* ($\epsilon - \psi\omicron\omega$). Esta simple diferencia cambia el primer significado antes mencionado. Escrita con *épsilon* la palabra significa “hábito” o “costumbre”. De esta manera el concepto hace referencia a todos aquellos actos concretos y cotidianos particulares de la persona, como los rituales al levantarnos, ir al trabajo o escuela, comer determinados alimentos, descansar a determinada hora, irse a dormir en algún momento, etcétera.

En resumen, se entiende a la *éthika* como el carácter de la persona y también como los hábitos o costumbres con que se realizan los actos humanos en la cotidianidad.

Sin embargo, el significado que nos interesa y que prevalece en nuestro trabajo es el siguiente:⁸ el saber racional o reflexión filosófica sobre los fundamentos, presupuestos y problemas morales. La pretensión de este saber racional es mostrar la *verdad* -tomo este término, en su sentido más originario a la filosofía antigua, como correspondencia y relación entre el pensamiento y la cosa-⁹ y la *validez* -en su significado ontológico, como

⁷ Jorge José Ferrer y Juan Carlos Álvarez, *Para fundamentar la bioética...*, pp. 22-23.

⁸ Véase a Jorge José Ferrer y Juan Carlos Álvarez, *Para fundamentar la bioética...*; también el libro de Javier Prado Galán, *Moradas. Diez éticas*, Ítaca, México, 2016.

⁹ Ver Abagnano, *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 1993, p. 1180. Este autor cuenta que la verdad se distingue en los siguientes términos: la verdad como correspondencia y relación; como revelación; como conformidad a una regla; como coherencia; y como utilidad.

reconocimiento del sentido de las proposiciones verdaderas¹⁰ de dichos fundamentos, principios o sistemas. Su función es aclarar qué es lo moral, fundamentar la moralidad y aplicar lo obtenido.¹¹ En este sentido, Adela Cortina dirá que la ética “tiene que dar razón filosófica de la *moral*: como reflexión filosófica se ve obligada a justificar teóricamente porqué hay moral y debe haberla, o bien a confesar que no hay razón alguna para que la haya”.¹²

Por otro lado, la ética también tiene dos dimensiones: *fáctica* y *reflexiva* o moral concreta y moral pensada en la terminología de Aranguren.¹³ En cuanto a lo fáctico, comprende, por un lado, lo que en distintas posiciones filosóficas se considera la fuente de lo humano: la libertad o la realidad que requiere de la decisión humana para hacerse; y, por otro, comprende también las diversas éticas que se han elaborado a lo largo de la historia de la filosofía y que requieren examen crítico para ponderar su validez.¹⁴

Estos significados van de lo general a lo meramente particular, en este caso, el significado filosófico es el que nos guiará y el que vamos a rastrear y fortalecer de manera especial más adelante.

¹⁰ Ver María Cristina Campagna, “Verdad y validez” en Esther Díaz (ed.), *La ciencia y el imaginario social*, Biblos, Buenos Aires, 1996, pp. 122-131.

¹¹ Ferrer y Álvarez, *op.cit.*, p.26. Adela Cortina y Emilio Martínez, *Ética*, Akal, Madrid, 2008, p.23.

¹² Adela Cortina, *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 2000, p. 25.

¹³ Ver José Luis L. Aranguren, *Ética...*

¹⁴ Adela Cortina y Emilio Martínez, *Ética...*, pp. 25-28, 71-75.

1.2 Las definiciones de la “moral” y sus usos

La palabra “moral” proviene del latín *mos* que significa costumbre, carácter o género de vida. Del plural de *mos*, *mores*, se deriva la palabra *moralis* utilizada por Cicerón(106-43a.C.) para traducir al latín la palabra griega *éthika*. Etimológicamente ambas palabras mantienen cierta afinidad lingüística, de ahí que muchos pensadores y escritores las utilicen indistintamente; sin embargo, al lenguaje moral, como señala Alasdair MacIntyre,¹⁵ no hay que tomarlo sin precaución, dado que existe un pasado y una tradición fuertemente representadas en la historia del pensamiento. El lenguaje evoluciona y con él las distintas formas de concebir un concepto y darle otro significado.

Por estas consideraciones resulta también necesaria la distinción entre “moral” y “moralidad”. Cortina y Martínez¹⁶ nos informan que la noción de “moral” se utiliza como *sustantivo* y como *adjetivo*.

1. Como *sustantivo*¹⁷ se utiliza 1) para referirse a las formas de vida socialmente establecidas dentro de un grupo social concreto (por ejemplo, como cuando decimos “las mexicanas son de tal forma”, “las alemanas son de esta manera”, etc.), aunque el modo de vida en general no coincida en su mayoría con preceptos o mandatos concretos; 2) para referirse al código de conducta personal de la persona (por ejemplo, en oraciones como “Raquel es de moral estricta” o “Jesús es de moral irrelevante”, etc.), en este sentido se habla de códigos morales que guían la vida de una persona

¹⁵ Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 255.

¹⁶ Adela Cortina y Emilio Martínez, *Ética...*, pp. 14-19.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 14-17.

individual; 3) por otro lado, se ha llegado a usar Moral con mayúscula para referirse a un conjunto de doctrinas generales (por ejemplo, cuando hablamos de “moral empresarial”, “moral católica” o “moral comunista”); también 4) se utiliza con el significado de carácter o actitud ante la vida y sus retos; y por último, 5) al hablar de la dimensión moral, referida al tomar decisiones y al responder y dar razones de ellas (lo moral).

2. Como *adjetivo*¹⁸ se utiliza comúnmente 1) como opuesta a “inmoral”, referida a determinados comportamientos, aquí se presenta en noción valorativa (por ejemplo, cuando decimos que algo es correcto o incorrecto); y 2) como lo opuesto a “amoral”, sin evaluar conductas, sino en función de describir una situación (por ejemplo, “la conducta de X es amoral, puesto que no es responsable de sus actos”).

En cambio, por “moralidad” se comprenden tres usos del término: en primer lugar, para referirse a un código moral concreto; en segundo lugar, frente a otros fenómenos como son el de “religiosidad” o “ilegalidad” (en este segundo sentido es sinónimo de “vida moral”); y en tercer lugar, en el sentido filosófico hegeliano contraponiéndola a “eticidad”.¹⁹ En concreto, la *moralidad* o *lo moral* contiene todos o varios de los siguientes rasgos o modos: 1) adquisición y búsqueda de la vida buena; 2) cumplimiento del deber; 3) aptitud y compromiso para la solución pacífica de conflictos; 4) práctica y vivencia de los valores de una comunidad y 5) apropiación de premisas universales.²⁰

En otras palabras, existen las morales concretas: aquellos conjuntos de normas, valores,

¹⁸ *Ibid.*, pp. 18-19.

¹⁹ Estas distinciones son retomadas de Hegel por Jürgen Habermas en su obra *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991.

²⁰ Adela Cortina y Emilio Martínez, *Ética...*, pp.30-39.

exigencias y sanciones que materializan el “deber ser” en un grupo o colectivo y que regulan el trato respecto a sí mismo, entre las personas y entre éstas y las cosas y, por otro lado, la moral como reflexión sobre esas morales concretas en cuanto a su justificación, validez y/o fundamentación.

Estos usos y acercamientos a la noción de moral nos ayudan a establecer las diferencias con la noción de ética y a comprender que la moral va más en función de una determinada praxis cotidiana, mientras que la ética va más en función de la reflexión sobre dicha praxis, es por ello por lo que los diferentes usos de moral interesan a la ética, pues su tarea es precisamente pensar y delimitar esas nociones que están presentes en la vida cotidiana. Estas diferencias nos permiten acercarnos a nuestro objeto de estudio y a no perder el rumbo de nuestras indagaciones respecto a la ética en el *Poema* de Parménides.

1.3 La experiencia ética y el interés por las cosas humanas

Vistas las distinciones de la ética y la moral, detengámonos en el tipo de experiencia que emana de la reflexión ética. Como se dijo antes, llamamos *ética* a esa parte de la filosofía que estudia y reflexiona racionalmente los problemas morales y sus valores, distinguiendo en ello los argumentos que sustentan dichos valores, es decir, la ética es el saber racional sobre la vida moral.²¹ Todo ello nos conduce a lo que llamamos *experiencia ética*, la cual está formada por la descripción conceptual antes mencionada que parte de la noción de “morada” y que resumimos en el siguiente sentido: *la ética refiere a la “morada” existencial de la humanidad. ¿Qué es esto?*

²¹ José Luis L. Aranguren, *Ética...*, p. 56.

Cuando hablamos de “morada” no nos referimos a un espacio físico habitacional -una casa-, lo que es su referencia etimológica, sino a la propia existencia en la que se dan y forjan las relaciones humanas más elementales.

Lo que llamamos existencia la entendemos como la vida de la persona, con sus particularidades y generalidades, tanto por circunstancias espaciales y temporales, como por determinantes culturales y sociales, por creencias e ideas heredadas o aprendidas. Las sociedades y culturas han tenido criterios, valores y principios que las conducen a un determinado camino, a darle más significado a una cosa y no a otra, a dar mayor relevancia a un aspecto de la vida de las personas por encima de otros. En este sentido, la experiencia moral del mundo griego antiguo inicia con las primigenias nociones éticas que podemos rastrear en los escritos de Homero. De ahí partimos para señalar que esa experiencia moral no es otra cosa que *el interés por la vida humana, por lo que la humanidad hace en el mundo, el interés por las cosas que hacemos como humanidad, con todas sus luces y sombras, esperanzas y sueños*. Es por ello que en el estudio que nos proponemos, consideramos importante comprender la relevancia existencial y humana de las manifestaciones morales occidentales, pues estamos instalados en ese horizonte existencial que hemos heredado de Occidente y que hoy por hoy se sigue extendiendo de manera global.

En la historia de la filosofía, el uso de los términos ética y moral no se pueden distinguir ni apelando a la etimología ni apelando al modo como son tratados por los filósofos en la historia del pensamiento. Siendo el caso, y para justificar un cierto uso en el presente trabajo, se apela al uso en la filosofía contemporánea, en la que suele usarse el término ética para señalar lo que hacen los filósofos a la hora de pensar la experiencia moral. Es muy importante

dejar claro desde aquí, que este trabajo entenderá *moral* como moral concreta, como la experiencia moral, (incluye elaboraciones filosóficas que ya se hacen pasar cómo válidas y que tendrían que ser sometidas a examen crítico), lo que de hecho sucede en cuanto a cómo se juzga lo verdadero, lo justo y lo bueno en un grupo determinado o, dicho de otro modo, la experiencia humana en cuanto moral. En cambio, este trabajo entenderá por *ética*, la reflexión filosófica (crítica y radical -raíz, fundamento-) sobre las morales concretas o experiencias morales, sobre las teorías morales o éticas *elaboradas* y sobre lo que se considera como fuente de lo moral.

2. LA MORAL EN LAS NARRACIONES HOMÉRICAS Y LA COMPRENSIÓN DEL THUMÓS

El mundo existencial homérico está plasmado en la *Iliada* y la *Odisea*. Es una opinión ampliamente respaldada que Homero es “quien ha educado a la Hélade”²² y que su poesía es el primer acontecimiento literario de la cultura occidental. Pese a ello, en Homero no encontraremos una reflexión ética. El objetivo por el cual estamos buscando indicios de un pensamiento moral en los escritos de Homero es comprender el origen de aquello que posteriormente entenderemos como *ética* sin más, tal y como subrayamos en el apartado anterior. Por lo tanto, al rastrear dichos indicios en Homero no estamos haciendo otra cosa que justificar las condiciones para definir lo ontológicamente moral de la Grecia arcaica. Este condicionamiento lo encontramos en el hacer propio del mundo narrado por Homero. Por tanto, en esta parte de nuestro trabajo hablaremos de las primeras nociones griegas que

²² Platón, *República*, Libro X, Gredos, Madrid, 1988.

conciernen a la ética. Dichas nociones griegas son *areté* (virtud), *agathós* (bueno) y *aristós* (mejor), las cuales se relacionan posteriormente con el concepto de *dikaiosiné* (justicia). La evolución de estos conceptos en la época que va de Homero hasta las posteriores manifestaciones filosóficas señala el paso a seguir del pensamiento relacionado con la ética.

2.1 El campo semántico moral homérico

Hemos expuesto lo que es la ética desde el punto de vista filosófico. La ética, como disciplina filosófica, se expresa a través de conceptos. Los conceptos nos ayudan a nombrar las cosas y a “verlas”,²³ y al hacerlo aclaramos y delimitamos un punto de vista. El análisis del concepto es una tarea del pensamiento que tiene como objetivo la comprensión de la realidad y la validación del concepto.

Los conceptos que introducen una disciplina y reflexión tienen necesariamente que partir de una realidad concreta y de una narrativa que exponga dicha realidad.²⁴ En Homero creemos encontrar los indicios de lo que posteriormente es la reflexión filosófica griega, ya que su narrativa tiene otro objetivo: la descripción de un mundo y sociedad. En cambio, la reflexión filosófica va más de la mano con la exposición de un camino que conduzca a la verdad, con sus elementos, sus limitaciones, sus explicaciones de un punto de vista, sus enfoques y perspectivas. En este caso, la reflexión filosófica mantiene un rigor discursivo basada en

²³ Agradezco a mi maestro y asesor de tesis Carlos Sánchez el que me haya señalado este punto, el cual hace referencia al Salmo 119, 105 en donde manifiesta que los conceptos son como “lámparas”.

²⁴ Actualmente se habla del “giro narrativo de la filosofía” venido del pensamiento estadounidense, en concreto de Richard Rorty (*Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991), Harold Bloom (*La angustia de las influencias*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1991) y Jerome Bruner (*Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*, Gedisa, Barcelona, 2004). Sin embargo, acá no seguimos esa línea filosófica, aquí estamos hablando del conjunto de conceptos que nos ayudan a comprender una determinada experiencia.

conceptos que ayuden a vislumbrar la verdad bajo diferentes enfoques (sea la ética, la metafísica, el lenguaje, etc.). Entendiendo esto, la escritura homérica constituye “la formación del hilo ideológico”²⁵ en la tradición filosófica y literaria griega. Según Lasso de la Vega, Homero describe una sociedad guerrera,²⁶ la cual se legitima a través del comportamiento del sujeto. El comportamiento descrito en los poemas es el primer paso que da el pensamiento para describir el proceder colectivo de los seres humanos, el cual es un ámbito en el que la moralidad hace su aparición: la fuente de la moral bebe de un estado originario pasional (*páthos*) y cuyos bienes se transforman en valores a proteger y replicar. Es decir, al estar distribuidos en un espacio social existen diversos elementos morales que se transforman en un conjunto de normas y códigos vitales que rigen la vida social. En este sentido, el espacio moral se consolida mediante aquello que valoramos para el bien común e individual, es decir, esa serie de bienes que un cierto grupo social ve como referente para la armonía y vitalidad del espacio humano. Si esos elementos no son vividos, recreados y fortalecidos por un grupo, el conjunto social dominante peligra y desaparece en un determinado momento. En este sentido los conceptos que reflejan y recrean ese espacio moral son los que importan a la ética, pues es en el análisis de esos conceptos en los que podemos darnos una imagen clara y distinta de la moral homérica, la cual es esa experiencia vital que nos centra y expone al mundo como seres morales.

Es de interés para la filosofía política recordar que la *Iliada*, el texto fundante de la cultura occidental, tiene un fuerte vínculo con la “ira” (del griego *ménin*), la cual tiene connotaciones

²⁵ Victoria Camps, *Historia de la ética. I. De los griegos al Renacimiento*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 15.

²⁶ José Lasso de la Vega, “Ética homérica” en José Lasso de la Vega, *Introducción a Homero*, Guadarrama, Madrid, 1963, p. 291.

éticas importantes para la época en que se forjó el texto. Peter Sloterdijk ya señaló en una de sus obras tal cuestión,²⁷ aunque no refirió al asunto por el cual la “ira” oscureció la mente de Aquiles. Sloterdijk comenta que la glorificación de la violencia, en otras palabras, el “cantar la ira”, tiene la finalidad de hacerla memorable, lo cual no es del todo ajeno a nuestra mente moderna.²⁸ Tiene razón Sloterdijk y no dudamos que la épica de Homero se mueve sobre el tema de la ira, pero su función narrativa fue precisamente narrar y describir una moral concreta (Aranguren). Y aunque se justifiquen las razones para enaltecer la violencia, el enojo de Aquiles no corresponde a una cuestión pasional por el arrebato de Briseida o la muerte de su compañero de armas, Patroclo. Desde nuestra perspectiva, vemos que el motivo del enojo de Aquiles radica en la disminución de sus posesiones: Briseida y Patroclo (su *timé*). Veamos.

Homero no evidencia juicios ni evaluaciones morales desde la perspectiva del humano común o pobre. Al contrario, son los héroes y reyes quienes describen y justifican los valores y conceptos morales dentro de su épica. Si hemos dicho que existe interés por la “ira” en la filosofía política es porque tiene consecuencias posteriores importantes para la ética. Si en aquella mentalidad antigua narrada por Homero el único fin era alcanzar la virtud (*areté*), no había que discernir entre una cosa y otra: la univocidad de la guerra encarnada en Aquiles es uno de los caminos más importantes a seguir para la mentalidad griega y uno de los motivos por el cual un héroe sería recordado y enaltecido. No obstante, lo material, es decir, su *timé*, era el detonante de su “ira”. Y aunque la “ira” entreteje el mundo de Homero, el fondo del asunto es la disminución o el aumento de la *timé*.

²⁷ Ver Peter Sloterdijk, *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*, Siruela, Madrid, 2010, pp. 13 y ss.

²⁸ Lo que quiero decir es que una de las manifestaciones actuales de la “ira” es la de ser una herramienta catártica de la psique humana, pese a las consecuencias sociales que devengan de ella, y también puede ser un detonante para la insurrección política y la protesta social.

Para acceder y reconstruir el campo semántico ético previo al horizonte filosófico que nos incumbe, seguimos el análisis de Arthur William Hope Adkins,²⁹ el cual es una herramienta metodológica que nos ayudará a instalar los conceptos en su contexto y no sólo traducirlos y darles un significado más o menos entendible a nuestra cultura y momento. Para ello nos referimos a distintas partes de la *Ilíada* y la *Odisea* en las que las palabras que queremos abordar son utilizadas. Por supuesto que en la exposición no está todo el vocabulario que remite a la totalidad del espectro moral. Solamente nos haremos cargo de aquellos conceptos de mayor relevancia y que nos ayuden a comprender el pensar y sentir de la sociedad homérica.

2.2 El *éthos* homérico

¿Desde dónde se escribe el *éthos* homérico? Desde la guerra (*pólemos*). Los personajes se desenvuelven en ese mundo, ese es el contexto del sistema moral homérico. La guerra configura a los distintos personajes como guerreros/combatientes: “la ética de la *Ilíada* va surgiendo de la peculiar situación en que los hombres se encuentran. El *pólemos*, la guerra, es el horizonte donde se proyecta todo lo que se hace”.³⁰ La guerra estimula los comportamientos humanos y hace de la acción combatiente un ejemplo para toda la sociedad. Dado lo anterior, los principales conceptos morales griegos están diferenciados en orden a la clasificación social de señores y súbditos, todo con base en la acción guerrera.

²⁹ Arthur William Hope Adkins, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece. From Homer to the End of the Fifth Century*, Chatto & Windus, Londres, 1972, pp. 3-4.

³⁰ Victoria Camps, *Historia de la ética...* p. 18.

Así, en los relatos homéricos encontramos un espacio social en el que las cualidades humanas están reservadas para unos cuantos privilegiados: *los héroes*. En la narrativa homérica los héroes poseen varias características. Se destacan las que los presentan como líderes o cabezas de un linaje (*ánax*),³¹ y descendientes de los mismos dioses.³² De ahí su ejemplaridad moral ante los demás (*laós*), para quienes los héroes tienen que ser representantes de ciertos valores y virtudes. Dicha ejemplaridad es el resultado de las esperanzas de los súbditos. Por ello las cualidades más estimadas están designadas por los conceptos de *agathós*, *areté* y *esthlós*:

Las palabras más significativas para referirse al individuo de la Grecia homérica son los adjetivos de *agathós* y *esthlós* y junto con el sustantivo abstracto de *areté*. Por el contrario, las palabras más enérgicas para describir a las personas comunes son las de *kakos* y *deilos*, junto al sustantivo abstracto *kakótes*. La palabra más poderosa con la cual se condenan sus acciones es el adjetivo neutro *aischron*; y su noción abstracta *elenchéie* denota y condena la condición de un *agathós* que se ha comportado como un *kakós*, pues ha realizado algo vergonzoso.³³

Los conceptos están diferenciados en grupos. El primer grupo señala lo exitoso de los guerreros y héroes homéricos: *virtud (agathós)*, *bueno (esthlós)* y *mejor (areté)*. Están referidos a quienes triunfan en tiempos de guerra o a quienes defienden sus tierras en tiempos de paz. Por el contrario, los conceptos del segundo grupo (*kakós*, *deilos* y *kakótes*) están

³¹ “¿Quién es por tanto el héroe de la “sociedad homérica” y en qué consiste su ejemplaridad moral? Ante todo, es el cabeza de un linaje (*oikos*) que detenta la soberanía sobre una comunidad humana y sobre su territorio, normalmente de reducido tamaño”, señala Mario Vegetti, *La ética de los antiguos*, Síntesis, Madrid, 2005, p.42.

³² Francisco Javier Gómez Espelosín, *Historia de Grecia Antigua*, Akal, Madrid, 2001, p. 65.

³³ Arthur William Hope Adkins, *Moral Values...* p. 12. La traducción de los pasajes citados es nuestra.

dirigidos a quienes no logran tal éxito. Debemos recordar que la sociedad descrita por Homero se divide en pequeñas *oíkos* (unidad de tipo doméstico),³⁴ las cuales están dirigidas por un jefe o *agathós*.

El *agathós* tenía ciertas virtudes para la comunidad, virtudes que la comunidad necesitaba y que un verdadero líder requería para cuidar de su casa y sus súbditos: el coraje, la riqueza, la valentía y la alcurnia. Estas virtudes debía poseerlas completamente, de lo contrario no podría llevar a cabo su tarea de líder. Un *agathós* sin dichas virtudes era inservible. Hay que destacar que no solamente es la posesión de estas excelencias lo que hacía valeroso al hombre, las virtudes deben de ser eficazmente vividas y eficientemente ejecutadas. Un *agathós* que fallara en ello estaría actuando como *kakós* y sería deshonesto (*aischrón*).

El *agathós* se convierte en el modelo moral de la comunidad, en el modelo de conducta para los demás. El juicio moral de la sociedad homérica se destaca por el deber más que por las aptitudes del héroe, de ahí que el héroe deba actuar de determinada manera. En otras palabras, la sociedad ve la praxis y no tanto la aptitud en el *agathós*. MacIntyre en su ya referida *Historia de la ética* observa que la denotación *agathós* no sólo informa de lo que un hombre es, sino, además, de aquello que debemos esperar de él, la conducta permanente del guerrero.³⁵ De esta forma, el *agathós* se convierte en el modelo de conducta para la *oíkos*, es decir, representa el marco moral para los demás. La conducta correcta de un *agathós* lo

³⁴ Para mayor referencia véase Julián Gallego, *El campesinado en la Grecia Antigua. Una historia de la igualdad*, Eudeba, Buenos Aires, 2009.

³⁵ *Ibid.*, p. 16.

asemeja a los dioses, tal como Príamo se refiere a su hijo Héctor “[un] dios entre hombres”.³⁶ Un típico comportamiento de *agathós* es el protagonizado por Agamenón al inicio de la guerra en Troya: por petición de Néstor, Agamenón separa a los ejércitos para conocer quiénes eran mejores y quienes eran *kakós*.³⁷ Existe una variedad de personajes representativos de la dinámica de un *kakós*, cuya característica común es la carencia de estatus social, ya sea un pobre o un siervo. Uno de los más emblemáticos es Tersites, de quien hablaremos en el capítulo tercero, el cual es descrito como “el hombre más indigno llegado al pie de Troya”.³⁸

De igual manera, existe un reconocimiento por parte de todos los hombres; unos y otros se identifican entre sí. De ahí las diferencias sustanciales entre Agamenón y Aquiles, o entre éstos y Tersites. La aceptación es general al tratarse de valores de la sociedad homérica. En este sentido, los juicios morales que hemos heredado (bien/mal) para expresar argumentos reprobatorios no son permitidos en el contexto homérico.

Ante todo, cabe preguntarse si los personajes son guiados ciegamente, si la guerra utiliza sus vidas y define sus destinos, en resumen, si ahí la ética cabe o no. Como vimos la guerra estimula los comportamientos humanos y hace de la acción combatiente un ejemplo para toda la sociedad (costumbre), sin embargo, la ética define el rumbo de las decisiones, sean apegadas o desvinculadas de la verdad. Entendiendo la ética como la reflexión sobre la moral podemos señalar que en los personajes homéricos la costumbre (*mores*) guerrera es parte de

³⁶ Homero, *Iliada*, Libro 24, 258, Gredos, Madrid, 1996. Todas las referencias son de esta edición. En adelante aparecerá como *Il.*

³⁷ *Il.*, 2, 362.

³⁸ *Il.*, 2, 216.

su identidad, no es que estén guiados ciegamente por esta costumbre o su identificación con la guerra sino que es esa costumbre la que define reglas que marcan la vida de los personajes homéricos, pues la guerra tiene contenido moral que hay que seguir, ya que esas reglas marcadas son normas morales que determinan la conducta en el mundo, el cual se identifica con la guerra.

2.3 El *agathós* como elemento perdurable

La importancia del *agathós* para la visión moral de la época que estamos estudiando se debe a que es un elemento perdurable en el tiempo. Un *agathós* seguirá siéndolo siempre y cuando ejecute con éxito su labor. Por más viles y pecaminosos que sean sus actos, dichos actos son perdonados por su condición. El juicio sobre un héroe/guerrero será siempre favorable, aunque demuestre cólera, injusticia o intemperancia. El héroe pierde su categoría de *agathós* si resulta ser un cobarde o falta al código de conducta dictaminado. Un buen ejemplo son los pretendientes de Penélope en la *Odisea*. Como sabemos, Penélope espera a su esposo Odiseo, pero en ese tiempo de espera algunos *agathós* desean convertirse en el nuevo esposo, incluso desean violarla. Aunque esos *agathós* mantengan el deseo sobre la mujer, ellos no dejan de ser *agathós*. De igual manera, al llegar Odiseo a su hogar, éste los mata a todos a sabiendas de que su acción contra dichos hombres le traiga la maldición sobre Ítaca y su familia. Sin importar dichas acciones, todos esos hombres, junto con Odiseo, son *agathós*. Otro ejemplo del mismo orden lo vemos en la *Ilíada*: Aquiles sufre el rapto de Briseida por parte de Agamenón, quien se obstina en no devolverla. Su fuerza, coraje y acciones lo ponen por encima de los juicios de sus súbditos.

Estamos frente a un *éthos* anclado en la actividad, en las obras y en los valores de una época determinada y en donde se tienen que realizar una serie de acciones para ser el ser humano que se es. Sus acciones realizadas también tienen que armonizar con su lugar en el espacio social. El mundo homérico es un espacio donde cada individuo tiene su lugar. El *éthos*, marcado por las diversas narraciones homéricas, está delimitado por su espacio. Mientras que en la *Iliada* el espacio en el cual los individuos se mueven y actúan está limitado por el horizonte de la guerra, en la *Odisea* vemos que ese horizonte es más extenso. Detengámonos en la primera narración.

Los héroes encarnan el “bien para” o *agathós*. Estamos ante una noción con variedad de significados éticos que posteriormente se le darán. Pero en Homero el *agathós*, en primer lugar, heredado o no, se refiere a un *status* legitimado por el comportamiento del héroe. De ahí que la narrativa homérica describa las acciones de personajes que son héroes o reyes. El sujeto es reconocido socialmente y este reconocimiento toma dos formas, la de la fama (*kleos*) y la del honor. Ambas, por supuesto, adquiridas en tiempo de guerra. El héroe o rey al ser un *agathós* ofrece un servicio, principalmente un servicio guerrero. Si alguien es *agathós* es porque ha hecho una serie de acciones que legitiman su estatus. Al conjunto de esos servicios excelentes la narrativa homérica lo describe, como lo señalamos antes, con la noción de *areté*, es decir, “virtud”.

La virtud es la *virtud del guerrero*, de quien tiene la capacidad de imponer su fuerza sobre sus enemigos. Los héroes siendo *agathós* y poseyendo en su máxima expresión dicha *areté*

se constituyen en una clase social³⁹ depositaria de esa *areté*. La *areté* heroica es la que domina la época narrada en la *Iliada*, cuyo marco referencial es el campo de batalla. Es la virtud aristocrática, una virtud en la que los actos de guerra son los actos nobles y no el trabajo o la actividad doméstica.⁴⁰ La guerra es “el horizonte donde se proyecta todo lo que se hace”.⁴¹ Los héroes en la *Iliada* son exclusivamente combatientes, dicha exclusividad solamente se ve limitada por una vida pasada descrita brevemente, una breve biografía que refleja una lejanía, un mundo extraño al héroe en cuestión.⁴² Será esa cualidad del guerrero la más representativa del héroe homérico. El *agathós*, cuya figura por excelencia es el héroe en la sociedad homérica, indica el estatus al que uno pertenece, algo así como un *noble*. El estatus debe estar legitimado por el comportamiento. El héroe con *agathós* debe estar en disposición para realizar un servicio guerrero, pues es el valor encarnado. Sus súbditos así lo ven y lo veneran. El *agathós* del héroe define su acción y su vida.

2.3.1 La capacidad de hablar bien

La *areté* del guerrero se desprende del combate. Sin embargo, Mario Vegetti nos informa que una de las caras de la virtud guerrera es la capacidad de hablar bien en el consejo. Una transferencia que va de la fuerza de la espada a la fuerza de la palabra.⁴³ Ésta, al ser bien utilizada, podría convencer y disponer a los demás. Tanto en la *Iliada* como en la *Odisea* hay abundancia de diálogos en donde los héroes discuten o hablan consigo mismos. La *palabra* se convierte entonces en el vínculo principal de una nueva sociedad. Estamos ante la unión

³⁹ José Lasso de la Vega, “Ética homérica”, p. 292.

⁴⁰ Homero, *Odisea*, Libro 14, 214 y ss, Gredos, Madrid, 1982. En adelante *Od.*

⁴¹ Victoria Camps, *Historia de la ética. I. De los griegos al Renacimiento*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 19.

⁴² Son numerosas las referencias en este sentido. Esos momentos en donde el héroe se ve en otra vida pacífica, refiere a los padres, a la esposa en soledad (*Il XI*, 221 y ss.), a la viuda (*Il XVII*, 36), la riqueza dejada (*Il XIV* 121-125), a las personas dejadas en sus palacios, hijos y amigos (*Il XIX*, 338-339).

⁴³ Mario Vegetti, *La ética de los antiguos...*, pp. 44-45.

entre palabra y acción. Ambas son utilizadas para modificar la conducta y constituir reglas para la sociabilidad.⁴⁴ La unión entre la palabra y la acción o, mejor dicho, la unidad entre una y otra, como nos lo señala Emilio Lledó,⁴⁵ nos descubre la mejor posibilidad de superar el horizonte guerrero y la violencia de la naturaleza. Estamos ante el suceso que da inicio a la vida racional, la cual será la sustancia de la futura *polis*. La palabra y la acción unificadas abrirán el camino para combatir tanto el ego individual del héroe como la marginación expuesta por el linaje social. En Homero, la capacidad para hablar bien era una característica de estatus social, pues los únicos con posibilidad de utilizar la palabra en la asamblea y tomar decisiones trascendentes eran los reyes, guerreros valerosos, gentes de poder. La capacidad de hablar bien estaba relacionada con el consejo entre iguales, con la asamblea, con el poder decir algo y articular un discurso entre iguales. Destacaremos esta característica en el tercer capítulo de esta investigación.

2.4 La *areté* y la *timé* en la sociedad homérica

Todo el conjunto de excelencias o virtudes son englobadas en el concepto de *areté*. Sin embargo, la palabra está referida únicamente a cualidades internas, es decir, a cualidades que denotan excelencia personal e individual, algo así como lo que es la santidad en términos religiosos. Por otro lado, el asunto material del *agathós* está englobado por el concepto de *timé*. Contrario a la *areté*, la *timé* refiere únicamente a lo exterior del hombre, es decir, a sus recursos, a las posesiones que el *agathós* mantiene para sí (sean cosas o personas). Dicho de otra manera, estamos hablando de los medios por los cuales el *agathós* defiende su casa y a

⁴⁴ Diferentes pasajes de ambos poemas reflejan la situación de las palabras y las obras. Un pasaje famoso es cuando Peleo le encarga a Fénix que enseñe a Aquiles a hablar y a realizar grandes hechos (*Il IX*, 443).

⁴⁵ Camps, *Historia de la ética...*, p. 21.

sus súbditos, pues forman parte de su honor, su moral concreta. La *timé* se vuelve un tópico de importancia para la sociedad homérica, puesto que será la principal preocupación del *agathós*: aumentar sus recursos materiales.

Arthur Williams Hope Adkins nos advierte que la narración homérica se despliega alrededor del concepto de *timé*.⁴⁶ Recordemos que la guerra de Troya se genera a raíz del rapto de Helena, es decir, por una disminución de la *timé* de Menelao; de igual manera, el inicio de la *Ilíada* comienza retomando la cólera de Aquiles, la cual inició a causa de la disputa por Briseida, una disminución de la *timé* de Aquiles. Otro momento es cuando Patroclo es asesinado, en dicho acto de nueva cuenta disminuye la *timé* de Aquiles, el cual, para disminuir la *timé* del rey Príamo, va en busca de su hijo Héctor. La conclusión de Adkins al respecto es que los *agathós* solamente pueden poseer aquello que defienden por sí mismos,⁴⁷ al contrario del mendigo que es la representación más fuerte de la decadencia de la *timé*. Por otro lado, el asunto de la muerte de los pretendientes de Penélope por parte de Odiseo no es casual y no necesariamente se refiere a una idea de amor romántico, pues la preocupación de Ulises y su enfado es que los otros *agathós* consumían su *timé*, es decir, sus bienes materiales. Por lo visto anteriormente, una idea general del campo semántico descrito en estas narraciones nos ayuda a percibir, y confirmar, que la moral se reducía a la práctica en su carácter material. La aspiración del *agathós*, si quería seguir siéndolo, tenía como finalidad el disfrute, cuidado y aumento de su *timé*.

⁴⁶ Arthur William Hope Adkins, *Moral Values...*, pp. 15-16.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 16.

2.5 El uso y significado posterior de *agathós*

El sistema moral de la Grecia antigua está regido ante todo por una lucha de fuerzas para la obtención de determinados bienes. En este sentido, la sociedad homérica se mantenía por la constante armonía entre las posibilidades sociales. O se era *agathós* o *kakós*. Alasdair MacIntyre señala que, en tiempos posteriores a este tipo de sociedad, el linaje heredado se volvió una cuestión aristocrática (*aristoi*).⁴⁸ Con todo esto de fondo estamos informados, como señalamos antes, que en Homero no debemos buscar una teoría o reflexión ética, en otras palabras, no debemos buscar una reflexión filosófica, pues no la hay. De ahí la importancia de contextualizar lo leído y de comprender las raíces. El campo semántico moral refiere a dicha discusión.

Para MacIntyre los conceptos homéricos cambian en la era posterior y preclásica. El *agathós* y el *kakós* (el malo) ya no describen la posición social narrada en Homero. De esto nos cuenta Teognis de Megara: “Muchos *kakoi* eran ricos y muchos *agathoi* eran pobres, pero no tomaremos la riqueza a cambio de nuestra *areté*; porque ésta no se aparta nunca de un hombre, mientras que las posesiones pasan de uno a otro”.⁴⁹ En esta era posthomérica narrada por Teognis las nociones son utilizadas para referirse a un jefe. La *areté* “no denota ahora aquellas cualidades gracias a las cuales se puede cumplir una determinada función, sino ciertas cualidades humanas que pueden separarse por completo de la función. La *areté* de un hombre constituye ahora un elemento personal”.⁵⁰ De igual manera, Teognis señala a su amigo Polipaidés el cambio social:

⁴⁸ Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética...*, p. 19.,

⁴⁹ Citado por MacIntyre, Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética...*, p. 19.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 19.

Ah, Cirno, ésta es aún nuestra ciudad, pero es otra su gente. / Los que antes no sabían de leyes ni derechos, / los que cubrían sus flancos con pieles de cabras, / y fuera de esta ciudad, como gamos, pastaban, / ahora son gente de bien, Polipaidés; y los nobles de antes / ahora son pobres gentes. ¿Quién puede soportar el ver eso?⁵¹

A su vez, en Solón encontramos la misma cuestión. Éste señala que en la sociedad de su tiempo había personas adineradas con conductas poco ejemplares y personas ejemplares que eran pobres.⁵² Vemos en estos versos que la cuestión ética no es la misma y el ambiente social es diferente al de los tiempos homéricos. El espacio social al cual estamos haciendo referencia está cambiando.

Hemos dicho párrafos antes que la moral homérica no es reflexión ética sino una descripción de la moral concreta. Por tal razón, estamos frente a un pensamiento con otras propiedades. En el caso de la época homérica estamos parados frente a un código moral y no a una ética. Ésta surge al cuestionar dicho código, al preguntarse y exigir y elaborar respuestas a tales cuestionamientos. El *ethos* homérico consta de narraciones que describen comportamientos ejemplares. A esto le hará frente, años después, el pensamiento filosófico.⁵³ La sociedad y el espacio moralizante reflejado en los poemas homéricos es paralelo al mundo de los dioses. Éstos, viviendo en otro horizonte lejano y diáfano desde donde controlan el mundo humano, son comparables con los héroes y grandes personalidades terrenales. Los héroes eran dioses

⁵¹ Carlos García Gual (ed.), *Antología de la poesía lírica griega (Siglos VII-IV a. C.)*, Alianza, Madrid, 1998, p. 53.

⁵² *Ibid.*, p. 44. El texto dice: "... Pues muchos malos son ricos y hay buenos muy pobres; / pero nosotros no vamos a cambiarles la riqueza / por nuestra virtud, porque ésta está firme siempre, / y los dineros ahora uno y luego otro los tiene".

⁵³ Ver Antonio González Fernández, "El juramento de los dioses: sobre el origen de la filosofía griega" en *Diálogo filosófico*, Madrid, 58, 2004, pp. 37–60.

sobre la tierra, estaban consagrados a alguna divinidad y obraban sobre ello. En Homero se narra una jerarquía que determina, entonces, las cualidades dominantes.

El cambio posterior es radical, pues cualquier hombre puede ser *agathós* si posee, en ese momento, la *dikaiosiné*, es decir, “la cualidad de la justicia”. Esto es reflejo de que el orden moral homérico narrado en sus textos se ha derrumbado. Entró en crisis y no se sostuvo a sí mismo. Entonces nos preguntamos, ¿cuál es la relación entre *agathós* y *dikaiosiné*? Como hemos señalado, los conceptos se transforman y en este caso su cuestionamiento es crucial para comprender los cambios sociales y culturales.

El nuevo *ethos* griego se ve enfrentado a otros *ethos* extranjeros. En el fondo de estas cuestiones encontramos la creencia de que los significados de las nociones están determinados a no cambiar, pero las nociones evolucionan conforme la sociedad lo hace. Esos cambios de una sociedad a otra configuraron de tal manera el pensamiento griego que éste se vio asombrado por las diferencias establecidas entre las distintas sociedades de la época.

En la Grecia del siglo V a. C. los predicados valorativos son un problema. MacIntyre afirma que en este siglo hay dos incertidumbres que se identifican: “la incertidumbre moral y la incertidumbre con respecto al significado de los predicados valorativos”.⁵⁴ Tucídides señala que el significado de las palabras ya no se identifica con las cosas. La relación entre el significado de las palabras y las cosas se cambia a conveniencia, ya que “la acción temeraria

⁵⁴ Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética...*, p.22.

se consideraba como valentía leal; la demora prudente era la excusa de un cobarde; la moderación era la máscara de una debilidad indigna del hombre; conocerlo todo era no hacer nada”.⁵⁵ Las redefiniciones se convirtieron en el común de quienes se dedicaban a la política. A falta de nociones fijas, estos personajes utilizaban pasajes de poemas y de historias famosas para dotar a sus discursos de contenido. Pero las incertidumbres, principalmente las referidas a los predicados valorativos, fueron un impulso para la argumentación y el intelecto. De ahí que los primeros filósofos buscaron en la materia el principio de todo, como un intento de volver a relacionar el significado de las palabras con las cosas. Éste será el esfuerzo intelectual y ético que llevará a cabo el pensamiento anterior a Parménides y que llegará a su máxima expresión en su *Poema*.

Teniendo mayor claridad sobre los antecedentes morales de la Grecia antigua, podemos comprender mejor los diversos elementos que nos ayudarán a encontrar lo que buscamos. De igual manera, decimos que el paso a seguir es el de la *reflexión*, es decir, dar el paso de la *praxis* homérica a la *reflexión* filosófica.

2.6 El *thumós* como elemento ético

2.6.1 Relación entre éthos, páthos y thumós

Después de considerar el contexto ético y moral en el que se desenvolvían los héroes homéricos, es momento de introducir en el estudio el concepto de *thumós* y analizar su significado y consecuencias dentro de su contexto narrativo. Antes de ello también es necesario hacer un preámbulo sobre el concepto de *páthos*, esto debido a que relacionaremos

⁵⁵ Tucídides, *Guerra del Peloponeso*, libro III, 82, Gredos, Madrid, 2019.

ambas nociones, las cuales son importantes en lo concerniente a la ética que buscamos en Parménides.

Para avanzar en nuestro objetivo, analicemos con mayor profundidad lo que es el *páthos*. Ya hablamos un poco al respecto cuando mencionamos las diferencias entre *éthos* y *páthos*.⁵⁶ Ahí consideramos que el *páthos* se relaciona con la afectividad, siendo el *páthos* aquello que la persona siente o experimenta pasivamente, ese “padecer intrínseco a la existencia humana”.⁵⁷ De igual manera, “el término *páthos* nombra, por una parte, un incidente que acontece y para el cual no se determina un agente que lo realiza y, por otra parte, se refiere a un estado del alma que es experimentado de forma involuntaria”.⁵⁸ El modo en cómo se manifiesta el *páthos* refiere a lo que ocurre o acontece en la vida interior de la persona sin esperarlo. El *páthos* como sensibilidad o conciencia sensible⁵⁹ es lo que nos mantiene sujetos a la vida y a sus irrevocables peligros y placeres.

Existe una relación importante entre *páthos* y *éthos*. Del *páthos* parte la existencia humana para ser lo que es, mientras que del *éthos* obtenemos el fundamento ético para enfrentarnos a la realidad. Siendo el *páthos* lo involuntario o irracional que se nos presenta en la existencia y en la corporalidad, el *éthos* se presenta a la existencia por el uso del *logos* o razón y de manera voluntaria. No se trata de desechar las pasiones para convertirnos en humanos meramente racionales, sino de la articulación del *logos* y del *páthos*. Por supuesto, como

⁵⁶ 1.1 de este capítulo.

⁵⁷ Ver *Diccionario Español de Términos Literarios Internacionales*. Disponible en <https://bit.ly/3x11Wyt> (consultado el 10-07-2021).

⁵⁸ Jeannet Ugalde Quintana, “El asombro, la afección originaria de la filosofía” en *Arete*, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1, 29, 2017, pp. 167-181.

⁵⁹ Jean Paul Margot, “Aristóteles: deseo y acción moral” en *Praxis filosófica*, Universidad del Valle, Colombia, 26, enero-junio, 2008, pp. 189-202.

señala Aranguren,⁶⁰ no son conceptos ni mucho menos vivencias desligadas, sino que son esquemas para nuestra comprensión, que solamente son separables por medio de la abstracción.

Al igual que el *páthos*, el *thumós* no se busca ni se pide, como lo señalamos párrafos antes. El *thumós* es aquello que nos impulsa/motiva a seguir un determinado camino, proceso, relación o elección. En el *thumós* se asientan las emociones⁶¹ y desde él se parte para impulsar/guiar la existencia. Distingamos estas afirmaciones de manera más adecuada.

2.6.2 El *thumós* y lo ético

El concepto de *psyché* en Homero no refiere a un todo indivisible, sino que comprende también una serie de órganos interiores diferentes entre sí, es donde encontramos el *thumós* cuya función es similar a la de un elemento anímico espiritual, algo parecido a un órgano interior, principio de movimiento.⁶² De ahí que sea problemático conceptualizarlo, pues comprende varios significados en la poesía homérica.

Uno de los más generales en Homero es que comprende al *thumós* como “alma de vida”, en cambio otros intérpretes lo relacionan con emociones o deseos simples,⁶³ aunque su

⁶⁰ José Luis L. Aranguren, *Ética...*, p. 217.

⁶¹ René Ceceña, “Si Helena hubiera estado en Ilión. La referencialidad espacial de *khôra* y *tópos* como elemento epistemológico de la Historia griega antigua” en *En-claves del pensamiento*, Tecnológico de Monterrey, Monterrey, Nuevo León, 8, 16, 2014, pp. 182.

⁶² Sebastián Vázquez, “Entidad psicosomática, *moira* e ideal: El sí mismo en *Iliada* 18-22” en *Byzantion nea hellás*, Universidad Santiago de Chile, Chile, 36, 2017, pp. 107-108.

⁶³ A modo de resumen y para quien desee involucrarse más en la distinción, las interpretaciones modernas se pueden agrupar en dos tendencias muy generales. Uno identifica *thumós* con pasión, con deseo sensual y erótico, *epitumia* platónica y aristotélica. En esta línea encontramos, por ejemplo, la interpretación de Giorgio Colli (“ansia de pasión”). Otros, en cambio, identifican al *thumós* con ira, agresión, un impulso belicoso, como Kahn (“pasión”, pero luego especifica que es la ira), Schofield-Kirk-Raven y Mansfeld (“ira”), Conche (“colère”,

referencia más importante es que *thumós* es un órgano interior del ser humano que señala el estado anímico de la persona. La palabra se ha traducido como aliento, vida, alma, espíritu, mente, temperamento, coraje, corazón, inclinación y deseo.⁶⁴ Este conjunto de significados engloba el mundo interior de la persona en la época homérica, lo cual nos muestra la complejidad del *thumós* como concepto que abarca todo un universo de sentido. En resumen, el *thumós* se presenta como elemento vital y necesario para la existencia del individuo.⁶⁵ Basten tres ejemplos encontrados en la *Ilíada* para tener una idea al respecto:

1. El primero ante la muerte de Hipodamante a manos de Aquiles: “Exhaló la vida (*thumós*) con un bramido”.⁶⁶ La frase sorprende, a nuestro parecer, pues el *thumós* se muestra como un órgano interno que puede ser aspirado o exhalado. Aunque parezca incomprensible, al momento de leer el pasaje, la idea de exhalar no es otra cosa que expirar el aliento, dejar ir al “sustentador o portador de la vida”.⁶⁷
2. Otro sentido del *thumós* encontrado en Homero se relaciona igualmente con un elemento vital del ser humano. Esta referencia se narra a través de la voz de Héctor quien, al ver morir a Polidoro con los intestinos de fuera, exclama: “Puede que aun siendo inferior sea yo quien te arrebate la vida (*thumós*)”.⁶⁸
3. El otro sentido se ejemplifica en el momento en que Aquiles ve a Héctor, después de que éste matara a Patroclo: “Ya está cerca el hombre que más me ha fustigado el

principio de *polemos*) y Mouraviev (“ire”). Para un estudio más detallado de estas significaciones, véase el artículo de Cristina Viano, “Aristotele, Eraclito e la forza irresistibile del thumos (22 B 85 DK)” en *Dois pontos*, Centre National de la Recherche Scientifique, París, Francia, 10, 2, 2013, pp. 169-188.

⁶⁴ René Ceceña, “Si Helena hubiera estado en Ilión...”, p. 181.

⁶⁵ Sebastián Vázquez, “Entidad psicosomática, *moira* e ideal...”, pp. 107-108.

⁶⁶ *Il*, 20, 403. El término subrayado en cursiva es nuestro.

⁶⁷ Sebastián Vázquez, “Entidad psicosomática, *moira* e ideal...”, p. 108.

⁶⁸ *Il*, 20, 436.

ánimo (*thumós*), el autor del asesinato de mi apreciado compañero”.⁶⁹ El sentido de *thumós* en este ejemplo es similar a una entidad afectiva, pues Héctor es señalado como el que ha “fustigado”, es decir, quien ha afectado profundamente el espíritu/vida interior de Aquiles ante la muerte de un ser querido.⁷⁰

Los ejemplos muestran distintas maneras de comprender la noción de *thumós* en Homero. El primer y segundo significado son similares, pues se asemejan a un elemento corporal, el cual puede ser desechado al momento de la muerte, como un último suspiro. El tercer ejemplo tiene el sentido de cualidad psicológica que afecta profundamente a la persona e incluso puede llevarla a la pasión desordenada (la cólera de Aquiles).

Igualmente, un punto relevante en el análisis sobre el *thumós* es el realizado por la filósofa Caroline P. Caswell.⁷¹ Ella señala que el *thumós* se asocia con el debate interno/conflicto,⁷² en donde las decisiones son consideradas, como en el discurso de Héctor a su esposa sobre su decisión de luchar en las filas de los troyanos,⁷³ así como con la motivación. El *thumós* motiva la acción, principalmente la acción impulsiva, es decir, sin discernimiento y bajo la mera voluntad. En este sentido, las funciones de *thumós* permanecen casi invariables desde la poesía épica de Homero a Hesíodo y otros poetas líricos, pues hay nulos cambios en la comprensión del concepto.

⁶⁹ *Il*, 20.425-6.

⁷⁰ Existen otros pasajes al respecto, por ejemplo, cuando Demodoco es impulsado por su *thumós* a cantarle a los dioses (*Od.* VIII, 45): “con el canto que el alma le impulsa (*thumós*) a entonar”.

⁷¹ Caroline P. Caswell, *A Study of Thumos in Early Greek Poetry*, E.J. Brill, Holanda, 1990, pp. 12-14. Ver Eric Mason, *Moving Thumos: Emotion, Image, and the Enthymeme*, University of South, Florida, 2007, pp. 118-119.

⁷² Parecido al *Daimon* de Sócrates, algo sensible que pone en tensión: que detiene o empuja para proceder o no.

⁷³ *Il*, VI, 441-5.

Por otro lado, estos significados nos ayudan a distinguir la función interior del *thumós*: en Homero está implícito y relacionado con la toma de decisiones y la deliberación, la cual en Parménides obtiene un significado ético, pues en el Eleata ese impulso no es un arrebató, sino que contiene un aspecto de discernimiento. Con todo ello, se evidencia que *thumós* en su aspecto originario tiene amplias significaciones, las cuales hacen que el concepto nos encamine hacia diferentes direcciones, todas ellas relacionadas con el individuo. Las más importantes para nuestro objetivo tienen que ver con el mundo interior humano y sus consecuencias individuales.

Shirley Darcus Sullivan⁷⁴ ofrece otros ejemplos de esta función del *thumós* en la literatura griega antigua, los cuales tienen el significado de *ponderar, pensar, conocer, deliberar, planear y percibir*, dando a entender que a menudo una persona pone las cosas a consideración de su *thumós*.⁷⁵ Acá se observa que el *thumós* facilita el sopesar las posibilidades y al mismo tiempo se mantiene como un elemento afectivo para saber y entender las opciones que hay para elegir, incluso en relación con la intuición.⁷⁶ Dentro de la misma discusión, Néstor Luis Cordero menciona que el *thumós* “incluye también cierta capacidad de discernir”.⁷⁷ Al respecto, el diccionario griego antiguo señala que *thumós* se relaciona con el concepto de *mente*, y ésta última significación se relaciona con el

⁷⁴ Shirley Darcus Sullivan, *Psychological and ethical ideas: what early Greeks say*, E.J. Brill, New York, 1995.

⁷⁵ Ejemplo de estas consideraciones son: Odiseo “pondera los males con su *thumós*”. Zeus “piensa en eventos” con su *thumós* a medida que observa la batalla de Troya... Hermes “delibera en *thumós*” cómo extraer a Príamo seguro del campo de Aquiles. Circe le dice a Odiseo que “planee en su *thumós* el curso que tomará después de superar a las Sirenas”. Telémaco le dice a Penélope que ahora que ha crecido “él es capaz de percibir en su *thumós*” tanto el bien como el mal. Es en el *thumós* que Hesíodo le dice a su hermano Perses que “considere” el valor del trabajo y no sea ocioso.

⁷⁶ Citado por Brett & Kate McKay, “Got Thumos?” en *Art of Manliness*, disponible en <http://bit.ly/31eBMGW> (Consultado 18-06-2021).

⁷⁷ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es. La tesis de Parménides*, Biblos, Buenos Aires, 2005, pp. 38-39.

*pensamiento, la reflexión y la deliberación.*⁷⁸ Cordero lo pone de manifiesto de nuevo al hablar del “Proemio” de Parménides:

El *thumós* está entonces relacionado también con la deliberación; se trataría de una voluntad reflexiva, que medita, una especie de impulso sensato que determina una acción en función de un objetivo claro y preciso, que debe alcanzarse, aun a riesgo de un esfuerzo. O sea que Parménides, en tanto maestro de filosofía, exige un impulso voluntario y consciente por parte de quien quiere aprender. Esta manera de encarar el acceso al conocimiento contrasta con la actitud más bien pasiva del oyente de las Musas y de otros “maestros de verdad” tradicionales, que tanto pueden educar como engañar. El viajero de Parménides se lanza a la búsqueda de la verdad impulsado por su *thumós* y, una vez que ha asimilado el mensaje de la diosa, juzgará “mediante el razonamiento”⁷⁹ los argumentos que acaba de escuchar.⁸⁰

En este sentido, el *thumós* mantiene relevancia ética porque se relaciona con la deliberación, lo que tiene que ver con el discernir, con la capacidad de decisión, la de una “voluntad reflexiva”. Para los fines de este trabajo se ha de manifestar su importancia, pues la noción juega un papel relevante para la distinción ética que se quiere subrayar en el pensamiento de Parménides. Al respecto una de las significaciones del *thumós* es el impulso de buscar y encontrar algo, no la ira (*menin*) que se apodera de Aquiles en la *Iliada*. No es el ánimo desenfrenado, apasionado y ciego de cualquier héroe homérico, cual frívolo, en busca de

⁷⁸ José M. Pabón S. de Urbina, *Diccionario manual. Griego clásico-español*, 25.a ed., Vox, Madrid, 2012, pp. 300-301.

⁷⁹ Parménides, fr. 7.5.

⁸⁰ Cordero, *Siendo se es...*, p. 38.

honor en extremo. El *thumós*, como lo entendemos acá, es un elemento ético, motivador de la filosofía de Parménides, pues la transformación del *thumós* del contexto homérico a lo que consideramos más apegado a la reflexión ética está relacionado con la deliberación (conciencia) del individuo, la cual conduce a la verdad filosófica, impulsa a deliberar y elegir.

Creemos que, para los tiempos posteriores a la épica homérica, y más cercanos a la reflexión de los primeros filósofos, el *thumós* se vuelve un elemento ético de relevancia significativa, pues es lo que los lleva a interesarse de modo diferente por las cosas humanas, más cercano a la contemplación teórica y no bajo términos épicos, guerreros o coléricos.

A modo de síntesis de esta primera parte entendemos el concepto de *thumós* de dos maneras: en un sentido *moral* y originario (bélico) y en otro sentido *ético* (filosófico). El primero destaca al *thumós* como un elemento interno-vital del ser humano, el cual lo motiva a la acción impulsiva, colérica, no discernida o con un mínimo de ello, es decir, guerrera. El segundo, que es el que nos interesa, se asocia igualmente con un elemento vital y afectivo asociado al debate interno que ayuda al ser humano a ponderar, deliberar y discernir. Aunque ambos sentidos se encuentran en la literatura griega antigua, es el segundo el que nos muestra un camino ético profundo, el cual consideramos llega a una comprensión más adecuada para la filosofía a través del pensamiento de Parménides de Elea.

II. EL PENSAMIENTO DE PARMÉNIDES DE ELEA

Sumario:

1. Presentación, testimonios y obra de Parménides de Elea

2. Elementos metodológicos en el *Poema* de Parménides

El *Poema* de Parménides consta de 19 citas extraídas de diferentes autores antiguos y otros tantos testimonios. El modo de proceder en esta segunda parte de nuestra investigación será la de presentar el pensamiento de Parménides, destacando principalmente aquellos elementos que nos conducirán a una lectura ética de su *Poema*. Nos basaremos principalmente en lo dicho por Néstor Luis Cordero⁸¹ y Luis Bredlow Wenda⁸² cuyas ideas y argumentos nos ayudarán a rastrear la dimensión ética de Parménides. La traducción del *Poema* que respalda nuestra lectura es la propuesta por Néstor Luis Cordero.⁸³ Hemos tomado su texto porque es de los más recientes y actualizados, tanto por el aparato crítico que maneja como por el enfoque que sustenta a propósito de otras líneas de investigación y análisis del *Poema*.⁸⁴

⁸¹ Néstor Luis Cordero es uno de los más representativos estudiosos de Parménides en la actualidad. Las obras con las cuales respaldaremos nuestra argumentación son la ya mencionada *Siendo se es. La tesis de Parménides* (Biblos, Buenos Aires, 2005); su obra histórica *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua* (Biblos, Buenos Aires, 2008), así como *Parmenides, venerable and awesome (Plato, Theaetetus 183e): proceedings of the international symposium* (Parmenides Publishing, Las Vegas, 2011), y los artículos “Una consecuencia inesperada de la reconstrucción actual del Poema de Parménides” (*Hypnos*, 27 [2011]), “La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio” (*Argos*, 38 [2015]) y “La trágica historia de la interpretación canónica de Parménides” (blog del libro de Ivone Galantini “*De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*”. Una lectura “al pie de la letra” del escrito de Jacques Lacan, Letra Viva, Buenos Aires, 2013, texto disponible en <https://bit.ly/3iUry8H>).

⁸² Sobre todo, de su tesis doctoral *El Poema de Parménides: un ensayo de interpretación* (Universidad de Barcelona, Barcelona, 2000) hemos tomado algunos puntos referidos a la *doxa* parmenideana. También su artículo “Platón y la invención de la Escuela de Elea” (*Convivium. Revista de Filosofía* [2011] núm. 24, pp. 25-42), nos ayudó para comprender la relación de Parménides con la filosofía posterior.

⁸³ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es. La tesis de Parménides*, Biblos, Buenos Aires, 2005, pp. 211-222.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 218-222.

1. PRESENTACIÓN, TESTIMONIOS Y OBRA DE PARMÉNIDES DE ELEA

Sobre Parménides de Elea se tienen varias noticias. Los testimonios antiguos concluyen que nació en Elea (la actual Ascea, Italia).⁸⁵ Sin embargo, su fecha de nacimiento no se conoce. Entre las fuentes sobre este asunto se destacan la de un historiador y la de un filósofo; entre una y otra existe una diferencia de 30 años. El historiador es Diógenes Laercio, quien ubica el nacimiento de Parménides entre los años 544-541 a. de C. Por otro lado, Platón en su diálogo *Parménides* lo ubica en el año 515.⁸⁶ La gran mayoría de los especialistas le dan la razón a Platón dada su importancia filosófica. En nuestro caso, consideramos la cronología de Diógenes Laercio la más conveniente, pues el hecho es histórico y no filosófico. Platón es filósofo y todo lo que ha escrito debe verse desde ese punto de vista. Al ser un filósofo los datos que ofrece serán de especial relevancia para refutar o afirmar una idea, pero no necesariamente para consolidar un hecho histórico concreto. Además, todo indica que Platón utiliza símbolos e imágenes en sus diálogos y no personajes reales o hechos históricos.⁸⁷

Por otro lado, la vida de Parménides no está del todo clara. Algunos dicen que se dedicó a la política y que redactó las leyes de su ciudad.⁸⁸ Otros caen en el exceso imaginativo y hermenéutico al decir que probablemente tuvo una hermana ciega, dadas sus constantes referencias a la luz.⁸⁹ Por testimonio de Diógenes Laercio se dice que Parménides fue

⁸⁵ Ver Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza, Madrid, 2013, IX.21.

⁸⁶ Según lo menciona Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 21.

⁸⁷ Para una investigación de Platón como historiador, véase el trabajo de Franco Chiareghin, *Implicazioni etiche della storiografia filosofica di Platone*, Liviana Editrice, Padua, 1976; para la cuestión de la ficción del diálogo *Parménides*, véanse los trabajos de Alfonso Gómez-Lobo, *Parménides*, Editorial Charcas, Buenos Aires, 1985; y Reginald Allen, *Plato's Parmenides: Translation and Analysis*, University of Minnesota, Minnesota, 1983.

⁸⁸ Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones...* IX, 21-22; Plutarco, *Contra Colotes*, 32, p. 1126a (28 A 12).

⁸⁹ Es el caso de Karl Popper quien señala que “Mi hipótesis preferida (tal vez debiera decir «sueño») para

discípulo del filósofo Aminias,⁹⁰ aunque la creencia predominante, igualmente por influencia de Platón, es que lo fue de Jenófanes. Sin embargo, ni uno ni otro testimonio son enteramente certeros. Todo lleva a pensar que, por un lado, Parménides tuvo contacto con el pitagórico Aminias y, por otro, que Jenófanes y Parménides no tuvieron relación entre sí, ya que ninguna fuente antigua lo establece. Solamente Platón los relaciona.⁹¹

Pese a todo lo anterior, en una cosa sí existe la unanimidad: en su obra. La tradición reconoce que escribió un solo texto, el cual ha llegado hasta nuestros días en forma de fragmentos o citas. Aunque su trabajo, también por unanimidad, se considera perdido, la datación de su obra puede localizarse, probablemente, hacia el siglo VI o V a. de C. La obra fue copiada y transmitida por más o menos un milenio, ya que la última referencia que se tiene de la misma data del siglo VI d. de C., a través de Simplicio en su *Comentario a la Física de Aristóteles*.

Para reconstruir el *Poema*, las citas que pudieron rescatarse provienen de varios autores. El primero fue Platón que cita algunos pasajes del *Poema* de Parménides en sus diálogos *Sofista*, *Teeteto* y *Banquete*. A él se suma poco después Aristóteles, luego Plutarco, Sexto Empírico, Proclo, Clemente de Alejandría, entre otros, hasta llegar a Simplicio.⁹²

explicar el lenguaje de Parménides es que fue criado con y por una querida hermana ciega, tres años mayor que él y que a los once años se hizo cargo plenamente de él. Algo de este tipo explicaría su gran influencia" (Ver *El mundo de Parménides*, Paidós, Barcelona, 1999, p.111).

⁹⁰ Diógenes Laercio, ver *Vidas y opiniones...*, IX, 21-22.

⁹¹ Sobre la cuestión, véase G. Cerri, "Elea, Senofane e Leucothea" en A.C. Casio y P. Poccetti (eds.), *Forme di religiosita e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, Ist. Editoriali e Poligrafici, Nápoles, 1993, p. 105, en donde dice que "En realidad, Jenófanes de Colofón nunca tuvo nada que ver con Elea".

⁹² Para una detallada documentación de las fuentes del *Poema* de Parménides, véase el excelente estudio de Alfonso Gómez-Lobo, *Parménides. Texto griego, traducción y comentario*, Charcas, Buenos Aires, 1985.

El trabajo de reconstrucción del *Poema* duró tres siglos aproximadamente y empezó poco después del Renacimiento en obras ensayísticas de Henri Estienne (1573) y hasta la obra de Hermann Diels (1903). Néstor Luis Cordero señala que estas obras fueron imprescindibles para el rescate del *Poema*, de igual manera menciona una obra de Joseph J. Scaliger del año 1600, descubierta por el mismo Cordero en la Biblioteca Universitaria de Leyden, la cual permaneció inédita hasta 1982.⁹³

La reconstrucción del *Poema* sugiere, por unanimidad, que el texto fue construido bajo el modelo del hexámetro épico utilizado por Homero y Hesíodo. Werner Jaeger señala que el texto de Parménides puede ser considerado un *poema* “épico-didáctico”,⁹⁴ lo cual ayudó a que fuera entendido y recordado ampliamente por sus contemporáneos. Por ello, y para lograr su objetivo, “Parménides echa mano de todos los recursos didácticos que tiene a su alcance: imágenes alegóricas, persuasión, demostración por el absurdo”.⁹⁵

2. ELEMENTOS METODOLÓGICOS EN EL *POEMA* DE PARMÉNIDES

A continuación, presentamos un esquema del *Poema* de Parménides cuya finalidad es facilitar el acceso a su contenido y a sus diferentes temáticas.

El esquema es el siguiente:

A. Presentación alegórica de su filosofía en dos caminos o posibilidades (*fragmento 1*)

⁹³ La obra fue publicada por el propio Néstor Luis Cordero en la revista francesa *Hermes* en 1982, bajo el título de “La version de Joseph Scaliger du Poème de Parménide”.

⁹⁴ Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México, 1952, p. 95.

⁹⁵ Néstor Luis Cordero, *op.cit.*, p. 29.

- B. Presentación filosófica de las posibilidades enunciadas en la presentación alegórica
(*fragmento 2*)
- C. Demostración de las posibilidades del pensamiento y conclusión de una sola ruta admitida (*fragmentos 6 y 7*)
- D. Diversas consecuencias deducidas de la única posibilidad que acompaña a la verdad
(*fragmento 8.1-52*)
- E. Sobre las opiniones de los mortales (*fragmento 8.53 y hasta el fragmento 19*)

El esquema y la división que ofrecemos del *Poema* nos permite ver en conjunto su contenido. Es importante tener en cuenta nuestro propósito: aventurarnos a una interpretación ética del *Poema* de Parménides, la cual difiere de la lectura ontológica y tradicional que se ha hecho. Con base en esto, señalamos que el modo en que presentamos los distintos fragmentos de Parménides no es el habitual, pues lo que deseamos es encontrar los elementos pertinentes que nos ayuden a lograr nuestro propósito.

2.1 El sentido del “es”

Encontramos esta primera cuestión sobre el sentido del “es” en el fragmento 2:⁹⁶

1 *Y bien, yo diré -y tú, que escuchas, recibe mi relato- cuáles son los únicos (moûnai) caminos (hódos) de investigación que hay para pensar:*

3 *uno, por un lado, <para pensar (noésai)> que “es” (éstin), y que no es posible no ser; es el camino de la persuasión, pues acompaña a la verdad;*

⁹⁶ Las palabras en griego son nuestras. Esto es para facilitar la comprensión del lenguaje y los principales conceptos del *Poema*.

5 otro, por otro lado, <para pensar> que “no es” (*ouk esti me eînai*), y que es necesario no ser; te enuncio que este sendero es completamente incognoscible, pues no conocerás lo que no es (pues es imposible) ni lo mencionarás.

El sentido de la palabra “es” (*éstin*) y su negación “no es” (*oúk éstin*) es uno de los principales puntos para tener en cuenta al momento de interpretar y hacer una lectura pertinente del *Poema*. La cuestión por resaltar es que el verbo “es” no tiene un sujeto. Parménides no nos dice qué o quién es el sujeto. Diversas investigaciones han señalado propuestas para “rellenar” la ausencia de sujeto del “es”. Sin embargo, el buscar a ese sujeto o tratar de señalarlo determina que se debe utilizar el mismo sujeto para ambos caminos de investigación.

Otro aspecto importante es que el sujeto al cual nos referimos no es el gramatical sino el sujeto sobre el cual gira el *Poema* en su totalidad. Ante esto existen cuatro posibilidades que han sido defendidas por algunos estudiosos: a) error de transmisión del texto;⁹⁷ b) existencia de un sujeto implícito en el texto;⁹⁸ c) no existe ningún sujeto;⁹⁹ y d) el sujeto deberá extraerse del predicado aislado.¹⁰⁰ Nosotros nos decantamos por la última posibilidad, cuya postura

⁹⁷ Es la postura de Frances M. Cornford, “Parmenides’ Way of Truth” en *Plato and Parmenides*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1939; y J.H. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias. A reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Van Gorcum, Assen, 1959.

⁹⁸ Es la postura de Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Vittorio Klosterman, Francfort, 1916; Gwilym Owen, “Eleatic questions” en *Classical Quarterly*, Cambridge University Press, Cambridge, 10, 1, 1960, p. 88; entre otros.

⁹⁹ Entre los más destacados figuran Guido Calogero, “Parmenide e la genesi della logica classica” en *Annali della Reale Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere, Storia e Filosofia*, Pisa, serie II, 5, 1936, pp. 143-185; y Alexander Mourelatos, *The Route of Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas, 2008.

¹⁰⁰ Es la postura de Néstor Luis Cordero en la obra ya referida *Siendo, se es...*; igualmente, véase Barbara Cassin, *Si Parménide*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1980.

nos dice que hay un sujeto explicitado en varios momentos del texto. Acerquémonos a este problema interpretativo a continuación.

2.1.1 La interpretación existencialista

Luis Bredlow Wenda señala que la opción menos favorable para traducir el “es” (*éstin*) es la lectura existencialista, la cual cambia el verbo griego por “existe”, relacionando la noción con aquello que puede ser tocado, visto, comprobable o medible.¹⁰¹ La cuestión es ampliamente argumentada y concluida por Charles H. Kahn al suscribir que los griegos no tenían nuestra noción de existencia.¹⁰² Al señalar que traducir el “es” por existencia es un error, rechazamos también al sujeto implícito defendido en varias interpretaciones: “Ser”, “lo ente”, “lo que es”,¹⁰³ el camino dictado por la diosa,¹⁰⁴ la realidad,¹⁰⁵ un “algo”,¹⁰⁶ lo corporal¹⁰⁷ o la “totalidad de las cosas”, esta última suscrita por Willem Verdenius.¹⁰⁸ En general, la mayoría de las interpretaciones modernas sobre la cópula “es” recaen o están sujetas a la interpretación existencialista, pues su principal problema es tratar de poner contenido al *ésti* parmenídeo. Es importante aclarar que un acercamiento lo más fiel posible al *Poema* señala la importancia de ver el “es” sin sujeto. Ésta es la primera manifestación por respetar, pues entendemos el “es” como un verbo impersonal, algo así como cuando decimos

¹⁰¹ Luis Bredlow Wenda, *op.cit.*, p. 33. El autor señala que esta postura es la seguida por el pensamiento anglosajón: véase sobre todo la obra de Jonathan Barnes, *Los presocráticos*, Cátedra, Madrid, 2000, pp. 197-210; en lengua española defiende esta postura Alfonso Gómez-Lobo en su ya referido texto *Parménides*, Charcas, Buenos Aires, 1985.

¹⁰² Charles Kahn, “The greek verb 'to be' and the concept of being” en *Foundations of Language*, s/l, 2, 3, agosto, 1966, pp. 245-265.

¹⁰³ Leonardo Tarán, *Parmenides. A text with Translation. Commentary, and Critical Essays*, Princeton University Press, Princeton, 1965.

¹⁰⁴ Mario Untersteiner, *Parmenide, Testimonianze e Frammenti*, La Nuova Italia, Florence, 1958.

¹⁰⁵ Willem Verdenius, *Parmenides. Some Comments on his Poem*, Wolters, Groninga, 1942.

¹⁰⁶ Allan Coxon, *The fragments of Parmenides. A critical text with introduction, the ancient testimonia and commentary*, Parmenides Publishing, Las Vegas, 2009.

¹⁰⁷ Citado en William Keith Chambers Guthrie, *Historia de la filosofía griega II*, Gredos, Madrid, 1984, p. 29

¹⁰⁸ Willem Verdenius, *Parmenides. Some Comments on his Poem...*, p. 50-52.

“llueve”, “truenan” o “corre”. Al respecto Guthrie señala que “una elección sería del sujeto se situaría entre *lo que es* y *aquello sobre lo que se puede hablar y pensar*”.¹⁰⁹ Esto nos conduce a una solución parcial: *Parménides identifica en el fragmento 3 aquello sobre lo que se puede hablar y pensar.*

2.1.2 Los caminos para pensar y el sujeto presente en el verbo *éstin*

Regresemos a los versos 1 y 2 del fragmento 2. En ellos se exponen una serie de elementos importantes: “los únicos caminos de investigación que hay para pensar”. Las palabras “únicos” (*moûnai*) y “caminos” (*hodós*) representan dos nociones que se han dejado de lado en el acercamiento al *Poema*.

Néstor Luis Cordero¹¹⁰ dice que el término “únicos” (*moûnai*) ha sido devaluado y relativizado por los estudiosos. Cordero enfatiza su importancia y expone dos posibilidades al respecto: a) los *únicos* caminos de “investigación”; y b) los *únicos* caminos “pensables”.¹¹¹ La primera posibilidad se limita a sólo dos maneras de informarnos sobre la verdad, las cuales son descritas y mencionadas en los fragmentos 6 y 7. No nos cabe duda de que Parménides se refiere a sólo dos caminos para investigar, con esto no tenemos problema.

La posibilidad (b) es más confusa, pues está basada en el sentido pasivo del verbo “pensar” (*noésai*). Si leemos de manera pasiva el verbo “pensar” (pensable) caemos en la trampa de darle un sujeto al verbo de la misma manera que se hace con la cópula “es”. Se trata de un

¹⁰⁹ William Keith Chambers Guthrie, *Historia de la filosofía griega II*, p. 29.

¹¹⁰ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, pp. 56-59.

¹¹¹ *Ibidem*.

infinito aislado que no amerita el matiz pasivo que se le ha dado. Con ello señalamos que los caminos expuestos por la diosa son caminos “para pensar”, caminos por los cuales se encamina el pensamiento, siendo el “pensar” una actividad futura.

En resumen, existen dos caminos de investigación, al igual que dos maneras de pensar. Con esto señalamos una obviedad al respecto: *los caminos son maneras de pensar*. Cada camino propone una manera de hacerlo. Los caminos nos invitan a pensar. Los caminos no son los “pensables” (sentido pasivo) sino los que nos conducen a la actividad de pensar. Un camino válido y otro camino erróneo. Uno que conduce al “corazón de la verdad” y otro a “las opiniones de los mortales”, ambos mencionados al final del fragmento 1. Dos caminos elegibles, pero uno sólo hacia lo que es verdadero. El camino fructífero será el válido, el único que sacará a la humanidad de la confusión en la cual se encuentra y del cual es justo y necesario alejarse.¹¹²

Teniendo mayor claridad sobre los dos caminos de investigación, volvamos a la cuestión de la ausencia del “es” (*éstin*) dejada por un momento. Ante ello podemos valorar las circunstancias de dicha ausencia, ya que el griego antiguo no exige explicitar el sujeto como acostumbramos en nuestras lenguas modernas:

En efecto: para comprender el sentido de la frase debe saberse “qué” o “quién” es el “él” que “es”, pero el contexto precedente suele indicar, en pasajes paralelos, cuál es el sujeto en cuestión. La misma frase trunca de Parménides se encuentra también en

¹¹² Ya lo dice la diosa en el fragmento 7.2: “Aleja tú el pensamiento de este camino de investigación”.

otros autores, pero en todos los pasajes paralelos el sujeto está explicitado por el contexto. Es el caso de la famosa afirmación de Protágoras “el hombre es la medida de todas las cosas”, que continúa de la siguiente manera: “de las cosas que son, que son...”. La frase “que son”, idéntica a la de Parménides (pues en griego está en singular), no tiene sujeto, pero éste ha sido avanzado ya y se sabe que se trata de “las cosas que son”. Otro tanto ocurre en un célebre pasaje del *Sofista* (263b) en el cual Platón afirma que el discurso verdadero dice “las cosas [ta ónta] que son (o “como son”) [hos éstin] a propósito de ti”. El sujeto de “hos éstin” (frase idéntica, una vez más, a la de Parménides) es indudablemente “las cosas”.¹¹³

¿Cuál es el sujeto que Parménides tiene en mente? No creemos que sea un juego o una deliberada cuestión engañosa. Todo lo contrario, creemos que un sujeto está siendo propuesto, lo que nos sacaría de la confusión de la multiplicidad del sujeto, es decir, un sujeto para cada camino de investigación.

De las cuatro posibilidades para encontrar el sujeto del “es” mencionadas anteriormente, adoptamos la cuarta postura, la cual señala que el sujeto está presente en el verbo “es” (*éstin*). Siendo el verbo “es” el problema principal al momento de leer el *Poema*, no olvidemos que Parménides parte de dicho verbo y lo hace porque considera que una única certeza es innegable, la de que se *está siendo, ahora, en este momento*.¹¹⁴ Al respecto, Barbara Cassin señala que “el verbo no tiene otro sujeto que él mismo, que se despliega, se segrega él mismo

¹¹³ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 61.

¹¹⁴ Néstor Luis Cordero, *Ibid.*, p. 69.

como sujeto: *lo que es, es el ser*".¹¹⁵ Al adoptar la cuarta postura, la que señala que el sujeto aparece explícitamente a lo largo del *Poema*, estamos aceptando que ahora en el presente "se es". Esta intuición es perfecta. De ella se extraerán una serie de consecuencias. La mejor manera de aceptarlo es presentar el "hecho de ser" de manera aislada. Lo que decimos es que el sujeto al cual Parménides se refiere es "el hecho de ser" o "lo que es". Esto es porque se ha leído el verbo "es" de una manera peculiar.

Aunque se ha tomado el "es" (*éstin*) como un verbo impersonal, éste no lo es del todo pese al uso que Parménides le da. Para Cordero hay dos aspectos a tomar en cuenta: el aspecto psicológico de los verbos impersonales y el contenido significativo. El mismo Cordero señala que los griegos al pronunciar un verbo impersonal éste lo relacionaban con la divinidad:

[...] es evidente que el contenido significativo de "llueve" no es "Zeus llueve"; a lo sumo, podría pensarse en "Zeus hace llover". En realidad, cuando se dice, en cualquier tipo de lengua, que "llueve" o que "nieva", se pretende hacer alusión a la *presencia efectiva* de algo (la lluvia, la nieve) en el tiempo verbal correspondiente ("llovió", si ello ocurrió en el pasado, y "lloverá" si se trata del futuro). Es decir que, semánticamente, "llueve" significa "se da en este momento el hecho de llover". No sabemos si el origen de la noción de "llover" precedió a la formación del término "lluvia", o viceversa (pensamos, sin poder demostrarlo, que la formación de los verbos precedió a la de los sustantivos). Sea como fuere, no puede negarse que la

¹¹⁵ La cita original dice: "car le verbe du chemin est n'a d'autre sujet possible que lui-même, il se déploie, il se secrète lui-même comme sujet, ce qui est, c'est être" y se encuentra en Barbara Cassin, *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Édition critique et commentaire*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1980, p. 55.

tercera persona singular del presente del verbo "llover" es "llueve", y que quien dice "llueve" constata esa presencia en el presente, y el verbo en cuestión se llama "impersonal" porque no hay una "persona" que sea el sujeto.¹¹⁶

A través de dicha interpretación de estos verbos podemos señalar que al pronunciar Parménides el “desnudo” *éstin*, al exponerlo ante su público, afirma que el “es” está siendo ahora, en este momento, en un presente perpetuo ante el cual se está siempre. Podemos señalar entonces que el sujeto es el “ser siendo” extraído del verbo “es” (*éstin*). Con ello nos instalamos en piso parejo para decir que la tesis parmenideana de “es” y “no es” tiene como sujeto “lo que es” (*eînai*), el verbo *éstin* sustantivado. En otras palabras, nos señala que Parménides privilegia una certeza innegable: se está siendo, ahora en el presente “se es”. En este sentido, Parménides nos muestra que al decir, pensar y reflexionar sobre el “es” decimos, pensamos y reflexionamos la perpetuidad del presente. Pues el “es” se da ahora en el presente, en el hoy. El “es” es el hecho de ser. En resumen, lo que Parménides nos enseña es que el “hecho de ser” o “lo que está siendo” es el sujeto total del *Poema*. Por ejemplo, cuando decimos “llueve” o “tiembla” todo ello denota que la acción se efectúa en el tiempo presente, en el ahora. En este momento se da el hecho de llover o temblar y aunque no sepamos quién realiza esa acción, el acontecimiento es innegable.

Nos hemos hecho cargo del significado del primer enunciado de la tesis de Parménides. Aún nos hace falta señalar el sentido del segundo enunciado, es decir, de la negación de la tesis parmenideana. Veremos si su significado es diferente al planteado en el primer par de

¹¹⁶ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 70.

enunciados. La línea de pensamiento al respecto expone dos posibilidades. La primera recae en la acción representada por el verbo y la segunda recae en el sujeto. La primera se expresa en oraciones en donde el verbo es el principal objeto, por ejemplo, cuando decimos “es justo pensar”, ahí nos encontramos con el verbo en infinitivo. La segunda posibilidad la ejemplificamos cuando decimos “es justo que las personas piensen”, aquí vemos una frase completa en donde se conjugan un sujeto (las personas) y un verbo (piensen). El problema radica en que en griego antiguo el verbo no se conjuga, sino que se dice en infinitivo: “no ser” (*mè eînai*), esto no significaba que no se entendiera la cuestión, sino que era otra manera de decir las cosas y simplificar sus posibilidades. El mismo verbo en infinitivo daba cabida a ambas posibilidades.

La polisemia en el lenguaje de Parménides nos complica las cosas. En los ejemplos dados antes (es justo pensar/es justo que las personas piensen) si estuviéramos hablando en griego antiguo haríamos énfasis en los verbos “pensar/piensen”, y aunque no existiera el sujeto, se impondría admitir la posibilidad de sujetos múltiples que ejecutan la acción de “pensar”. En el caso del verbo conjugado, éste se predica del sujeto (“las personas”), en las que la acción se afirma y recae en que “las personas piensen”. Hemos pasado de la acción justa de pensar al sujeto que ejecuta la acción.¹¹⁷ Este movimiento indica la polisemia de la noción de “ser”. Cordero lo expone del modo siguiente: “la noción de ‘ser’, alrededor de la cual girará la totalidad del *Poema*, es polisémica: ella aparece representada tanto por el desnudo ‘*éstin*’

¹¹⁷ Existen partidarios de una u otra postura. Aquí mencionamos a los más sobresalientes: Hernán Zucchi, *Estudios de filosofía antigua y moderna*, Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 1956; Cecil Bowra, “The Proem of Parmenides” en *Classical Philology*, Universidad de Chicago, Chicago, 32, 2, 1937, pp. 97-112.

como por el infinitivo ‘*eínai*’ (y sinónimos) y el participio ‘*[to] eón*’.¹¹⁸ Pasemos ahora a considerar lo que hemos argumentado: que el *hecho de ser* es el principal componente del *Poema* y del cual trata su contenido.

2.2 El hecho de ser en Parménides

No está de más insistir que un adecuado acercamiento al *Poema* se encontrará forzosamente con la interpretación de la noción de “es” (*ésti*). En el apartado anterior esbozamos su estructura y sus principales características. Determinamos una significación al contenido del verbo “es” en lo dicho por Parménides en el fragmento 2, el cual es la llave para todo el resto del *Poema*. Nuestro acercamiento propone que la significación de dicho fragmento recae en la tesis sobre “el hecho de ser”. Esta tesis y su negación serán el siguiente paso en la argumentación que presentamos.

Con “el hecho de ser” creemos que Parménides nos invita a mirar el mundo desde su propia visión. Con sus “anteojos”. Se trata de su *theoría* sobre las cosas. La noción sugiere un cierto conocimiento, un interés por comprender el mundo circundante. En las primeras etapas del pensamiento griego, la *theoría* consistía en hablar de las cosas desde un horizonte. Este horizonte nacía de un interés. El *interés*¹¹⁹ en los primeros filósofos griegos tiene una conexión íntima y anterior con aquello que tanto Platón¹²⁰ y Aristóteles¹²¹ llamaban la

¹¹⁸ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 74.

¹¹⁹ Véase Antonio González, “El juramento de los dioses: Sobre el origen de la filosofía griega” en *Diálogo filosófico*, Madrid, 2004, 58, pp. 37-60.

¹²⁰ Platón, *Teeteto*, Gredos, Madrid, 2015, 155d: “Eso que llamamos admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía”.

¹²¹ Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2007, A, 2, 982b12: “En efecto, los hombres -ahora y desde el principio- comenzaron a filosofar al quedarse maravillados”.

admiración o *thaumázein*.¹²² Esa conexión anterior en Parménides y los filósofos antiguos nace de la contemplación, es decir, los filósofos antiguos se admiran ante el mundo, pero lo hacen después de contemplarlo.¹²³ Esa *contemplación* es previa a la admiración y fundamental para su filosofía. No es un simple “mirar” sino un verdadero “contemplar” la realidad y tratar de decir algo al respecto. Aunque nos parezca que lo que dijo Parménides es una obviedad, lo cierto es que esa obviedad no había sido dicha-pronunciada-decodificada hasta ese momento.

Aunque los filósofos anteriores habían preguntado sobre los principios y los elementos que conformaban la realidad o totalidad de las cosas (*tá ónta*/los entes), su búsqueda da a entender el supuesto de que existe la realidad, la cual debe ser explicada por el filósofo. Sin embargo, Parménides da un paso atrás. Antes de preguntarse por las causas, se pregunta y reflexiona sobre lo que “hay”. Como dijimos, parece una obviedad, pero tiene implicaciones hondas. Con ello, Parménides pone en marcha una de las principales características de la filosofía: preguntarse por el “hecho de *ser* de las cosas”.¹²⁴ Su filosofía se instala en otro espectro del pensar, como lo señala Cordero:

¿Qué significa suponer que *hay* cosas? Pareciera que Tales afirmó que el principio de la realidad era el agua (o, más bien, lo húmedo), que Anaximandro propuso un principio indefinido (*to ápeiron*), que Anaxímenes se inclinó por el aire y los

¹²² Antonio González, *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*, Ediciones USTA, Bogotá, 2014, pp. 13-14.

¹²³ Ver Joaquín Llansó (ed.), *Poema de Parménides*, Akal, Madrid, 2007, p. 22.

¹²⁴ Aquí habría que precisar que no se está hablando de “el Ser” (mayúscula), ya que esta nomenclatura se utilizará posteriormente en el desarrollo filosófico a partir de Platón y Aristóteles.

pitagóricos por las entidades matemáticas. Pero nadie se preguntó qué significa que ese principio exista y, menos aún, por qué existe. El principio existe; las cosas existen. ¿No es asombroso? ¿Por qué es asombroso? Porque podría no haber nada, y sin embargo hay algo.¹²⁵

Justamente es el asombro proveniente de la contemplación el que mueve a Parménides a pensar. Parménides es consciente de lo tautológico de su pensamiento, sin embargo, esa misma insuficiencia del decir que “hay” cosas es su principal legado. Parménides, a través de axiomas y etapas, en otras palabras, a través de un método (*hodós*), expone y enseña toda la riqueza encerrada en dicha tautología. ¿Y qué otra cosa no es la filosofía sino contemplar lo obvio y asombrarse ante ello? Entender esto es comprender el significado de la noción de “ser”. Señalamos antes que dicha noción es polisémica y, como toda palabra, tiene su historia. Sabemos que en Homero la noción de “ser” comprende múltiples significaciones: vivir, respirar, poseer el soplo vital y en un nivel más abstracto suele significar existir o estar presente, etcétera. Todos estos significados son retomados por Parménides. También sabemos que traducir el *éstin* por “existe” es un riesgo, ya que el uso que le da Parménides no es ése. Él se refiere al hecho de ser. En este sentido, ya estamos comprendiendo la filosofía detrás del desnudo “es” (*éstin*).

Dicho lo anterior, lo establecido por Parménides en los fragmentos 2.3 y 2.5 no son abstracciones condicionadas bajo cualquier contenido.¹²⁶ Luis Bredlow Wenda cuestiona

¹²⁵ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 34.

¹²⁶ Pensadores del ámbito anglosajón son, en su mayoría, quienes argumentan dicha postura, véanse principalmente las ya mencionadas obras de Alexander Mourelatos, *The Route of Parmenides*, Parmenides

tales interpretaciones provenientes del ámbito anglosajón y que beben de una lectura aristotélica posterior a lo dicho por Parménides. Cabe señalar que una lectura “tradicional” de los filósofos anteriores a la dupla Platón-Aristóteles no es la más conveniente porque se usan las categorías de dichos pensadores, que es lo realizado en gran medida por el pensamiento anglosajón.¹²⁷ Al no ser abstracciones, lo dicho por Parménides en 2.3 no es otra cosa que su tesis enfrentada a su negación en 2.5. La tesis se enuncia como necesaria y única. El hecho de ser es entonces *único y necesario*. La negación de la tesis dice, por ende, lo contrario. ¿A qué nos referimos con todo lo hasta aquí dicho? Vayamos por partes.

Cuando Parménides expone el segundo enunciado del primer camino de investigación (*no es posible no ser / ouk esti mè eînai*) se concede al primer enunciado (*para pensar que es / éstin te kaí*) el valor de único y absoluto.¹²⁸ Esto es así debido a la singularidad de la tesis parmenideana, la cual afirma que el “hecho de ser” imposibilita su contradicción, es decir, imposibilita el no-ser. ¿Qué se interpreta de todo ello? Que Parménides enuncia la única cosa que se puede decir del no-ser, que no es posible no ser, puesto que está imposibilitado para hacer efectiva la existencia. La negación de la tesis (“no es posible no ser”) se concreta así en el primer camino de investigación. La implicación de dicha afirmación negativa nos conduce a la afirmación de la tesis de que solamente es posible el “hecho de ser”, otra implicación relevante y que es necesario repetir es que en la tesis parmenideana, formulada

Publishing, Las Vegas, 2008; y Jonathan Barnes, *Los presocráticos*, Cátedra, Madrid, 2000; y más concretamente el ensayo de Montgomery Furth, “Elements of Eleatic Ontology” en Alexander Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, Princeton University Press, Princeton, 1994, pp. 241-270.

¹²⁷ Bien se ha dicho que en Parménides se encuentran principios lógicos ya pronunciados magistralmente por Aristóteles, sin embargo, hay que tener en cuenta que al exponer todo un conjunto argumentativo se cae en excesos de comprensión y de interpretación de la obra parmenideana, que es lo que nos esforzamos en evitar.

¹²⁸ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, pp. 80-81.

a través del desnudo “es” (*éstin*), se encuentra al mismo tiempo el sujeto y el predicado.¹²⁹

Volvamos a la misma contextualización de las palabras del *Poema*: hay ser, el hecho de ser se da justo ahora, en el presente. La obviedad, como dijimos, es importante, puesto que al afirmar el “hecho de ser” no hacemos otra cosa que pensar y decir lo que hay, lo cual es innegable. Es una afirmación netamente única y absoluta. Parménides eleva a concepto primordial el “hecho de ser” en su discurso, de ahí que en el *Poema* se desplieguen argumentativamente las señales (*sémata*) de dicho concepto a lo largo del fragmento 8. Esto es así porque Parménides quiere encaminar el pensamiento hacia la afirmación de su tesis. Es tajante su modo de proceder, pues no admite contrapeso: “nada que no sea el hecho de ser, puede existir”.¹³⁰ Esta afirmación permite vislumbrar un horizonte radical sobre el estudio de la realidad. Dicho horizonte señala que, si se quiere comprender a profundidad la realidad, lo que hay, lo que está siendo, es necesario tener en cuenta aquello que es y aquello que no es. Lo primero para afirmarlo y lo segundo para negarlo. En este sentido, el campo semántico de las nociones parmenideanas no da cabida a nociones intermedias relativas al hecho de ser, lo cual es señalado en el fragmento 8.11 cuando dice Parménides que “es necesario ser absolutamente, o no”.

La crítica especializada ha manifestado varias posturas sobre la negación de la tesis de Parménides, resultantes en perspectivas alejadas de su pensamiento. Por un lado, el filósofo

¹²⁹ Jorge Manzano, *Filosofía antigua. De Presocráticos a Sócrates*, ITESO, Guadalajara-Tlaquepaque, 2011, p.25. Este filósofo lo expuso sencilla, pero profundamente: “La frase ‘El Ser es’ resulta cómoda; y así la traen muchos autores. Pero Parménides no habla de ‘el Ser’, sino que se expresa así: lo que es, es. O: lo ente es. [Estamos habituados a usar el término ‘ente’ como sustantivo. Hay que pensarlo mejor como participio activo del verbo ser. Puede ayudar esta comparación. Amante es quien realiza el verbo amar; sonriente, el que realiza el verbo sonreír. Así, ente es lo que realiza el verbo ser]”.

¹³⁰ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 87.

argentino Hernán Zucchi¹³¹ argumenta que la negación del hecho de ser es la otra cara de la moneda en el pensamiento de Parménides y que su afirmación es efectuada a través de ello. Al respecto, es interesante también lo afirmado por Alberto Colombo,¹³² éste argumenta, de manera exagerada para Luis Cordero,¹³³ que la tesis real de Parménides es la negación de la misma (“no es posible no ser”) y que el ser no es otro que la nada. Claro, estas posturas se afianzan en lecturas modernas, las cuales beben de la llamada “filosofía de la existencia”. Martin Heidegger¹³⁴ afirma que “el Ser” (así con mayúscula) ya era objeto de pensamiento para los filósofos antiguos, lo cual es un anacronismo. Jorge Manzano ya nos dijo que “el Ser” resulta cómodo al momento de leer a Parménides, pero no es lo correcto.¹³⁵ Lo buscado por la filosofía de la existencia es darle primacía e independencia a la negación. Sin embargo, no olvidemos que no es el caso de Parménides, pues para él la única “existencia” es el “hecho de ser” y lo contrario a esto son palabras vacías: “pues no es decible ni pensable que no sea”,¹³⁶ puesto que el “hecho de ser” *imposibilita* el no-ser.¹³⁷

2.3 El hecho de ser, el pensamiento y el discurso

Un paso importante para nuestra lectura ética del *Poema* recae en la relación entre el pensamiento, el discurso y el hecho de ser. En el apartado 2.1.2 de esta parte se señaló el aspecto único y absoluto del hecho de ser, ambos aspectos mencionados en los versos 3 y 5 del fragmento 2. Ante este doble aspecto y característica del “hecho de ser” se presenta ahora

¹³¹ Hernán Zucchi, *Estudios de filosofía...*, pp. 36-40.

¹³² Alberto Colombo, *Il primato del nulla e le origini della metafisica. Per una ricompreensione del pensiero di Parmenide*, Vita e Pensiero, Milán, 1972, pp. 12-37.

¹³³ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, pp. 86-87.

¹³⁴ Véase su obra *Parménides*, Akal, Madrid, 2005.

¹³⁵ Véase nota 129 de este capítulo.

¹³⁶ Fragmento 8.7-8.

¹³⁷ Ver Leonardo Tarán, *Parmenides. A text with Translation...*, pp. 185-195.

un elemento imprescindible para la historia de la filosofía expuesto en el fragmento 3 del *Poema*:

... pues es lo mismo pensar (noeîn) y ser (eînai).

En los primeros versos del fragmento 6 se presenta la idea primordial que relaciona el pensamiento y la expresión:

1 *Es necesario decir y pensar que siendo, se es; pues es posible ser y la nada no es.*

Igualmente, en los versos 34-36 del fragmento 8 se repite la cuestión:

34 *Pensar y aquello por lo cual hay pensamiento (pephatisménon), son lo mismo; pues sin lo que está siendo, gracias a lo cual él está enunciado, no encontrarás el pensar.*

Acá se ve un fortalecimiento de la misma idea. Parménides quiere dejar en claro que el *pensar* y el *decir* son necesarios para comprender el “hecho de ser”. Lo cual lleva a considerar la relación entre estos tres elementos en el *Poema*: entre el hecho de ser, su expresión y el pensamiento. La misma idea se repite en los fragmentos 3 y 8. Estos fragmentos, incluidos los versos del fragmento 6, hacen eco entre sí. ¿Qué se puede afirmar hasta aquí? La identidad entre pensar y ser y que “el hecho de ser es la causa del pensar”.¹³⁸ La intimidad entre el

¹³⁸ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 104.

hecho de ser, el pensar y el decir se van haciendo más evidentes.¹³⁹ Otra consecuencia de esta tesis es que la verdad no solamente hay que *pensarla*, también es necesario e importante el poder *decirla*.

Cuando citamos los versos 34-36 del fragmento 8, subrayamos la noción de *pephatisménon*, la cual expresa el hecho de pensar. La actividad del intelecto es posible gracias al hecho de ser, el cual se exhibe y se muestra gracias al discurso. Volvamos a la tesis principal para explicar esto. En el fragmento 2.7-8 la diosa afirma que “pues no conocerás lo que no es (pues es imposible) ni lo mencionarás”. De este enunciado se extrae que lo que se puede conocer es lo que se puede decir, pues es posible y palpable en el sentido más general. En cambio, la imposibilidad de expresar algo que no existe, que no es, que no se puede conocer, es una prueba irrefutable de que ese “algo” no existe, no es palpable. Para Parménides, ese “algo” inexistente forma parte de los nombres vacíos del fragmento 8.52: “orden engañoso de mis palabras” o palabras vacías.

En este sentido, se afirma “la enunciación concreta el pensar”,¹⁴⁰ pues el pensar, el ser y el discurso,¹⁴¹ o lo que está siendo, el conocer y la expresión,¹⁴² se identifican entre sí. Más que una identidad perfecta, o que sea lo mismo una cosa y otra, existe una relación íntima entre esos tres elementos. Si algo puede *ser pensado* entonces *puede decirse, discutirse, exponerse*,

¹³⁹ En otras palabras, la conexión entre el hecho de ser y el lenguaje supone un discurso verdadero, lo cual resulta importante para el pensamiento político, pues el discurso político teóricamente representa la verdad y la expone para la acción. Para más detalles y profundización de este aspecto, véase Stefano Petrucciani, *Modelos de filosofía política*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008, p.20.

¹⁴⁰ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 107.

¹⁴¹ Ramón Cornavaca (trad.), *Fragmentos II*, Losada, Buenos Aires, 2011, pp. 35-36.

¹⁴² Néstor Luis Cordero, “Epílogo” en Parménides, *Poema, fragmentos y tradición textual*, Istmo, Madrid, 2007, pp. 274-275.

exhibirse. Pero ese pensamiento parte del hecho de ser. Lo que está siendo es lo único que existe y esto es lo único con posibilidades de pensarse y decirse. El soporte del pensamiento es el hecho de ser. Su contrario “no es decible ni pensable que no sea”.¹⁴³ Luis Bredlow Wenda no cuestiona este enunciado, al contrario, lo asimila como la “más genuina enseñanza de Parménides”.¹⁴⁴ Por otro lado, Alfonso Gómez-Lobo dirá que aquello por lo cual se piensa es decible, mientras que aquello por lo cual no se piensa no es expresado porque no puede ser pensado, una ecuación “explícitamente sostenida”.¹⁴⁵ No obstante, la afirmación de Parménides es que “el pensamiento y el discurso están condenados a pensar y decir *algo*”,¹⁴⁶ aquello que es. De lo contrario, el pensar divagará, errará, repetirá nombres vacíos y opiniones sin sustento.

Todo esto nos conduce a pensar en la triple condición humana: ser-pensar-decir / somos, pensamos-decimos. Se experimenta el hecho de ser, luego se piensa y luego se expresa. El fragmento 6 mencionado arriba proporciona algunos elementos para profundizar más en esta cuestión. Los primeros versos se presentan como “decir” y “pensar” (*tò légein - tò noeîn*), que no expresan otra cosa que la necesidad de decir y pensar algo: *que lo que está siendo, el hecho de ser, es*. Esta es la tesis de Parménides, tesis que ya no es novedad, pues ya se ha señalado que el sujeto de todo el razonamiento de la diosa es el hecho de ser, “lo que está siendo”. No es una novedad porque el pensamiento y el discurso deben admitir dicha verdad

¹⁴³ Fragmento 8.8.

¹⁴⁴ Luis Bredlow, *El Poema de Parménides...*, p. 46.

¹⁴⁵ Alfonso Gómez-Lobo, *Parménides...*, p. 74.

¹⁴⁶ Néstor Luis Cordero, “Epílogo” en Parménides, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, Istmo, Madrid, 2007, pp. 274-275.

necesariamente, pues su negación, es decir, la negación de la tesis no es concebible ni expresable.

En ese sentido, Parménides aconseja ferozmente que es imposible conocer lo que no es. Para ello, Parménides utiliza distintas nociones que conducen a dicha prohibición. Los verbos “mencionar” (*phrázein*), “decir” (*légein / phánai / phatízein*) y “nombrar” (*onomázein*) tienen significados análogos a la posibilidad de *referirse* al hecho de ser.¹⁴⁷ Estos significados refieren al discurso, a un *lógos* concreto.

Por otro lado, al traducir la noción de *lógos* se debe tener cierto cuidado, pues el traducirla por “razón” no es correcto para el contexto y época de Parménides. De ser así, la noción de *lógos* se contrapone a la de sensación, lo cual se aleja del pensamiento de Parménides, pues el uso de *lógos* en el *Poema* está asociado al “decir del ser”, a una declaración verídica. Sin embargo, son necesarias algunas distinciones.

Al inicio del trabajo se señaló la relación entre Jenófanes y Parménides, relación establecida por Platón, en la cual el primero fue maestro del segundo. La relación entre ambos pensadores antiguos conduciría a pensar en una continuidad entre maestro y discípulo, una correspondencia de lo más habitual si se piensa en que el discípulo desarrollará las ideas del maestro. Pero en estos pensadores no sucede de esa forma. Mientras que para Jenófanes el discurso verdadero se relaciona con la divinidad única, “en nada semejante a los mortales”,¹⁴⁸

¹⁴⁷ Alexander Mourelatos, “*Phrázo* and its derivatives in Parmenides”, p. 261.

¹⁴⁸ Jenófanes, fr. 23, en Ramón Cornavaca (trad.), *Filósofos presocráticos. Fragmentos I*, Losada, Buenos Aires, 2008, p. 137.

en Parménides el discurso verdadero está relacionado con el hecho de ser. Por otro lado, a través de las nociones de *mythos* y *logos*, el discurso de Jenófanes se enfrenta al discurso engañoso de Homero y Hesíodo,¹⁴⁹ mientras que Parménides intercambia estas nociones para argumentar su tesis y refutar los pensamientos engañosos de los mortales que la diosa distingue en el fragmento 1.15 del Proemio como “palabras acariciantes” (*malakoisi logoi*).¹⁵⁰

La afirmación anterior conduce a argumentar que Parménides expone el hecho de ser entre los límites marcados por el discurso y el pensamiento. Acá se evidencia otra significación de la tríada ser-pensamiento-discurso. Esto muestra que el hecho de ser, al ser la base de lo demás, tiene que delimitarse por el pensamiento y el discurso. Entonces, ¿cómo es que esto da cabida para decir que la “verdad bien redondeada” (fragmento 1.29) se encuentra entre los límites (*peîras*) impuestos por el pensamiento y el discurso al hecho de ser?

Ante esta cuestión de la delimitación del hecho de ser se encuentra la articulación identificada entre las divinidades *Dike-Ananké-Moira* a lo largo de los versos 1-52 del fragmento 8. Esta presencia expuesta por Parménides aparece como la medida o límite de todo cuanto existe.

Para la época de Parménides dicha tríada simboliza la secuencia vida-muerte-vida.¹⁵¹ Al respecto, Guthrie señala que

¹⁴⁹ Marcos Ruvitoso esquematiza este pensamiento en los fragmentos 7.10-12 y 14-17 llamados de “teología crítica” en *Conocimiento y escritura en los fragmentos de Jenófanes* (Tesis doctoral), Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1996, p. 57.

¹⁵⁰ En la *Odisea* I, 56 se encuentran las mismas “suaves palabras”, las cuales son referidas a Calipso que hacen olvidar a Ulises su hogar Ítaca.

¹⁵¹ Fernando Proto Gutiérrez, “La esencia del pensamiento kemético” en Fernando Proto Gutiérrez, *Filosofía mestiza. Interculturalidad, ecosofía y liberación*, Editorial FAIA, Buenos Aires, 2013, pp. 163-164. De igual manera, véase Narcís Aragay y Miguel Morey Farré, *Origen y decadencia del logos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 160.

en Parménides, *peîras* cae una y otra vez sobre nuestros oídos con la fuerza de un golpe. La realidad está confinada en los *peírata* de poderosas cadenas (v. 26); *Anánké* la tiene en las cadenas de un *peîras* (v. 31); hay un *peîras* último (v. 42); reside en sus *peírata* (v. 49). Incluso en el mundo, tal y como aparece a los mortales que nada saben, *Anánké* obliga a los cielos a mantener en sus *peírata* a las estrellas (10.7).¹⁵²

Contrario a Anaximandro, para quien el *ápeiron* es lo ilimitado,¹⁵³ el límite parmenideano es considerablemente violento conforme a la razón. Violencia que, como lo señala Pérez de Tudela, no es ajena a la historia de la filosofía.¹⁵⁴ En este mismo sentido, Mariana Chendo distingue un *campo semántico del límite* y un *campo semántico del exceso*. Para esta filósofa el primero “se figura en una *Justicia* que lo retiene, un *Destino* que lo sujeta, la *Necesidad* que lo aprisiona y una *licitud* que lo obliga a mantenerse acabado en la completud de sí mismo. Justicia, Destino, Necesidad y licitud configuran la semántica del *límite* como término extremo del ‘es’”.¹⁵⁵ Por otro lado, el campo semántico del exceso se distingue por ser impensable y anónimo.¹⁵⁶ Estos dos campos semánticos aparecen como una crítica al pensamiento creador de imposibles, al pensamiento desbocado y desmesurado, de aquello prohibido por la misma marcha del hecho de ser, en donde no hay un camino propio hacia la verdad bien redondeada, pues aquello que no puede ser pensado ni dicho conduce al error de los mortales.

¹⁵² William Keith Chambers Guthrie, *Historia de la filosofía griega II*, p. 51.

¹⁵³ Anaximandro, fragmento 1, en Ramón Cornavaca (trad.), *Filósofos presocráticos. Fragmentos I...*, p. 49.

¹⁵⁴ Parménides, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, Istmo, Madrid, 2007, p.187.

¹⁵⁵ Mariana Chendo, “La prohibición de ir más allá del límite. Una lectura del fragmento 8 de Parménides” en *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 6, 7, 2017, pp. 257-266, p.264.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 265.

2.4 Los *sémata* parmenideanos

Como señalamos antes, la cuestión del límite es una de las grandes intuiciones del *Poema*.

El fragmento 8 de Parménides refiere una y otra vez al límite (*peîras*) y lo hace mostrando señales (*sémata* / *séma*, en singular). Las señales están presentadas en los versos 3 a 49 del fragmento 8 -el número del verso se indica entre paréntesis-:

1. *inengendrado* (v.3)
2. *incorruptible* (v.3)
3. *total* (v.4)
4. *único* (v.4)
5. *inconmovible* (v.4)
6. *acabado* (v.4)
7. *ni fue ni será* (v.5)
8. *es ahora* (v.5)
9. *completamente homogéneo* (v.5)
10. *uno* (v.6)
11. *continuo* (v.6)

Límite A: *ni nacer ni morir le permite Dike, aflojando los lazos, sino que lo retiene* (vv. 13-15)

12. *tampoco es divisible* (v.22)
13. *completamente homogéneo* (v.22)
14. *totalmente continuo: lo que está siendo toca a lo que está siendo* (v.22)
15. *inmóvil* (v.26)

Límite B: *en los límites de grandes cadenas*

16. *Permaneciendo idéntico en lo mismo, yace respecto de sí mismo* (vv.26-29)

17. *permanece firme* (v.27)

Límite C: *pues la poderosa necesidad lo mantiene en las cadenas del límite que lo clausura alrededor, ya que no es lícito que lo que está siendo sea imperfecto* (vv.30-31)

18. *no tiene carencia alguna* (vv.32-33)

Límite D: *la Moira lo obliga* (v.37)

19. *total* (v.38)

20. *inmóvil* (v.38)

Límite E: *Pero como hay un límite supremo* (v.42)

21. *es acabado* (v.42)

22. *completamente equidistante* (v.44)

23. *homogéneo* (v.47)

24. *intacto* (v.48)

25. *Igual por doquier a sí mismo* (v.49)

Límite F: *permanece en forma homogénea en los límites* (v.49)

Estas señales no son adjetivos del hecho de ser sino pistas que nos conducen a la comprensión del límite del hecho de ser. El mostrar estas señales va en función al hecho de ser y es una lectura que difiere de la tradición posterior a Parménides y que a continuación exponemos brevemente con el único objetivo de saber a qué nos enfrentamos.¹⁵⁷

¹⁵⁷ La tradición posterior a Parménides argumentaba que las señales mencionadas en el fragmento 8 están referidas a coordenadas espaciotemporales, lo que, según Cordero, colocó a Parménides como el creador de un “absolutismo ontológico”, por supuesto, esto fue alimentado por sus herederos. Para más detalles, véase, Néstor Luis Cordero, *La invención de la filosofía*, Biblos, Buenos Aires, 2008, p. 87 y ss.

Uno de los principales exponentes de esta tradición es Meliso de Samos quien deducirá que, como el ser no tiene a dónde moverse o cambiar, el vacío no existe,¹⁵⁸ y que, como no tiene principio ni fin, el ser fue y siempre será.¹⁵⁹ ¿Qué consecuencia sugiere esta representación del ser? La idea de un Súper-Ser o Ser supremo.¹⁶⁰ Meliso es precisamente quien expondrá la idea de que el ser es Uno, “pues si fueran dos, no podrían ser ilimitados, sino que tendrían límites entre ambos”.¹⁶¹ La idea prevaleciente en Meliso y con la que más se distancia del pensamiento de Parménides es que el ser es ilimitado e infinito.¹⁶² Sin duda la influencia de Parménides en Meliso de Samos fue importante para éste, aunque las discrepancias entre el “temible” Parménides y el “discípulo” Meliso son perceptibles una vez leídos los fragmentos de éste. Uno de los culpables de esta interpretación es Platón, pues es él quien confunde las enseñanzas del Eleata con las de sus herederos (Zenón y Meliso).¹⁶³ Esto tiene consecuencias hasta nuestros días, pues se sigue criticando una versión “dogmática / canónica” de Parménides proveniente de los esquemas platónicos, aristotélicos y heideggerianos que ven en Parménides al creador de un *Súper-ser* o *Ser* como suelen ponerlo en las historias de la filosofía.¹⁶⁴ Otro error interpretativo.

¹⁵⁸ Meliso de Samos, fragmento 7, en *Los filósofos presocráticos II*, Gredos, Madrid, 1985, pp. 104-105.

¹⁵⁹ Meliso de Samos, fragmento 2, *ibid.*, pp. 88-89.

¹⁶⁰ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 76.

¹⁶¹ Meliso de Samos, fragmento 6, *Los filósofos presocráticos II*, p. 99.

¹⁶² Luis Bredlow Wenda, “Platón y la invención de la escuela de Elea” en *Convivium. Revista de Filosofía*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 24, 2011, p. 31.

¹⁶³ Véanse los Diálogos *Teeteto*, *Parménides* y *Sofista* de Platón. Otro dato rastreable sobre la cuestión relacional entre Meliso y Parménides puede verse en el *Elogio de Hélena*, X, 3 de Isócrates. De igual manera, Luis Bredlow Wenda señala que “la asignación de esa doctrina a Parménides, si no fue invento original de Platón, debió de empezar a circular, por tanto, en fecha no muy anterior a la redacción, en la década de 360, del *Teeteto*, *Sofista* y *Parménides*, esto es, aproximadamente entre los años 380 y 370”, “Platón y la invención de la escuela de Elea”, p. 32, nota 30.

¹⁶⁴ Para profundizar en el tema véanse Néstor Luis Cordero, “La trágica historia de la interpretación canónica de Parménides”, 2017 (disponible en <https://bit.ly/2mjn8yq>) y su *La invención de la filosofía*, pp. 94-95; y la ya mencionada referencia de Luis Bredlow Wenda en “Platón y la invención de la Escuela de Elea”.

En resumen, los desarrollos que se dan en el fragmento 8 a partir del verso 6 son que el ser es *inengendrado, incorruptible, total, único, imperturbable y acabado*. Todas estas caracterizaciones del hecho de ser confirman su presencia permanente. Esto refiere a la atemporalidad del hecho de ser, el cual no contiene referencias temporales, simplemente es el “ahora” absoluto y necesario, un “presente permanente”.¹⁶⁵

Parménides es riguroso en su exposición, es esquemático y ejemplo contrario a las “opiniones de los mortales bicéfalos”. Su rigurosidad es ejemplo inverso del azar y la divagación, de la falta de crítica y decisión de los “mortales bicéfalos”. El método (*hodós*) riguroso parmenideano tiene características formales para conducir a la verdad bien redonda, no puede ser de otra manera. El pensamiento y el discurso “encadenan” al hecho de ser, he ahí los límites a los cuales el hecho de ser tiene que adherirse para no convertirse en azar y problema. Parménides construye un discurso cuyo pensamiento expresa que debe de haber una fuerza-energía sólida y que no esté sometida al cambio o destrucción.¹⁶⁶ Sino delimitada en esencia y no dispersa en el azar o el caos.

El pensar que todo cambia y todo se destruye es inveterada y es una costumbre. De hecho, para que el cambio sea posible es necesario que exista algo, el hecho de ser, que posibilite dicho cambio. ¿Acaso no bebió de esto Aristóteles al discurrir sobre el *Motor inmóvil*? El cambio fundamental en la historia de la filosofía radica precisamente en el discurso de Parménides. Su argumentación da un golpe de muerte a las filosofías genetistas y del cambio, pues parten de “ilusiones” para explicar “ilusiones”. La relación del pensamiento de

¹⁶⁵ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 196.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 197.

Parménides con esta crítica que hemos esbozado es que, para la mentalidad griega antigua, lo acabado es lo perfecto y lo perfecto en Parménides es el hecho de ser, lo que está siendo aquí y ahora, permanentemente: “no es lícito que lo que está siendo sea imperfecto”.¹⁶⁷

Precisamente es el *sémata* de la inmovilidad (*akíneton*) lo que marcó a Parménides en la tradición filosófica, las diferentes historias de la filosofía aún siguen abonando a esto. Como dijimos antes, esta imposición de creencias se las debemos a Zenón y Meliso quienes marcaron a Parménides como el filósofo negador del movimiento. Mariana Chendo argumenta que la inmovilidad del hecho de ser confiere la necesidad de “mantenerse en el lugar propio”.¹⁶⁸ Este señalamiento del “lugar propio” no es otra cosa que la esencia misma del hecho de ser, la verdad bien redonda que permanece como es, el ahora que no puede ser refutado o cambiado porque siempre es. Al respecto Alexander Mourelatos señala que “moverse en este sentido es estar más allá de uno mismo; es estar donde uno no está, es ser lo que uno no es”.¹⁶⁹ En sentido estricto la cuestión de la inmovilidad refiere precisamente a lo dicho por Mourelatos, que aquello que se sale “fuera de sí mismo” es el desbordarse, extralimitarse, autoalienarse. En otras palabras, salirse del límite, caer en lo extralimitado, que es lo propio de las opiniones de los mortales. Extralimitarse es salirse del camino del pensamiento y del discurso. Es exagerar-desbordar el hecho de ser.

Esto se aplica también a lo homogéneo (*homón*), ya que en Parménides no existen “grados de ser: se es o no se es”.¹⁷⁰ Gran parte de la crítica especializada se pronuncia sobre ello.

¹⁶⁷ Fragmento 8.32.

¹⁶⁸ Mariana Chendo, “La prohibición de ir más allá del límite...”, p. 272.

¹⁶⁹ Alexander Mourelatos, *The Route of Parmenides...*, p. 118.

¹⁷⁰ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 199.

Antonio Capizzi mueve esta cuestión a la política, la cual la relaciona con la estabilidad.¹⁷¹ Alfonso Gómez-Lobo señala que, debido al contexto del discurso de Parménides, el hecho de ser (él lo llama el *ente*) no tiene partes diferenciables, pues en él no hay ni más ni menos.¹⁷² Por otro lado, Bredlow Wenda señala que “lo que es” no admite diferencias entre grados de mayor o menor densidad y que si existiera un cambio ese cambio será compensado de igual manera.¹⁷³ Algo similar comenta Leonardo Tarán, pues en Parménides la noción de *homogeneidad* va unida a la de *indivisibilidad*, lo que resulta en el complejo entramado del ser indivisible.¹⁷⁴ El mismo *Poema* lo señala, pues no existe algo de mayor o menor grado.¹⁷⁵ La imagen de la esfera utilizada por Parménides respalda su idea. La imagen de la esfera perfecta no retrata anomalías sino la perfecta superficie. Para Néstor Luis Cordero el hecho de ser no se cuantifica, lo cual resulta en una imagen didáctica, una imagen de equilibrio y de armonía.¹⁷⁶ Precisamente esta imagen la rescataremos más adelante cuando argumentemos los enfoques éticos prevalecientes en estos elementos metodológicos.

El otro *sémata* que también abona a la imagen tradicional de Parménides es el de la unidad (*hén*).¹⁷⁷ Se ha gastado mucha tinta a propósito de esta concepción. Acá vemos dos afirmaciones: lo que se puede decir de ello y lo que no puede decirse.¹⁷⁸ Esta característica impide pensar en categorías espaciotemporales, por lo que toda referencia a lo físico se excluye, pues “si un filósofo se plantea el problema de la cantidad de los entes, es lícito

¹⁷¹ Antonio Capizzi, *Introducción a Parménides*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2016, p. 79.

¹⁷² Alfonso Gómez-Lobo, *Parménides...*, p. 130.

¹⁷³ Luis Bredlow Wenda, *El Poema de Parménides...*, p. 85-86.

¹⁷⁴ Leonardo Tarán, *Parmenides. A text with Translation...*, p. 106-107.

¹⁷⁵ Fragmento 8.23.

¹⁷⁶ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 200.

¹⁷⁷ Fragmento 8.5.

¹⁷⁸ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, pp. 201-202.

esperar que responda con adjetivos numerales: uno, o más de uno”.¹⁷⁹ La unidad significa una presencia que monopoliza el hecho de ser, pues el ser es la única cosa que es.¹⁸⁰ Cordero concluye que “ser es un hecho único, singular”.¹⁸¹ Pérez de Tudela argumenta sobre la cuestión espaciotemporal, pero lo hace para decir que con la noción de unidad se anula todo indicio referido al tiempo.¹⁸² En resumen, la unidad es un *sémata* que ayuda a pensar la realidad como unidad, es decir, como un sinfín de posibilidades conviviendo en un mismo universo.

Por otro lado, y aunado a todo lo anterior, pensamos que a Parménides no le interesa la cuestión de la multiplicidad de la idea, sino que su defensa es la existencia de un componente común que es el hecho de ser, el cual está presente en todas las cosas. Ante ello, Cordero señala que el enemigo principal es la noción de “ser-uno”, pues impide la multiplicidad de las cosas y su justificación.¹⁸³ Lo que tiene como resultado es que se vea a Parménides como enemigo inmisericorde de la multiplicidad de las cosas, cuando en realidad no lo es: “ser-único” es problemático cuando se le agregan categorías espaciotemporales. Lo repetimos: no es que todas las cosas sean una, como dice Platón, sino que tienen el mismo común denominador. En todo caso, es el mencionado Meliso de Samos¹⁸⁴ el creador del monismo real: “si no fuera uno, limitará con otra cosa”.

¹⁷⁹ Jonathan Barnes, “Parmenides and the Eleatic One”, p. 21, citado por Cordero, *op.cit.*, p. 201.

¹⁸⁰ Leonardo Tarán, *Parmenides. A text with Translation...*, p. 190.

¹⁸¹ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 201.

¹⁸² José Pérez de Tudela, “Comentario a los fragmentos de Parménides” en Parménides, *Fragmentos y tradición textual*, Istmo, Madrid, 2007, p. 183.

¹⁸³ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 202.

¹⁸⁴ Meliso de Samos, fragmento 5, *Los filósofos presocráticos II*, p. 98. Para profundizar más sobre esta cuestión de Meliso de Samos pueden consultarse el trabajo de Jonathan Barnes, “Parmenides and the Eleatic One” en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Alemania, 61, 1979, pp. 1-21; y también de F. Solmsen, “The Eleatic One in Melissus” en *Nieuwe Reeks*, 32, No. 8, pp. 219-233, texto disponible en: <https://bit.ly/2koPN4y>.

Estas fueron las cuestiones relativas a las señales que Parménides va enunciando, las cuales están franqueadas y protegidas por los límites del pensamiento y del discurso, pues la verdad “permanece en forma homogénea en los límites”.¹⁸⁵ Para finalizar este apartado conviene explicitar que el pensamiento tiene un contenido; el contenido se expresa en un discurso; el discurso tiene la forma de una argumentación; la argumentación tiene “pruebas” (*sématas*); éstas giran en torno a la verdad; lo que al final se muestra es que el razonamiento-argumentación es confiable. El *lógos* expuesto por Parménides desde el verso 3 al 49 de todo el fragmento 8 es confiable, pues acompaña a la verdad, gira alrededor de ella, es un discurso verdadero frente a las opiniones de los mortales.

2.5 La significación de las “opiniones” y los dos caminos de investigación

Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades;
y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad.

(Hesíodo, *Teogonía*, 27-8)

Al hablar de las opiniones (*dóxai*), “pareceres” las llama Luis Bredlow Wenda,¹⁸⁶ y que indistintamente las utilizaremos aquí, es importante partir de la tesis de Parménides, la cual hemos presentado como el hecho de ser, el hay de las cosas, lo que está presente en su momento actual. Quien quiera prestar atención a la filosofía debe tener clara la tesis propuesta por Parménides. Dicha tesis es una verdad básica e irrefutable, aunque esto no necesariamente represente un camino sin problemas. La diosa instructora ha dicho al final del fragmento 1 que se sigue el camino de la verdad o se sigue el de los mortales.

¹⁸⁵ Fragmento 8.49.

¹⁸⁶ Luis Bredlow-Wenda, *El Poema de Parménides...*, p. 116.

El primer camino es irrefutable, mientras que el segundo es contradictorio y vacuo. La diosa anula toda otra posibilidad. Pues no puede haber una tercera opción. Cordero señala que “La exposición del hecho de que hay lo que es, y que es imposible que no lo haya, es la *alétheia*. La presentación de la posibilidad hipotética que razona como si lo que está siendo no existiese, es la *dóxa*”.¹⁸⁷ Es esta cuestión la que trataremos de dilucidar en esta última fracción del presente capítulo. Con ello queremos exponer uno de los elementos principales para describir una moral: el camino erróneo de los mortales.

Los fragmentos en los que se explicita dicha cuestión son los siguientes:

Fragmento 1.28-30

Es necesario, entonces, que te informes de todo; por un lado, del corazón imperturbable de la verdad bien redondeada y, por el otro, de las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera convicción.

Fragmento 6

*Es necesario decir y pensar que siendo, se es; pues es posible ser y la nada no es. Estas cosas te ordeno que proclames; pues <tú comenzarás> por este primer camino de investigación, y luego por aquel forjado (*pláttontai*) por los mortales que nada saben, bicéfalos (*dikranoi*), pues la carencia de recursos conduce en sus pechos al intelecto errante. Son llevados ciegos y sordos, estupefactos, gente sin capacidad*

¹⁸⁷ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 173.

(amekhaníe) de juicio, que consideran que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo; el camino de todos ellos vuelve al punto de partida.

Fragmento 8.50-61

Acá termino para ti el razonamiento confiable y el pensamiento acerca de la verdad; a partir de acá, aprende las opiniones de los mortales, escuchando el orden engañoso de mis palabras.¹⁸⁸ Ellos establecieron dos puntos de vista para nombrar a las apariencias, a los cuales no unificaron necesariamente –y en esto se han equivocado: distinguen una forma enfrentada a ella misma y ofrecen de ella pruebas separadas las unas de las otras; por un lado, el fuego etéreo de la llama, suave y muy liviano, completamente idéntico a sí mismo, pero no idéntico al otro; por otro lado, aquello que es en sí su contrario, la noche oscura, forma espesa y pesada. Te expreso todo este orden cósmico probable para impedir que algún punto de vista de los mortales se te pueda imponer.

En sintonía con el pensamiento de Parménides, las mencionadas “opiniones” pertenecen al segundo camino para pensar dictado por la diosa. Al final del fragmento 1 la diosa señala solamente dos caminos: *el que conduce al corazón de la verdad y el que conduce a la senda donde no existen convicciones verdaderas*. En el fragmento 6 se resumen las dos vías propuestas por la diosa desde el fragmento 2. El primer camino es por donde hay que empezar para alcanzar la verdad, mientras que la segunda vía es la forjada/fabricada (*pláttontai*) por los mortales y que conduce a lo erróneo. Por otro lado, el fragmento 8 también nos advierte

¹⁸⁸ Lo referido por Parménides sobre *escuchar* “el orden engañoso” amerita precisión, pues se trata de conocer un discurso engañoso / no verdadero / que no conduce a la verdad, precisamente para no caer en su trampa.

de lo mismo y nos da otra pista más del segundo camino. Éste no es confiable ni acerca a la verdad, pues es engañoso, confunde, mezcla elementos sin diferenciarlos para después contradecirlos sin aclarar ni formular razonamientos congruentes, aunque es necesario conocerlo para, precisamente, dar respuesta, orden y claridad a todo cuanto existe.

Curiosamente, el verbo griego utilizado por Simplicio en la transmisión del fragmento 6 del *Poema* significa *forjar / fabricar*. Decimos que es curioso porque es sintomático en relación con la fabricación de todo discurso que tienda a dirigir acciones o hechos humanos. Esta característica tiene eco, por supuesto, en el discurso político. El verbo tiene una carga subjetiva interesante, ya que el sentido puede derivarse hacia la “fabricación” del discurso para uno mismo, es decir, imaginarse o fantasear un discurso con las palabras que los mismos mortales “establecieron” y cuyo orden es “engañoso”.¹⁸⁹ Aquí se contraponen el camino verdadero, que no es inventado, imaginado o fabricado, y el camino erróneo, que no es verdadero, pero sí fabricado e imaginado por los mortales “que nada saben”. Encontramos acá un enfrentamiento entre quien distingue una cosa de la otra y entre quien no lo hace. Dicho de otra manera, entre quien se distingue del estado natural de la humanidad, en términos del mito prometeico,¹⁹⁰ y entre quien sigue en dicho estado, pues no ha emprendido el camino de la verdad.

Por otro lado, el verbo griego *amekhaníe* del fragmento 6 significa “incapacidad”. Acá enfocamos capacidad versus incapacidad a un nivel antropológico. De ahí se deriva cierta

¹⁸⁹ Fragmento 8.3.

¹⁹⁰ Gregory Vlastos, “Equality and Justice in Early Greek Cosmologies” en *Classical Philology*, Universidad de Chicago, Chicago, 42, 3, jul., 1947, pp. 156-178.

habilidad para indagar, discernir y realizar “cosas humanas”. No estamos hablando de una capacidad versus discapacidad, pues esta confrontación se torna física o psicológica. Aquí hablamos de capacidad o incapacidad, propiamente, relacionadas con el conocimiento y el discurso filosóficos. Aclarado el punto, al fomentar una cierta capacidad e incapacidad Parménides habla de la verdad. Los “mortales bicéfalos” son incapaces de alcanzar la verdad, pues están inmersos en la senda errónea mencionada por la diosa.

El fragmento 6 también es una crítica a los sentidos. Hablamos en el párrafo anterior de la noción de *amekhaníe*, incapacidad. Ésta no es otra que aquella referida a la de “ciegos y sordos” del mismo fragmento. La incapacidad es un atributo humano anterior al conocimiento. El ejemplo más premonitorio lo encontramos en el *Prometeo encadenado* de Esquilo, en el que se dice que los mortales “en un principio, aunque tenían visión, nada veían, y, a pesar de que oían, no oían nada, sino que, igual que fantasmas de un sueño, durante su vida dilatada, todo lo iban amasando al azar”.¹⁹¹ Es la misma idea subrayada por Parménides al describir la condición humana, de la cual hablaremos más a detalle en el siguiente capítulo.

Luis Cordero afirma que esta situación humana es cotidiana y que es la negación de la tesis de Parménides.¹⁹² Este fragmento 6 se conecta con el principio del fragmento 7: “Pues que nunca se imponga esto: que haya cosas que no son”. Acá el modo de proceder de los mortales se apoya en los sentidos errantes, cuyo resultado es la imposición de la negación de la tesis de Parménides. La creencia en el ser de algo que no es, algo que no tiene ser, es un error humano. El error de mezclar *es* con *no-es*. Se imponen los dos espectros como si fueran reales

¹⁹¹ Esquilo. “Prometeo encadenado” (447-450) en *Tragedias*, Gredos, Madrid, 1982, p. 345.

¹⁹² Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 149.

y coexistieran uno en el otro y viceversa. Ahí está la cuestión del adjetivo *díkranoi* (bicéfalos) del fragmento 6.5. Pues los mortales, tienen dos cabezas, son bicéfalos que se valen de los sentidos.¹⁹³ Mezclan una cosa con la otra, el ser con el no-ser. Para los mortales bicéfalos “ser y no ser son lo mismo y no lo mismo”.¹⁹⁴ Los mortales están “sin capacidad de juicio”,¹⁹⁵ no separan, no disciernen, no deciden entre una cosa y otra.

Asimismo, la tradición ha comentado que los versos y fragmentos que siguen al fragmento 8.50 son una síntesis de los “pareceres” de los mortales y sus ideas sobre el cosmos. También se ha pensado que son una idea original de Parménides para confirmar la imagen de la creación y origen del universo como falsa.¹⁹⁶ De igual manera se ha pensado y desarrollado la hipotética razón, actualmente rechazada, que considera que la *dóxa* es un estadio anterior al pensamiento plasmado en el *Poema*. También se ha documentado que la *dóxa* refiere a teorías que el propio Parménides desea refutar, lo cual se ha rechazado por carecer de apoyo textual. Otra idea apoyada por la crítica interpreta a la *dóxa* como la “menos errónea posible” de un conjunto de otras menos verosímiles. De igual modo, la tradición platónica concuerda en entender la *dóxa* como una “verdad de los mortales” frente a una “verdad divina”,¹⁹⁷ como si Parménides fuera un dualista despiadado, lo cual resulta anacrónico. La línea seguida por Marcel Conche y Theodor Gomperz¹⁹⁸ argumenta a favor de que las ideas consideradas como

¹⁹³ Es importante señalar un dato curioso. En la época que estamos estudiando el pensamiento radica en el pecho de la persona, es decir, se piensa con el pecho. Mientras que los sentidos están en la cabeza. Por tanto, no debe caerse en el error de un “pensamiento doble”. Véase Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 151.

¹⁹⁴ Fragmento 6.8-9.

¹⁹⁵ Fragmento 6.7.

¹⁹⁶ William Keith Chambers Guthrie, *Historia de la filosofía griega II*, p. 19.

¹⁹⁷ Así comprendieron el *Poema* Plutarco, Proclo y Simplicio, debido a su raigambre platónica, véase Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 174-175.

¹⁹⁸ Theodor Gomperz dice en *Pensadores griegos I* (Herder, Madrid, 2010, pp. 217s.): “Lo que él presenta son ‘opiniones de los mortales’, no sólo seguramente las ajenas, sino también las propias, en cuanto ellas no reposan sobre el fundamento inquebrantable de una presunta necesidad del pensamiento. Al presentarla al lector le

dóxa son hipótesis factibles, aunque no demostrables en rigor. La línea de Reinhardt dice que la *dóxa* “representa el error de los mortales”. La línea anglosajona representada por Cornford y Coxon,¹⁹⁹ piensa que la *dóxa* es un argumento plausible, pero no verdadero. Por último, se tiene una línea interpretativa propuesta por Martin Heidegger²⁰⁰ quien rehabilita la *dóxa*, la cual es indisociable del todo indivisible que representa tanto la vía de la verdad como la vía del error.

Como vemos, se ha gastado mucha tinta en el asunto de la *dóxa*. Un tanto en el sentido de restablecer las lecturas tradicionales y otro tanto por darle un impulso a filosofías propias. Al respecto hay que mencionar el error más común al interpretar *dóxa* como “apariencias”. Será Platón quien lo interprete de esa manera por su valor ontológico. Acá, como dijimos al principio de este apartado, son los “pareceres”.²⁰¹

2.5.1 *El error de los mortales: distinción entre quien filosofa y quien forja opiniones*

Ya hemos argumentado que el “forjar opiniones” es una de las características de la condición humana expuesta por Parménides y cuya constitución son las palabras vacías. Para Parménides es inconcebible que una opinión sea verdadera.²⁰² Aquí entramos a un asunto espinoso, pues tanto Parménides como los “mortales bicéfalos” comparten el mismo objeto

advierte... que no le conceda credulidad absoluta, hablando de la 'estructura engañosa' de su exposición y calificando su correspondiente teoría de 'plausible' o aceptable en oposición a la 'verdadera fuerza de convicción' del conocimiento fundado en los conceptos o razón".

¹⁹⁹ Véase nota a pie 126.

²⁰⁰ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2012. También su discípulo Eugen Fink, *Heráclito*, FCE, México, 2018, mencionado por Luis Bredlow Wenda, *op.cit.*, p. 125.

²⁰¹ Para profundizar sobre el tema de las “apariencias” como anacronismo en Parménides, véase Néstor Luis Cordero, “La aristotelización y platonización de Parménides” (*Argos*, 38 [2015]: 32-51), y también su “Una consecuencia inesperada de la reconstrucción actual del Poema de Parménides” (*Hypnos*, 27 [2011]:222-229).

²⁰² Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 177.

de estudio: el hecho de ser. La manera de abordar un mismo asunto va a variar si no se sigue un método (*hódos*).

Encontramos de esta manera la distinción entre quien filosofa y el forjador de opiniones. El primero se acerca a la verdad y el segundo se aleja de ella. El primero concreta a través del método y el segundo relativiza. Los concretos serán aquellos enunciados propios del hecho de ser, los cuales están delimitados por el pensamiento y el discurso. Por otro lado, los enunciados relativos no distinguen entre el hecho de ser y su negación, sino que los mezclan y confunden, al grado de perderse en el laberinto de las palabras. Y en esto consiste el desconocimiento de los mortales: *más que en conocer lo que hay, lo confunden*.

Sin embargo, aseverar que todas las opiniones son incomprensibles no le hace justicia a la filosofía parmenideana. Aclarar el punto anterior es tan importante como la mención del hecho de ser, pues una cosa se nos muestra en el Poema: *la invitación de la diosa a conocerlo todo* (fragmento 1.28). Al decir que compiten en importancia, tanto la mención del hecho de ser como la incomprensible opinión de los mortales, tiene como objetivo comprender lo que es la verdad y lo que es el error. Pero ¿cuál será el fundamento del camino trazado por las opiniones? Encontrar tal origen ayudará a fortalecer la tesis de Parménides.

La experiencia humana descrita por Parménides es tajante: los mortales no distinguen entre ser y no ser. Quien sí lo hace, el “mortal que sabe”, sigue el camino trazado por la diosa, es decir, se deja conducir por los *sémata* del hecho de ser. Mientras que el “mortal bicéfalo” se

fabrica un camino que no conduce a ningún lugar.²⁰³ El fragmento 6.5 dice “la carencia de recursos conduce en sus pechos al intelecto errante”, esta parte del *Poema* nos da la pista de que el camino forjado por los mortales bicéfalos es ilusorio y falto de señales. No conduce a un rumbo fijo. La incapacidad (*amekhaníe*) es imposibilidad de todo recurso para llevar a cabo una tarea. De igual manera, esa “incapacidad” se muestra como la pérdida del objetivo, en este caso, del único objetivo verdadero: el hecho de ser.²⁰⁴ Nosotros pensamos que esta “incapacidad” humana está relacionada con la lengua que engaña, la cual es mencionada por la diosa en los fragmentos 7.3-5, “y que la inveterada costumbre no te obligue, a lo largo de este camino, a utilizar el ojo que no ve, el oído que resuena, y la lengua. Juzga mediante el razonamiento la prueba polémica que te he enunciado” y 8.52, “escuchando el orden engañoso [*apatelón*] de mis palabras”.

Marcel Detienne aclara mejor este punto. Argumenta, a través de un estudio minucioso, que el “maestro de la verdad” lo es también del engaño.²⁰⁵ Otro aspecto interesante de su análisis recae en el poder de la palabra, la cual se ejerce sobre el mortal.²⁰⁶ Si traemos a la memoria la noción de *thumós*, analizada en el primer capítulo, podremos comprender lo complejo que resulta esta cuestión del “engaño”.

Habíamos dicho que la noción de *thumós* encierra cierta capacidad de discernimiento, de elección, de decisión. En ese sentido, el engaño (*apatelón*) se relaciona también con la

²⁰³ Ver Mario Untersteiner, “La ‘doxa’ en la filosofía de Parménides” en *Diánoia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2, 2, 1956, pp. 203-221.

²⁰⁴ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, pp. 145-150.

²⁰⁵ Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia antigua*, Taurus, Madrid, 1981, p. 72.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 77.

voluntad, es decir, con un “deseo deliberado de hacer pasar una cosa con otra”.²⁰⁷ Marcel Detienne afirma que las palabras engañosas son placenteras, tiernas y dulces.²⁰⁸ Como es de esperarse, dicha suavidad de las palabras contiene un significado que arrebató a la deliberación lo que ésta tiene de verdad. En este sentido, Parménides nos muestra las pruebas del hecho de ser para configurar nuestra deliberación en pro del camino de la verdad. Parménides persuade, pero también nos enseña sobre el engaño de las palabras. La persuasión está contenida y atravesada por el discurso verdadero, mientras que el engaño contiene una ausencia, la ausencia de verdad. En esto consiste la *dóxa* de los “mortales”, pues la ausencia de verdad es porque “nada saben”.²⁰⁹ En este sentido, el camino erróneo es el de las *dóxai* de los mortales. El de las opiniones ausentes de verdad.

En resumen, las opiniones no son apariencias. Parménides no es Platón. Son más bien pareceres, creencias o representaciones de las cosas (entes). Hemos visto que el discurso creado por las opiniones está formado por palabras vacías o “formas exteriores” que conducen a la falsedad, al error. Los portadores de estas opiniones son mortales que ofrecen una serie de ideas sin fundamento: “no saben a dónde ir, están desorientados, proceden del azar en un movimiento oscilatorio”,²¹⁰ es decir, mezclan las cosas.

Aunque no se demuestra tan fácilmente, algunos críticos han puesto nombres a los “forjadores de opiniones” y acá nosotros los mencionamos sin descartar las debilidades de los argumentos. Dichos forjadores van desde el pitagórico Aminias, pasando por

²⁰⁷ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 123.

²⁰⁸ Marcel Detienne, *Los maestros de verdad...*, p. 72.

²⁰⁹ Fragmento 6.4.

²¹⁰ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 180.

Anaximandro y Anaxímenes y hasta Jenófanes. En un estudio sobre las nociones y oponiendo lo dicho por Parménides frente a las ideas de otros pensadores de la época, el cual no es nuestro objetivo, bien podría aventurarse la rica y trabajosa cuestión de contraponer los *sémata* del hecho de ser y las nociones de *ápeiron* de Anaximandro, la cosmología evolucionista de Anaxímenes o la falsedad de las opiniones enunciadas en Jenófanes en el fragmento 35 de sus textos.²¹¹ Pero, como señalamos, esto no compete al objetivo de nuestro estudio, solamente lo señalamos como un intento de expandir un poco más el tema de las *dóxai* criticadas en el *Poema*.

²¹¹ Para profundizar en este tema, puede consultarse la citada obra de Mario Untersteiner, “La ‘doxa’ en la filosofía de Parménides” en *Diánoia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2, 2, 1956.

III. LA PROPUESTA ÉTICA EN LA FILOSOFÍA DE PARMÉNIDES DE ELEA

Sumario:

1. El interés por las cosas humanas en Parménides
2. *Thumós* y *ethos*: discernimiento y error humano
3. El hecho de ser como constructor del *ethos thumónico*
4. Las consecuencias del *ethos thumónico*

Es una opinión tradicional en la historia de la filosofía aquella que afirma que Parménides defiende y argumenta la *inmovilidad*, la *unidad* y la *homogeneidad* del ser. Incluso se habla, a partir de esta opinión, de un modelo de orden social cuyos resultados establecen una sociedad en donde nada cambia.²¹² El interés por las cosas humanas en Parménides gira en otro sentido y contradice un modelo ético y político rígido, totalitario y monolítico, resultado de las lecturas tradicionalistas de este antiguo filósofo griego. Ya hemos visto lo erróneo de una lectura de este tipo, pues la fundamentación de dicha idea recae en sus seguidores y no en Parménides.

Igualmente, vimos que la sociedad homérica tenía una estructura social que “se corresponde con unas relaciones sociales jerárquicas y de sumisión”.²¹³ La virtud (*areté*), así como la constante lucha por la posesión (*timé*) y su adquisición a toda costa, describe una moral infalible, inmóvil y vertical en donde se beneficiaba a los “mejores” (*aristói*). Para la época

²¹² Véase, por ejemplo, el estudio de Santiago López-Petit, *Entre el ser y el poder: Una apuesta por el querer vivir*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2009, pp. 35-37.

²¹³ Salvador Mas Torres, *Ethos y Polis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia Clásica*, Ediciones Istmo, Madrid, 2003, p. 11.

de Parménides todo estaba permutando. La historia nos informa que el intercambio mercantil, las constantes migraciones y los desplazamientos humanos tuvieron sus efectos en la ética y la sociedad griega.²¹⁴ En ese ambiente y espacio sociales se crearon los conceptos filosóficos abstractos y las primeras manifestaciones del *logos racional*.²¹⁵ Desde este horizonte creemos que el pensamiento de Parménides beneficia a la sociedad en general (*polis*). Ahí es donde radica el interés por las cosas humanas. Interés ajeno a las interpretaciones clásicas de su *Poema* que manifiestan que el pensamiento de Parménides describe al ser como unívoco e inmutable. Este capítulo recae totalmente en el interés de Parménides por las cosas humanas, es decir, en su ética, una ética identificada por el discernimiento contenido en la noción de *thumós*, así como por una reflexión sobre el error a raíz de lo que es el interés por las cosas humanas.

²¹⁴ Véase, Francisco Javier Gómez Espelósín, *Historia de Grecia antigua*, Akal, Madrid, 2001.

²¹⁵ Alfred Sohn-Rethel, *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología*, El viejo topo, Bogotá, 2001, pp. 68-69.

1. EL INTERÉS POR LAS COSAS HUMANAS EN PARMÉNIDES

La palabra *ethos* remite, como detalla López Aranguren, a dos significados posibles: la “morada”, lugar en el que se reside o habita (primer sentido), y el “carácter” o modo de ser personal (segunda acepción). Por influjo de Aristóteles se impuso el segundo sentido de *ethos*, y así decimos que, etimológicamente, *ethos* significa “carácter”. El *ethos* se contrapone al *pathos*, pues se refiere a algo activo, generado por hábito. Aunque las pasiones modelen el carácter de las personas, también la ética lo logra, partiendo de una relación deliberada y constante con los sucesos. Como en tantas otras cosas, la riqueza del sentido griego del vocablo original se pierde con su traducción al latín.²¹⁶ Recordemos que fue Cicerón el que tradujo *ethos* por *mos*, de ahí “moral”. En resumen,

La moral debe entenderse como un conjunto de costumbres; son los sistemas de comportamiento más o menos establecidos de una sociedad o grupo y casi siempre lleva apellido: moral cristiana, moral hedonista, moral relativista. La ética, en cambio, remite al carácter propio del ser humano, que se pregunta por el sentido de su acción, incluso si eso pone en jaque la moral imperante de su entorno.²¹⁷

Al cuestionarse la moral, la manera de vivir, aparece la reflexión crítica y con ello se abre camino la ética. Momento en el que nos preguntamos por el sentido de nuestras acciones. La ética a la cual estamos apostando proviene de varios puntos metodológicos encontrados en el *Poema* de Parménides y analizados, en conjunto, en el segundo capítulo de este trabajo.

²¹⁶ Miquel Seguró, *La vida también se piensa*, Herder, Madrid, 2018, p. 63.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 64.

Esos elementos metodológicos son las referencias que necesitamos para la comprensión y reflexión de la vida humana.

Dicha reflexión es referida a cuestiones éticas. Principalmente a aquellas que piensan en torno a la convivencia social, a la relación humana con las cosas, con uno mismo y con el resto del mundo. No son un conjunto de reglas morales. Parménides no es un moralista que va a dictar reglas para el buen funcionamiento social o quien va a implementar enunciados disciplinarios para el comportamiento individual. Parménides es un filósofo cuyas reflexiones tienen algo que decir para el conocimiento y pensamiento ético. En el fondo es encontrar la *dimensión ética de su pensamiento*. Dar una respuesta ética al conjunto de reflexiones que nos interpelan como seres sociales y éticos.

Retomando la historia de la filosofía, en general, y la historia de la ética, en particular, se confirma que los problemas concernientes a la última son tomados en cuenta a partir de la sofística. Consideración que no ha sido esquivada en el primer capítulo de nuestro trabajo. Puesto que ahí se hizo un puente entre las ideas homéricas y los primeros filósofos en relación con un pensamiento ético en constante esfuerzo de fundamentación.

Un rasgo que identifica el pensamiento ético hasta antes de la llegada de la sofística es la *educación comunitaria*. Este rasgo lo podemos observar en la intención de los textos filosóficos de los primeros pensadores. Intención vista en su modo de expresar sus resultados. No se observa que el interés por las cosas humanas sea un interés individual y dirigido a un público individualizado o privado. Aunque en los cantos homéricos se enaltezcan rasgos individuales, éstos van enfocados a cuestiones comunes, a la educación de la *polis*. En

resumen, se destaca que la enseñanza de la virtud en los sofistas va dirigida a los dirigentes del pueblo,²¹⁸ mientras que la enseñanza de los primeros filósofos tiene consecuencias más generales y para un público más amplio. La consecuencia de la enseñanza sofista es que el orden político y social mantiene un orden vertical, mientras que la intención de la enseñanza anterior a la sofista mantiene un orden más horizontal. El *interés* en los primeros filósofos confiere a toda cuestión humana y no solamente a determinados estratos sociales. Esta razón se distingue en el dicho de la diosa del *Poema*: “debes informarte de todo”²¹⁹.

El enunciado de la diosa manifiesta una actitud filosófica, asumida por el conocimiento otorgado por la “verdad bien redonda” y por el error de los mortales. Al estar ambas acciones ligadas al lenguaje, pues el hecho de ser es lo verdadero, las cosas, cuya raíz no es real, no pueden conocerse ni decirse.²²⁰ *Pensar* y *decir* son una unidad que limita al *hecho de ser*. Los campos semánticos del límite y el exceso se enfrentan en este sentido. El primero se distingue por ser un límite justo, mientras que el segundo es impensable y anónimo.²²¹ Para Pérez de Tudela, el lenguaje parmenideano es salvaje y violento²²² y lo es porque el campo semántico del límite se impone a lo excesivo y desbordado. El lenguaje del límite tiene que ser así para que el lenguaje del exceso no se reproduzca. En este sentido, “la diosa coloca a su discípulo ante una alternativa: atenerse a lo obligado o atenerse a lo prohibido”.²²³ Y que “la alternativa de la diosa es clara, y se alza tajantemente; no, como se podría pensar *prima facie*, entre ‘el ser’ y ‘el no ser’, signifique eso lo que signifique, sino entre algo así como las

²¹⁸ Salvador Mas Torres, *Ethos y Polis...*, p. 113.

²¹⁹ Fragmento 1.32

²²⁰ Antonio Capizzi, *Introducción a Parménides*, p. 50.

²²¹ Mariana Chendo, “La prohibición de ir más allá del límite...”, pp. 264-265.

²²² Jorge Pérez de Tudela, “Comentarios a los fragmentos de Parménides” en *Parménides. Poema. Fragmentos y tradición textual*, Istmo, Madrid, 2007, p. 187.

²²³ *Ibid.*, p. 150.

condiciones de posibilidad (y de imposibilidad) de aquéllos: la Necesidad, que hace ser; la Imposibilidad, que lo impide”.²²⁴ Aquí existe un enfrentamiento interesante entre el campo semántico del límite que se enfrenta con el campo semántico del exceso.

Mientras que el primero mantiene un estatus de licitud para el hecho de ser, el segundo se manifiesta como lo prohibido. Los límites, lo limítrofe, impuestos al hecho de ser a través del pensamiento y el discurso, nos instalan en la validez. Todo lo que queda fuera de estos límites es impensable e irreal. No manifiesta un interés humano por las cosas. Ahí radica, entonces, el *interés* de Parménides, en lo que es posible, en lo que manifiesta el hecho de ser, en lo que es válido y concede validez al pensamiento. Son dos campos semánticos enfrentados y con caminos diversos. *El campo semántico del límite encierra el interés por las cosas humanas.*

Parménides vuelve a lo básico. Él se extraña de las “cosas inmediatas”.²²⁵ En el *Poema* las “cosas inmediatas” son las cosas humanas, las que conciernen a la vida, a la realidad, al entorno, a las circunstancias, experiencias, relaciones, pensamientos, ideas, emociones, sentimientos, en fin, a la vida humana. El interés recae en los límites establecidos y formulados por Parménides a través del hecho de ser.

²²⁴ *Ibid.*, p. 149.

²²⁵ La frase es de Aristóteles y es la siguiente: “Al principio admirándose de las cosas inmediatas entre las extrañas; después poco a poco progresando y sintiéndose perplejos ante cosas mayores, tales como las características de la luna y las del sol y los astros, y ante la génesis de todo” (Aristóteles. *Metafísica*, 982 b 13-17, Gredos, Barcelona, 2007).

Como se advierte, Parménides no está lejos del itinerario filosófico de Sócrates.²²⁶ Éste también esbozó y profundizó su pensamiento por las “cosas inmediatas”. Parménides, al igual que Sócrates, funda un saber primero como crítica para otros saberes posteriores. La cuestión del discernimiento, entonces, se vuelve cada vez más importante, no sólo para la ética sino para el conjunto de saberes filosóficos. Al hacer eco del pensamiento de Parménides se desarrolla un itinerario filosófico que se pregunta por la intención de todos los demás saberes, pues la capacidad de discernir y aclarar lleva consigo la de descubrir el rumbo de determinados pensamientos, acciones y decisiones. En otras palabras, la intención detrás de ello.

2. THUMÓS Y ETHOS: DISCERNIMIENTO Y ERROR HUMANO

2.1 El *thumós* en Parménides

La mención del *thumós* en Parménides se encuentra al principio del *Poema*:

1 Las yeguas que me conducen hasta donde llega mi ánimo (thumós), me impulsaron, pues, guiándome, me llevaron hacia el camino de la diosa, lleno de signos, la cual, <respecto de todo> conduce <ahí > al hombre que sabe.

Acá cabe preguntarse lo siguiente: ¿hay otros términos que remitan al término *thumós* en el *Poema*? Estrictamente, no, más bien ese término podría remitir a la experiencia de adentrarse en la reflexión de las vías señaladas por la diosa, a lo que sería una invitación a vivir dicha

²²⁶ Antonio González, *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*, Ediciones USTA, Bogotá, 2014, p. 24-25.

experiencia. Quizá es una limitante en el *Poema* y en el discurso de la diosa, pero la noción de *thumós* consideramos que se encuentra en esa experiencia filosófica. Eso mismo trataremos de comprenderlo a continuación.

Recordemos que en el primer capítulo profundizamos en la noción de *thumós*.²²⁷ Dijimos que este concepto polisémico se asocia con el debate interno y la motivación. Lo que nos sigue interesando del *thumós* es que le da nombre a lo que mueve a la acción, principalmente la acción impulsiva. Para los griegos, la persona pone las cosas a consideración de su *thumós*, pues es a través de ese elemento interno desde donde se sopesan las posibilidades y opciones a elegir, sus motivaciones, sus deseos internos, su impulso, lo que activa su deliberación y elección.

De igual manera, Néstor Luis Cordero afirma que el *thumós* “incluye también cierta capacidad de discernir”:

El *thumós* está entonces relacionado también con la deliberación; se trataría de una voluntad reflexiva, que medita, una especie de impulso sensato que determina una acción en función de un objetivo claro y preciso, que debe alcanzarse, aun a riesgo de un esfuerzo. O sea que Parménides, en tanto maestro de filosofía, exige un impulso voluntario y consciente por parte de quien quiere aprender. Esta manera de encarar el acceso al conocimiento contrasta con la actitud más bien pasiva del oyente de las Musas y de otros “maestros de verdad” tradicionales, que tanto pueden educar como

²²⁷ Sebastián Vázquez, “Entidad psicósomática, *moira* e ideal...”, pp. 107-108.

engañar. El viajero de Parménides se lanza a la búsqueda de la verdad impulsado por su *thumós* y, una vez que ha asimilado el mensaje de la diosa, juzgará “mediante el razonamiento”²²⁸ los argumentos que acaba de escuchar.²²⁹

La relevancia del *thumós* está en que se relaciona íntimamente con la deliberación, con el discernir, con la capacidad de decisión y la voluntad reflexiva, que discierne y decide; es un elemento que sirve a la ética para ponderar el sentido de la acción humana, de ahí la importancia del discernir con base en ello. Se discierne para ordenar la vida. En otras palabras, *el acto de discernir conduce al vivir humanamente*.

La noción *discernimiento* tiene una fuerte carga cultural y espiritual. Esto se debe tanto a la historia de la humanidad en general como a la historia de su espiritualidad en lo particular.²³⁰ La humanidad ha tomado decisiones para conformarse y sobrevivir. Ha deliberado para llegar a ser lo que es. A través de su discernimiento ha realizado tareas en constante evolución. Una de esas tareas es la de pensar su vida y proyectarla. Parménides, desde el principio de su *Poema*, se ha dedicado a discernir y deliberar en pro de una cosa y en pro de otra. Su deliberación se encamina a pensar el límite, lo imaginable, a no caer en el exceso, a respetar el límite impuesto por el pensamiento y el discurso al hecho de ser. Su deliberación es el fruto de un camino de meditación filosófica que pondera y pone en balance todo lo pertinente para el ejercicio filosófico.

²²⁸ Parménides. Fragmento 7.5.

²²⁹ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es. La tesis de Parménides*, Biblos, Buenos Aires, 2005, p. 38-39.

²³⁰ Ver Entrada “discernimiento” en *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Mensajero-Sal Terrae, Madrid, 2007.

La reflexión parmenideana -llamémosla así por ser un ejercicio filosófico- contiene dos de las categorías del *thumós* antes mencionadas: *debate interno/conflicto* y *motivación*. El *thumós* está descrito desde el principio del *Poema* y se mantiene en su desarrollo. En primer lugar, se menciona la *motivación* interna cuando la diosa invita al aprendiz a recorrer el camino del conocimiento²³¹. En segundo lugar, apela al *intelecto* al momento de discernir entre la tesis y su negación²³². En tercer lugar, muestra el *conflicto* interno de Parménides al ir contra el modo de proceder del pensamiento común,²³³ al igual que muestra esa inclinación humana a relacionarse con las “opiniones” erróneas.²³⁴

De este modo *el camino del conocimiento muestra una motivación*. Tal motivación es un impulso que lleva a buscar algo. Ese algo es el conocimiento verdadero sobre las cosas. La motivación se asemeja a la admiración aristotélica, pues empuja a la persona a buscar, a realizar una acción. Es un “impulso sensato que determina una acción en función de un objetivo claro y preciso que debe alcanzarse aún a riesgo de un esfuerzo”.²³⁵ En otro sentido, es un esfuerzo filosófico contrario a la pasividad. El impulso/motivación es tomado por quien quiere aprender, por quien desea involucrarse con un conocimiento verdadero sobre las cosas. Este impulso/motivación parmenideano se contrapone a la enseñanza pasiva de los llamados “maestros de la verdad”,²³⁶ para quienes la verdad se aprendía por la palabra ya dicha a modo de repetición, sin pensamiento propio de por medio. Al contrario, Parménides no repite una verdad, sino que pone el camino para alcanzar un conocimiento verdadero.

²³¹ Fragmento 1.1-3.

²³² Fragmento 2.1-8.

²³³ Fragmento 6.5-6.

²³⁴ Fragmento 8.50-54.

²³⁵ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, pp. 38-39.

²³⁶ Marcel Detienne, *Los maestros de verdad...*, pp. 143-144.

Parménides piensa que este conocimiento se da por la experiencia del camino, no llega solo ni de manera pasiva. Parménides no espera, sino que se pone como peregrino en busca de algo. El conocimiento se obtiene en activo, recorriendo una senda, siguiendo un camino. Ya hemos dicho que el método proviene de *meta hodón* que significa algo así como “estar encaminado”. Este “estar encaminado” se dirige al conocimiento verdadero. Parménides nos quiere “encaminados” y no pasivos, pues la verdad no es inspirada de la nada. Hay un esfuerzo de por medio. Esto nos hace recordar el imperativo kantiano²³⁷ sobre el derecho a pensar, sobre la invitación que hace el filósofo alemán para que la persona tenga el valor de servirse de su propia razón.

La diosa señala dicho imperativo. Se apela al intelecto en el momento en que la diosa señala la tesis y su negación. El fragmento 2 del *Poema* muestra que, una vez “encaminado” el pensamiento, son dos las vías hacia el conocimiento, pero solamente una de esas vías es la que conduce a lo verdadero. Pareciera que Parménides nos dice “anda. Ve y explora. Si te equivocas, vuelve, y si no encuentras la verdad, no regreses, salvo para aprender de los errores”. En este sentido, se apela al intelecto, a esa capacidad para razonar y pensar. Para la época de Parménides, el intelecto se ha vuelto una cierta virtud (*areté*), una cualidad interna que tiene que ser adquirida y no heredada, como la descrita por los héroes homéricos.²³⁸ De ahí la importancia de que “el futuro filósofo deberá informarse del contenido de ambos caminos y, una vez en posesión de los elementos que posibilitarán su decisión,²³⁹ elegirá el

²³⁷ Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?” en *Filosofía de la historia*, FCE, México, 2013, pp. 25-38.

²³⁸ Ver el capítulo 1, apartado 2 de este trabajo de investigación. Ahí hemos abordado el tema de la *areté* en Homero.

²³⁹ Fragmento 8.15.

único camino que le permitirá razonar, es decir, encaminar su pensamiento”.²⁴⁰ La diosa de Parménides recurre al intelecto humano como entidad general y no como una cualidad individual exclusiva de algunos “expertos” o iniciados. De esta manera, Parménides invita a filosofar a cualquiera que siga los caminos indicados por la diosa, caminos que fortalecerán el propio intelecto en la búsqueda del conocimiento verdadero.

Por último, *el conflicto interno* descrito por Parménides y la *inclinación humana* para no aplicar el discernimiento entre una cosa y otra, *muestran el conflicto humano ante la verdad*.²⁴¹ En este sentido, se vuelve necesario darle importancia a la reflexión parmenideana sobre el error humano. Tema que veremos a continuación.

2.2 La reflexión sobre el error humano en Parménides

En filosofía se discierne el acceso a la verdad. Parménides está seguro de ello. Para quien filosofa lo que importa es la verdad. Para llegar a la verdad es necesario conocer todo lo que conduzca a ella. Parte de ese proceso es el *error humano*. La reflexión sobre el error humano la encontramos en los fragmentos 6.5-9:

[...] *los mortales que nada saben, bicéfalos, pues la carencia de recursos conduce en sus pechos al intelecto errante. Son llevados ciegos y sordos, estupefactos, gente sin*

²⁴⁰ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, 55.

²⁴¹ Es una suerte de falsedad, un ejemplo actual de esta falta de discernimiento es la atención a las *noticias falsas (fake news)* modernas, la piratería de la información, el *pseudoconocimiento* sobre los hechos reales e históricos y el tema de la *posverdad*. Una posverdad envalentonada. Se hablará más de estos conceptos en el último apartado del presente capítulo.

capacidad de juicio, que consideran que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo; el camino de todos ellos vuelve al punto de partida.

Y en 8.50-54 cuando el *Poema* habla sobre las “opiniones” erróneas de los mortales:

Acá termino para ti el razonamiento confiable y el pensamiento acerca de la verdad; a partir de acá, aprende las opiniones de los mortales, escuchando el orden engañoso de mis palabras. Ellos establecieron dos puntos de vista para nombrar a las apariencias, a los cuales no unificaron necesariamente -y en esto se han equivocado.

Es bien sabido que el “error” tiene una carga negativa para nuestro momento actual. Cometer errores conlleva a perder prestigio, oportunidades, recursos materiales, incluso la vida. El concepto *error* epistemológicamente se contrapone a la verdad (discrepancia con la realidad/falsa concepción). Éticamente se contrapone a la noción de bien. Metodológicamente se contrapone a la corrección o la precisión. Teológicamente está asociado al pecado, la heterodoxia y la herejía. Pero vayamos por partes.

Desde la tradición metafísica griega se excluye al error del orden del mundo. Para Zenón de Elea el ser es lo único de lo que puede hablarse. Del no ser no se puede decir nada.²⁴² Posteriormente, el error se vuelve un asunto lógico del juicio, como sucedió en Aristóteles.²⁴³ Esto tuvo continuidad con los escolásticos, quienes encontraron que el error, al ser contrario

²⁴² Ramón Cornavaca, “Zenón” en *Filósofos presocráticos. Fragmentos II*, Losada, Buenos Aires, 2011, pp. 77-81.

²⁴³ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Libro III, Gredos, Madrid, 1985.

a la verdad, genera decepción, desilusión e ignorancia.²⁴⁴ Situando la discusión en el contexto filosófico de Parménides vemos una reflexión más radical. Ni es un hecho del cual no puede hablarse, ni se disuelve en un asunto lógico, ni es contrario a la verdad.

La noción griega de “errante” (*plaktón*) es un adjetivo que afecta los conceptos de “intelecto” y “sentido”. Ambos expuestos al final del fragmento 6 y en el resto del fragmento 7. En resumen, el error criticado por Parménides consiste en que los mortales no adoptan un método de investigación. Esto conduce a no establecer distinción entre el hecho de ser y su contrario. De ahí la *bicefalia* de los mortales, la cual es una característica de la experiencia humana, pues están divididos por falta de verdad. ¿Cómo puede ser un rasgo ético que la condición humana experimente dicha bicefalia? Hemos hablado del *thumós* como elemento importante para la toma de decisiones y como un rasgo también relevante de la humanidad. El *thumós* puede ser el eslabón que nos condiciona para decidir. Desde un principio, Parménides nos advierte que debemos estar decididos, arrojados, empujados a buscar la verdad. Si no tenemos decisión, no podemos acceder a la verdad. En este sentido, nos apropiamos de este arrojamiento o *thumós* para reflexionar sobre las preguntas de la ética: ¿por qué hay moral? ¿Qué razones existen para justificar una concepción moral?, etcétera. La ética la respaldamos con el *thumós* que nos conduce por el camino de la verdad del hecho de ser, pues consideramos que existe una conciencia sensible que ayuda a encontrar ese camino. Sin embargo, no hemos abordado adecuadamente la bicefalia y sus consecuencias en los “mortales que nada saben”. Dicha experiencia humana refiere a una particular crítica de Parménides, la cual recae sobre los sentidos y el intelecto errantes.

²⁴⁴ José Ferrater Mora, entrada “error” en *Diccionario de filosofía* (tomo I), Sudamericana, Buenos Aires, 1951, pp. 529-530.

Partamos de ahí para fundamentar lo que llamamos *bicefalia ética*. La totalidad de la crítica se encuentra en el ya citado fragmento 6.5-9 y en el fragmento 7. Volvamos a leer:

6, 5-9 bicéfalos, pues la carencia de recursos (amexhanie) conduce en sus pechos al intelecto errante. Son llevados ciegos y sordos, estupefactos, gente sin capacidad de juicio, que consideran que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo; el camino de todos ellos vuelve al punto de partida.

7, 1 Pues que nunca se imponga esto: que haya cosas que no son.

2 Aleja tú el pensamiento de este camino de investigación, y que la inveterada costumbre (éthos polúpeiron) no te obligue, a lo largo de este camino, a utilizar el ojo que no ve, el oído que resuena, y la lengua. Juzga mediante el razonamiento la prueba polémica que te he enunciado.

Apreciamos esta crítica realizada por Parménides. Ya hemos mencionado, en el segundo capítulo, que Esquilo en su tragedia “Prometeo encadenado” describe a los mortales de la siguiente manera: “en un principio, aunque tenían visión, nada veían, y, a pesar de que oían, no oían nada, sino que, igual que fantasmas de un sueño, durante su vida dilatada, todo lo iban amasando al azar”.²⁴⁵ Es la misma idea subrayada por Parménides al describir la condición humana bicéfala. Sin embargo, la crítica a los sentidos no es una crítica a los sentidos en sí. Lo que Parménides critica es el “mal uso” de ellos.

²⁴⁵ Esquilo. “Prometeo encadenado” (447-450) en *Tragedias*, Gredos, Madrid, 1982, p. 345.

En nuestra lectura del *Poema*, vemos que el término *amekhaníe* aparece como “carencia de recursos”. La noción griega, precisamente, refiere a carencia/falta de medios materiales, también se concibe como un agente o fuerza externa, sea impotencia, dificultad o imposibilidad.²⁴⁶ ¿Qué sucede con esta expresión? Viendo el conjunto general del *Poema* podemos conjeturar que esa “carencia” es una falta de formación. La diosa es tajante. Ella es una maestra que forma a quien escuche sus palabras. Parménides es un alumno que se está formando, que sigue un método, un camino que conduce a la verdad. La diosa es una formadora del intelecto y los sentidos. Su enemigo, precisamente, es el “mal uso” que los mortales hacen de los sentidos y el intelecto. La “carencia de recursos”, al ser una falta de formación, consiste, también, en la falta de un proceso basado en un método. De igual modo, la falta de formación es la condición humana, el estado natural de la humanidad.²⁴⁷ De ahí que Parménides se refiera a la humanidad como un conjunto de seres “ciegos y sordos”, “carentes de recursos”, indefensos, impotentes ante la verdad.

El uso acríptico de los sentidos y el intelecto es el *estado primario del ser humano*, el estado errante del mismo. Parménides describe y critica este estado. La bicefalia humana se alimenta de su existencia errante, vagabunda. Siguiendo esta idea, vemos que la crítica de Parménides también nos muestra que los “mortales” somos seres *ontológicamente incompletos*. El error humano es esa indigencia de recursos. Parménides describe la humanidad como seres errados, privados de recursos, desprovistos de formación. Nacemos empapados en el error, en un estado ontológico que bebe del error. Esto no significa que siempre erramos. No. A lo

²⁴⁶ Véase un amplio abanico de significados en <http://dge.cchs.csic.es/xdge/>

²⁴⁷ Ver Gregory Vlastos, “Equality and Justice in Early Greek Cosmologies” en *Classical Philology*, Universidad de Chicago, Chicago, 42, 3, jul., 1947, p. 163.

que nos referimos es a la experiencia humana expuesta por Parménides. Él nos muestra que somos seres errados, es decir, seres incompletos, pues nos falta la verdad.²⁴⁸ Y para Parménides la verdad consiste en *aprehender, comprender, buscar y apropiarse* del hecho de ser. Estando en el error, en esa condición existencial errante, los mortales son invitados por la diosa a superar su condición primaria apropiándose de la verdad.

A diferencia de Zenón,²⁴⁹ Parménides postula que la cuestión del error se manifiesta en la naturaleza humana. La reflexión sobre el error en Parménides no consiste en que no pueda ser nombrado lo que no-es, como pensaba Zenón. Su crítica va mucho más allá: *el ser humano nace como un ser errante y a partir de ahí lo juzga todo.*

Salimos de esa condición humana errante a través del arrojamiento o acto de decisión, es decir, empujados por el *thumós*. Siendo sujetos vagabundos, sujetos errantes, sujetos divididos por la falta de verdad, Parménides nos empuja para seguir el camino marcado por la diosa, para salir al encuentro de otra realidad, diferente a la marcada por el error. He ahí la cuestión. La importancia de la reflexión y crítica de Parménides sobre el error humano es que esa falla de nuestra condición es la que posibilita todo cambio y por ende todo conocimiento. El error es una falla inherente en nuestra condición, pero es esa misma falla la que nos permite salir a buscar la verdad, a aprehenderla y comprenderla. Entonces, el *ethos* parmenideano se constituye a raíz de esa condición: siendo incompletos, carentes de formación, carentes de la verdad. El *ethos* alimentado por el *thumós*, adquiere el carácter de arrojamiento, un momento activo.

²⁴⁸ Ver Fragmento 6.6.

²⁴⁹ El tema del “error” en Zenón recae en la naturaleza conceptual del cambio, recordemos que para este filósofo la ilusión del movimiento era el error recurrente de la humanidad. Ver Justus Hartnack, *Breve historia de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 19-22.

Lo pasivo, el *pathos*, se presenta como la propia condición humana del error. Éste ya lo traemos con nosotros, sin buscarlo ni desearlo. El arrojamiento hacia la verdad es algo que se nos inculca, se nos muestra, se activa. Siendo seres incompletos, con esa falla existencial, podemos superar esa vivencia *patética* a través de otra vivencia que llamaremos de ahora en adelante *ethos thumónico*.

3. EL “HECHO DE SER” COMO CONSTRUCTOR DEL *ETHOS THUMÓNICO*

3.1 La construcción del *ethos thumónico* en el *Poema*

A raíz de esta reflexión parmenideana del error, vimos una consecuencia que sale a la luz en nuestra lectura del *Poema*: el *ethos thumónico*. A lo largo del discurso de la diosa encontramos distintos motivos y elementos para el desarrollo de esta línea de pensamiento ético.

Parménides achaca al error de los mortales la pérdida del camino hacia la verdad. Pues desconocen el hecho de ser y la imposibilidad del no-ser. Al grado de mezclar uno con lo otro y confundirse. Esto no es otra cosa que la falla existencial de la que hablamos. Volvamos al fragmento 7:

1 *Pues que nunca se imponga esto: que haya cosas que no son.*

2 *Aleja tú el pensamiento de este camino de investigación, y que la inveterada costumbre (*éthos polúpeiron*) no te obligue, a lo largo de este camino, a utilizar el ojo que no ve, el oído que resuena, y la lengua. Juzga mediante el razonamiento la prueba polémica que te he enunciado.*

Una y otra vez Parménides recuerda la incapacidad humana para reconocer la verdad. La experiencia humana que hemos señalado antes también se relaciona con la “inveterada costumbre”. Acá la diosa utiliza la noción de *éthos*, con épsilon, para definir la costumbre o el hábito humano de mezclar el hecho de ser con el no-ser. Cordero señala que esto “significa simplemente que los mortales atribuyen el ser al no-ser y el no-ser al ser”.²⁵⁰ Este es el proyecto de Parménides: *afirmar el hecho de ser y negar el no-ser*. Es el único camino mostrado por la diosa y que Parménides ha aprendido.

De nuevo volvemos a la errante condición humana en la que los mortales no separan, no distinguen, no discernen, no deciden entre una afirmación y otra. Son parte de la *ákrita fùla* (horda sin discernimiento) del fragmento 6.7. De igual manera, al estar habituados a pensar así, a no decidir entre una afirmación y otra, los mortales bicéfalos estamos destinados a errar una y otra vez y a perder el rumbo hacia la verdad.

El *ethos* que Parménides construye no es simplemente el salto de un hábito humano sin discernimiento a otro con capacidad de decidir. El *ethos* mostrado describe y argumenta un criterio sólido, el cual no puede ser contradictorio en sí: el uso del razonamiento, que a su vez incluye una voluntad reflexiva y un momento de discernimiento del *thumós*. Esto es lo que tratamos de argumentar.

El discurso y análisis realizado por la diosa nos conduce, en este sentido, a preguntas éticas: ¿Cómo actúan los mortales? ¿Cómo actúa quien ha escuchado el discurso verdadero de la

²⁵⁰ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 151.

diosa? Acá surge la reflexión ética. Parménides nos muestra que los mortales padecemos de bicefalia por carencia de recursos, por ausencia de formación. Como humanos, nacemos bajo el yugo del error, de esa falla constitutiva de la existencia, del vacío ontológico. Hablamos de un ámbito social ya dado. Parménides interactúa con ese ámbito y pone en marcha la reflexión crítica que la diosa le muestra.

La reflexión crítica de Parménides pone en duda el ámbito de los mortales. De ahí la voz tajante encontrada a todo lo largo del *Poema* y que resalta esa reflexión crítica. ¿Qué es lo que hace la diosa? Ella muestra el camino a seguir, un camino crítico que conduce al verdadero juicio, destructor de la bicefalia humana. El discurso verdadero de la diosa nos abre el espacio y la posibilidad de construir nuestra mente, nuestro juicio, nuestra capacidad de pensar, nuestra capacidad de discernir y elegir. Esta capacidad multifacética de la filosofía expuesta en el *Poema* es la que nos da los elementos pertinentes para la construcción de eso que llamamos *ethos thumónico*. ¿Cómo se construye dicha dimensión? Siguiendo el camino marcado por la diosa, el ya mencionado uso del razonamiento que gira en torno a la verdad, al hecho de ser.

4. LAS CONSECUENCIAS DEL *ETHOS THUMÓNICO*

4.1 El hecho de ser, el pensamiento y el discurso: la necesidad de tomar la palabra

El primer aspecto del *ethos thumónico* a tomar en cuenta recae en la necesidad de hacernos de la palabra, de tomarla y apropiarnos de ella. En el apartado 2.3 del segundo capítulo de esta investigación se analizó la relación entre el hecho de ser, el pensamiento y el discurso. Esta tríada parmenideana expone la relación íntima entre lo que está siendo (el hecho de ser),

el conocer (el pensar) y la expresión (el discurso).²⁵¹ El pensamiento, al captar el hecho de ser, puede expresar esa relación a través del discurso, del decir. Para Parménides la realidad posee una estructura armónica al pensamiento y al discurso. Lo que no es no puede ser objeto del pensar y del decir, solamente *lo que es* puede pensarse y expresarse, el fragmento 3 del *Poema* contiene dicha afirmación: “... pues es lo mismo pensar y ser”. Al igual que el fragmento 8.34: “Pensar y aquello por lo cual hay pensamiento, son lo mismo”.

De esta forma la tríada expuesta por Parménides nos “condena” a pensar y decir algo. Sin embargo, esa misma condena nos obliga a que todo pensar y todo decir sea verdadero. En el fragmento 8.35-36 leemos: “pues sin lo que está siendo, gracias a lo cual él está enunciado (*pephatisménon*), no encontrarás el pensar; pues no hay ni habrá nada aparte de lo que está siendo”. Pensamiento y ser no son dissociables, pues “el hecho de ser es la causa del pensar y por ello todo pensamiento es necesariamente pensamiento del ser”.²⁵²

El hecho de ser como causa del pensar no significa otra cosa que todo lo que está siendo se piensa. En el citado fragmento 8.34 encontramos el participio griego *pephatisménon*, el cual alude al pensamiento expresado sobre el hecho de ser. La enunciación, el decir, el expresar el pensamiento, es una acción que a su vez forma parte de toda actividad intelectual. El enunciar (*légein, phatízein, phrázein*) es la acción que posibilita el pensar, cuyo soporte es el hecho de ser, éste es la materia de todo pensamiento. Lo que queremos argumentar con todo ello es que el pensar se expresa porque el hecho de ser es. Sin el hecho de ser no habría

²⁵¹ Néstor Luis Cordero, “Epílogo” en Parménides *Poema. Fragmentos y tradición textual*, p. 274-275.

²⁵² Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 104. Ver Jaap Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die Menschliche Welt*, Van Gorcum, Assen, 1964, p. 85.

pensamiento ni mucho menos enunciación. Cordero lo señala magistralmente: “Cuando de lo que se piensa o de lo que dice el ser está ausente, sólo hay palabras vacías, ‘nombres’ engañosos, cuyo conjunto forma parte de las opiniones”.²⁵³

Parménides nos invita a pensar y a expresar lo que existe, pues es lo que hay. La negación de esta tesis parmenideana, negar lo que está siendo, debe abandonarse necesariamente. En otras palabras, Parménides nos está diciendo que aquello que está siendo se piensa y se expresa en un discurso. Esto no es otra cosa que filosofía pura: todo sistema y argumento filosófico elaboran un discurso respecto a lo que piensan sobre la realidad y sus innumerables aristas. En definitiva, el pensamiento y el discurso deben captar y expresar el hecho de ser, lo que hay. Si esto no es así, el pensamiento y el discurso errarán, crearán ilusiones, divagarán. De suma importancia para la filosofía es todo lo dicho al respecto, pues Parménides pone las bases para toda reflexión posible ulterior.

Desarrollando todo el complejo entramado de la filosofía de Parménides es relevante para nuestra argumentación repetir que el pensamiento y el discurso captan lo que está siendo, es decir, lo que hay. Son los dos elementos privilegiados que captan el hecho de ser. Ya habíamos visto esto en el segundo capítulo, pero ahora lo esclarecemos con mayor ímpetu. Aquello que eran los límites del hecho de ser, las dos barreras que lo mantenían en su límite, son los dos elementos con que captamos el hecho de ser. ¿A qué nos referimos con todo lo enunciado hasta aquí? A la importancia que tiene en filosofía el nombrar las cosas, el nombrar lo que hay. Esta acción ejecutada a través del discurso nos empuja a pensar en la

²⁵³ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 107.

responsabilidad humana de tomar la palabra y darle visibilidad a aquello que ha estado oculto por el discurso no verdadero.

La importancia de nombrar las cosas encuentra su fundamento en la tríada ser-pensar-decir. El fundamento de esta lectura lo encontramos en el ya citado fragmento 6, pues en él hay un conjunto de elementos de importancia para comprender la filosofía de Parménides. En este fragmento, como ya hemos mencionado en el segundo capítulo, Parménides justifica el “decir” y el “pensar” del hecho de ser, es decir, nos descubre la necesidad de que todo decir y todo pensar esté afianzado en el hecho de ser, en lo que hay, en lo que está siendo. Ambos verbos infinitivos tienen un objeto directo: es necesario decir y pensar algo, que lo que está siendo es.²⁵⁴ La tesis de Parménides nos empuja a la necesidad de decir y pensar lo que hay. Este será el discurso y pensamiento verdaderos. El campo semántico de la limitación, analizado en el segundo capítulo, acá se hace patente. Filosóficamente nos vemos imposibilitados para pensar y decir lo que no es. Veamos porqué.

En el *Poema* encontramos cinco verbos que nos guían por esta afirmación: *phrázein*, *légein*, *phánai*, *onomázein* y *phatízein*. Los verbos aparecen en los fragmentos 2, 6 y 8. Aunque estos verbos no son necesariamente sinónimos, están relacionados con el discurso verdadero o falso. Mientras que los tres primeros verbos (*phrázein*, *légein*, *phánai*) refieren a un discurso verdadero, a aquello que se “muestra”²⁵⁵ y a algo significativo, los dos últimos verbos

²⁵⁴ Néstor Luis Cordero, *Ibid.*, p. 110-111.

²⁵⁵ Ver Alexander Mourelatos, “*Phrázō* and its derivatives in Parmenides” en *Classical Philology*, Universidad de Chicago, Chicago, 4, 60, 1965, p. 261.

(*onomázein* y *phatízein*) refieren a “dar un nombre vacío”²⁵⁶ o simplemente a “emitir” palabras.²⁵⁷

Más allá de la mera enunciación de las palabras vacías, el hecho de ser nos hace necesario el tomar la palabra, pero en función de la verdad. Ese discurso verdadero del cual hablaremos a continuación.

4.2 El “hablar bien” homérico y el “discurso verdadero” en Parménides

Uno de los rasgos más interesante que hemos encontrado en el *Poema* es la cuestión del discurso. El último eslabón de la tríada ser-pensamiento-discurso nosotros lo vemos como una inigualable manifestación del poder de la palabra. Un discurso no solamente debe de comprender una buena articulación, una adecuada pronunciación y un poderoso mensaje. El discurso bien fundamentado debe respaldarse también en lo comunitario, es decir, debe poder pronunciarse y ser capaz de decirse y exponerse desde cualquier lugar y bajo el poder de cualquier persona y condición social. En este sentido, el derecho a la palabra que encontramos en el *Poema*, la diosa se lo otorga a todo aquel que lo quiera realizar. Esta acción divina enseñada a Parménides es una invitación para toda la humanidad y que claramente se confronta con el “hablar bien” homérico en posesión exclusiva de los *agathós* y guerreros descritos en la *Ilíada*.

Esta consecuencia del *ethos thumónico* la confrontaremos con un episodio aparecido en el canto II de la *Ilíada* y protagonizado por Tersites y Ulises. Esta confrontación tiene como

²⁵⁶ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 112.

²⁵⁷ *Ibidem*.

objetivo demostrar que la ética en Parménides requiere que el derecho a la palabra sea de todo ser humano, derecho que no retrocede ante la violencia de Estado o ante el poder. El *ethos thumónico* -en este tema particular- se vuelca hacia el descubrir, distinguir y aclarar la intencionalidad de los discursos y las acciones que los discursos detonan, poniendo límites concretos que ayuden a validar esas acciones. Por tanto, tenemos dos posibles vías de alcance de una ética parmenideana. Ambas posibles dentro de un marco social diferente. Ambas esbozadas por la tríada ser-pensamiento-discurso.

En el primer capítulo abordamos los primeros acercamientos a la moral y la ética de la Grecia Antigua. Cuando hablamos sobre Homero y reflexionamos sobre lo expuesto en su obra, apareció una cuestión resultante del *agathós*: el “hablar bien”.

Esta capacidad de hablar bien, del buen hablar o decir bien, era exclusiva del *agathós*. Éste era el único favorecido con esta cualidad. Marcel Detienne dirá que en la Grecia Antigua “un hombre vale lo que vale su *logos*”.²⁵⁸ Los únicos hombres que valían algo para las sociedades homéricas eran aquellos *agathós*, guerreros valerosos y jefes. Eran los únicos autorizados y capaces de realizar discursos frente a los demás. Recordemos al menospreciado Tersites. Un hombre del pueblo que se atreve a intervenir en la asamblea y el trato otorgado por Ulises a él, quien lo empuja con su cetro y le recrimina que hable, pues él no es un noble o guerrero, expone un mundo en donde unos cuantos son escuchados:

²⁵⁸ Marcel Detienne, *Los maestros de verdad...*, p. 31.

Sólo una vez en los poemas, un plebeyo, Tersites, pretende subir al estrado en una asamblea, e inmediatamente es echado abajo a golpes por Odiseo. La conducta de Tersites fue reprobable: el pueblo aclamaba o disentía cuando estaba escuchando, pero no hacía proposiciones. Esto era prerrogativa de los aristócratas; su misión era aconsejar, la del rey era escucharlos si quería.²⁵⁹

El golpe dado por Ulises a Tersites es un símbolo de que el pueblo no puede hablar, de que no tiene derecho a tomar la palabra. Pues quien porta el cetro tiene la autoridad necesaria para hablar.²⁶⁰ Menospreciar a quien no tiene el derecho de hablar o quitarle el derecho a la palabra a un subalterno es una estrategia política muy actual, como lo señala Juan Manuel Aragüés.²⁶¹ Tersites es el pueblo representado. Ulises es el poder establecido. Este episodio nos muestra que la condición del vulgo es el silencio.²⁶² Así lo dicen los restantes guerreros:

[...] esto de ahora es lo mejor que ha hecho entre los argivos: cerrarle la boca a éste, un ultrajador que dispara palabrería. Seguro que su arrogante ánimo no le volverá a impulsar otra vez a recriminar a los reyes con injuriosas palabras.²⁶³

Siguiendo de nuevo a Juan Manuel Aragüés,²⁶⁴ este fragmento, de una fortísima carga política, pone en juego tres instrumentos justificadores del silencio del subalterno y de que el poder se aloje únicamente en el *agathós*. En primer lugar, la *genealogía*: la nobleza posee

²⁵⁹ M. I. Finley, *El mundo de Odiseo*, FCE, México, 1995, p. 42.

²⁶⁰ Marcel Detienne, *Los maestros de verdad...*, p. 147.

²⁶¹ Ver Juan Manuel Aragüés Estragués, “Tersites en el siglo XXI: el silencio plebeyo en las sociedades mediáticas” en *El salto diario* (blog), disponible en <https://bit.ly/2VYlwfw> (consultado el 20-09-21).

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ Homero, *Iliada*, II, nn. 274-275, Gredos, Madrid, 1996. De ahora en adelante *Il.*

²⁶⁴ Ver Juan Manuel Aragüés Estragués, “Tersites en el siglo XXI: el silencio plebeyo...”

el poder, y la palabra, porque es descendiente de los dioses. Su condición social explica el privilegio. En segundo, la *diferente caracterización de la aristocracia frente al vulgo*, pues la primera goza de belleza y bondad (*kaloskagazía*), mientras que el plebeyo, en cambio, por su propia condición, es malvado y feo, como se desprende de la hiperbólica descripción que Homero hace de Tersites: “Era el hombre más indigno llegado al pie de Troya: era patizambo y cojo de una pierna; tenía ambos hombros encorvados y contraídos sobre el pecho; y por arriba tenía cabeza picuda, y encima una rala pelusa floreaba”.²⁶⁵ En tercer lugar, la *descalificación del discurso del vulgo*. Sabemos que Tersites es ágil con la palabra, pero la suya es una palabra desordenada (*acosma*), su discurso carece de orden (*atar ou kata cosmon*), a diferencia del discurso ordenado y armonioso de los *agathós*.²⁶⁶ Por supuesto, y como lo señalamos antes, esta interpretación tiene mucha carga política para nuestro contexto actual, pues el discurso de cualquiera puede ser desechado por otros que se sirvan del poder que da el privilegio económico o social.

El hecho es que Tersites, al tomar la palabra, ejercita un acto de audacia, atacar a un *agathós* excede con mucho sus privilegios.²⁶⁷ La palabra que pronuncia es inadmisibles para el contexto y encuentra en la violencia su única respuesta. Como dijimos antes, no deja de ser

²⁶⁵ *Il*, II, nn. 216-219.

²⁶⁶ Es interesante ver que uno de los privilegios de la divinidad es la transformación del caos en cosmos. Recordemos también que solamente el linaje de los dioses eran los únicos capaces de conferir orden (cosmos) y belleza al lenguaje. Ver Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Anagrama, Barcelona, 2012.

²⁶⁷ El discurso de Tersites es el siguiente (*Il*, II, nn. 225-242): “¡Atrida! ¿De qué te quejas otra vez y de qué careces? Llenas están tus tiendas de bronce, y muchas mujeres hay en tus tiendas para ti reservadas, que los aqueos te damos antes que a nadie cuando una ciudadela saqueamos. ¿Es que aún necesitas también el oro que te traiga alguno de los troyanos, domadores de caballos, de Ilio como rescate por el hijo que hayamos traído atado yo u otro de los aqueos, o una mujer joven, para unirte con ella en el amor, y a la que tú solo retengas lejos? No está bien que quien es el jefe arruine a los hijos de los aqueos. ¡Blandos, ruines baldones, aqueas, que ya no aqueos! A casa, sí, regresemos con las naves, y dejemos a éste aquí mismo en Troya digerir el botín, para que así vea si nosotros contribuimos o no en algo con nuestra ayuda quien también ahora a Aquiles, varón muy superior a él, ha deshonrado y quitado el botín y lo retiene en su poder. Mas no hay ira en las mientes de Aquiles, sino indulgencia; si no, Atrida, ésta de ahora habría sido tu última afrenta”.

significativo que Ulises ejerza esa violencia con el *etro* de Agamenón, símbolo del poder y la palabra.

Pese a las recriminaciones y el desprecio poético descrito en términos morales por Homero hacia Tersites, vemos en éste una crítica social interesante. Su discurso no solamente agrede a Agamenón sino a todo el orden político y social establecido. Su discurso es un desafío al orden social, desafío a la negación discursiva del pueblo, es decir, a la negación de la capacidad de decisión del resto de los mortales. Se apela a la incapacidad del pueblo para elegir. La irrespetuosa capacidad de Tersites por “trenzar palabras”,²⁶⁸ pues su discurso es recriminador y verdadero, demuestra una materialización simbólica por romper dicho monopolio del discurso.²⁶⁹ Aunado a esto, Tersites también transgrede la jerarquía social a través de su discurso. En el mundo descrito por Homero, el *agathós* se convertía en autoridad social y en el dueño de la palabra colectiva.²⁷⁰

Actualmente, la necesidad de tomar la palabra para crear significado, crear un espacio y crear el mundo, es sumamente importante y es una discusión que sigue generando encontronazos (por ejemplo, la cuestión del lenguaje inclusivo). Por ello la importancia de la figura de Tersites, quien se presenta como un personaje necesitado de tomar la palabra, de exponer un discurso verdadero frente a una situación determinada. Esto se relaciona con la importancia que tiene en filosofía el nombrar las cosas, en nombrar lo que hay.

²⁶⁸ Tomo esta frase de Irene Vallejo, *El infinito en un junco. La invención de los libros en el mundo antiguo*, Siruela, Madrid, 2019.

²⁶⁹ Ver Sergio Amor, “La palabra maciza. Ejercicio del poder y fundamentos de la autoridad en la *Iliada*” en Julián Macías (ed.), *La antigüedad grecolatina en debate*, Rthesis, Buenos Aires, 2014, pp. 219-227.

²⁷⁰ Ver Peter W. Rose, “Thersites and the plural of voices of Homer” en *Arethusa*, John Hopkins University, Baltimore, 21, 1, 1988, pp. 5-25.

Esta acción ejecutada a través del discurso nos empuja a pensar en la responsabilidad humana de tomar la palabra y darle visibilidad a aquello que ha estado oculto por el discurso no verdadero. ¿Qué consecuencias tiene para la ética esto que acabamos de argumentar? ¿Cómo nos invita la filosofía de Parménides a acceder a esta responsabilidad de tomar la palabra?

Claramente estamos ante una confrontación entre una determinada visión del mundo (la homérica) y una determinada concepción de la realidad (la filosofía de Parménides). La primera instala un orden social jerárquico en el que los *agathós* son los dueños de la palabra y quienes toman decisiones. La segunda invoca el recurso del pensamiento frente a lo que acontece y reconoce el discurso verdadero por encima de una jerarquía o poder establecido. La invitación que la diosa le hace a Parménides es para todo aquel que quiera acercarse a la filosofía. No es una obligación sino una invitación. O se toma o se deja. Esto rompe con los moldes tradicionales de la concepción homérica del mundo, el cual, regido por dioses y por jefes guerreros, no concedía voz ni decisión al resto de los mortales.

Pese a ello, la diosa le da a Parménides, cual Prometeo, un estatuto de libertad de pensamiento y de palabra. A través de Parménides la filosofía se apropia del ímpetu de la verdad. La diosa es quien nos muestra *cómo hay que pensar, qué hay que pensar y cómo hay que decirlo*. Parménides reviste a todos los Tersites del mundo de dignidad filosófica. La diosa nos da el cetro para hablar. El cetro es la vía de la verdad. Aquello que es, el hecho de ser. Comprendida esta cuestión, podemos pensar y decir lo verdadero, apropiarnos de la palabra frente al tirano y decidir. En otras palabras, cómo nos apropiamos del mundo y cómo nos instalamos en él, cómo nos instalamos en la realidad en una doble relación: distorsión o fidelidad. En este

sentido, el *ethos thumónico* encuentra su más grande significación: en armonizar el conjunto de la realidad con nuestra existencia y así poder decir lo que es en relación con las cosas.

Con ello compartimos otra manera de radicalización de la vida a través del discurso, pero no cualquier discurso, sino el verdadero. Parménides niega que todo discurso sea verdadero. De ahí que discuta las llamadas “palabras vacías”. Sin embargo, tanto el discurso verdadero como el engañoso son persuasivos. ¿Cómo salimos de esa persuasión engañosa y tomamos rumbo hacia la persuasión verdadera? Parménides nos dice que aceptando el camino marcado por la diosa: “hay ser porque es posible ser, y no hay no ser porque no ser no es posible”.²⁷¹ La diosa nos invita a pensar esto y una vez aceptado, hace que quien escucha su discurso y lo pone en práctica se convierta en un “hombre que sabe”²⁷². La persuasión de la verdad es diferente de la del engaño. Para Parménides la verdad se impone y se convierte en obligación: “Esto te ordeno que proclames”²⁷³.

La persuasión de la verdad aparece desde el principio del *Poema*. Las Hijas del Sol “persuadieron”²⁷⁴ a *Dike* para que abriera las puertas de la verdad. De igual manera, las Hijas presentaron “razonamientos envolventes” para lograr su objetivo. Esto no es un juego de palabras, pues la persuasión de la verdad es obtenida por un tipo de razonamiento. La diosa fue persuadida por razonamientos envolventes, mientras que el discípulo Parménides fue persuadido en torno a la verdad, por medio de un discurso verdadero. En el fragmento 8.50-51 la diosa dice: “Acá termino para ti el razonamiento (*lógos*) confiable (*pistón*) y el

²⁷¹ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 121.

²⁷² Fragmento 1.3.

²⁷³ Fragmento 6.2.

²⁷⁴ Fragmento 1.16.

pensamiento acerca de la verdad”. Este razonamiento es el *lógos*, el cual está sobre la verdad y por ello es confiable. La diosa le da a Parménides una convicción verdadera.²⁷⁵

Vemos el propósito de la verdad persuasiva en el aspecto de no engañar, contrario a la no verdad, cuyo propósito precisamente es engañar. En el *Poema* la no-verdad es nombrada como “opiniones”, cuyo orden es engañoso (*apatelón*). La verdad, entonces, es persuasiva en este sentido; el engaño y las opiniones, no. El hecho de ser y el error de las opiniones corresponde al mensaje parmenideano del *Poema*.²⁷⁶ El primero convence, el segundo engaña. El discurso de Tersites es verdadero, incluso hasta incomoda, al grado de que resulta insoportable. Podemos ver que la verdad se impone, aunque incomode, pues posee una convicción fuerte. Mientras que el engaño supone un deseo deliberado de pasar una cosa por otra. Volvemos al discurso de Tersites, pues es verdadero, dado que le arroja a Agamenón una verdad inquebrantable, mientras éste sigue con su discurso engañoso de librar una batalla beneficiosa únicamente para él. Párrafos antes señalamos la relación con la realidad, misma que contiene fidelidad o distorsión. Podemos comentar que la propuesta de Parménides referente al discurso o es persuasión o es engaño, o es fiel o es distorsión. De ahí que el discurso verdadero ofrezca pruebas para dismantelar de todo nivel de persuasión y engaño al discurso no verdadero.

La fidelidad con la verdad de Parménides se enfrenta al “hablar bien” homérico. Es un hecho que aún en la actualidad se sigue manifestando a través de muchas representaciones sociales,

²⁷⁵ Los estudiosos han argumentado una relación muy estrecha entre los verbos “peíthomai” y “pistéuo”, “dejarse persuadir” y “confiar”, respectivamente. Para más información, véase Vishwa Adluri, *Parmenides, Plato and Mortal Philosophy. Return From transcendence*, Continuum, Nueva York, 2011.

²⁷⁶ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, pp. 121-122.

culturales y religiosas. Ese mismo enfrentamiento entre el “discurso verdadero” y el “hablar bien” se manifiesta en las mentes de las personas. Qué decir de los argumentos de autoridad, por ejemplo, que se basan en el engañoso discurso de que alguien, al poseer un nombramiento o estatus significativos, posee la verdad por el mero hecho de mantener un estatus. Por ello mantenemos la convicción de que el “discurso verdadero” de Parménides se convierte para el ser humano común en un restablecimiento verdadero, en un imperativo que instala y alimenta el deseo de tomar la palabra para expresar un discurso verdadero; en otras palabras, en la invitación de la diosa no solamente a pensar el hecho de ser, sino a apropiarse de la palabra cuando sea necesario y en el lugar que lo amerite. Esto es lo que queremos subrayar al hablar del “derecho a la palabra”, el cual posee la necesidad de tomar la palabra argumentada en 4.1 de este capítulo.

Con todos estos elementos diversificadores ya podemos discernir entre el “hablar bien” homérico y el “discurso verdadero” de Parménides. El primero recae únicamente en la palabra del *agathós*; el segundo se expresa a través de quien conoce la verdad, sea quien sea. El primero modifica sus palabras ocultando la verdad; el segundo convence a través del argumento, pruebas y testimonios. El “hablar bien” bebe de la costumbre inveterada; el “discurso verdadero” se alimenta del *lógos*, del razonamiento. El “hablar bien” es una posesión de unos cuantos; el “discurso verdadero” compete a toda la humanidad, sea quien sea, en donde sea, cualquiera que sea su origen y en la temporalidad que sea.

4.3 La reducción de la distancia entre el *saber* y la *decisión*

Otra consecuencia del *ethos thumónico* es la crítica a toda filosofía que alimente la distancia entre el saber y la decisión.²⁷⁷ Retomando cada elemento descrito antes, precisamente uno de los problemas que Parménides pone en la discusión es el de la relación entre saber y decisión. Desde el inicio del *Poema* la diosa expone que quien desea dedicarse a filosofar debe informarse de todo.²⁷⁸ El reconocimiento de esta indicación en Parménides es darle la importancia que se merece al saber verdadero, es darle la mayor de las importancias al conocimiento. Partiendo de este punto, podremos discernir la verdad de lo que no es verdadero.

Sabemos que Parménides está en contra de las opiniones de los mortales. Pues el pensamiento de estos, su condición humana, se parte en dos, son bicéfalos. Mezclan una cosa con la otra, el ser con el no-ser. Para los mortales bicéfalos “ser y no ser son lo mismo y no lo mismo”.²⁷⁹ Los mortales están “sin capacidad de juicio”,²⁸⁰ no separan, no disciernen, no deciden entre

²⁷⁷ En concreto hablamos de las filosofías posmodernas, las cuales han considerado más la importancia de la superación de todo lo que tenga que ver con la verdad, como si esta pueda ser superada a través de diagnósticos apocalípticos de las sociedades actuales. La línea de pensamiento llamado posmoderno centra sus esfuerzos en sobredimensionar el apocalipsis humanitario y la ansiedad en el mundo intelectual actual. Una de sus proclamas recae sobre el conocimiento. El saber se ha vuelto un mito que ya ha sido superado. El “fin de los metarrelatos” (Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 2000) o “el pensamiento débil de la metafísica” (Gianni Vattimo, *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 2006) no es más que un discurso desesperado y caótico (Daniel Dennett, *La evolución de la libertad*, Paidós, Barcelona, 2004). El problema del pensamiento posmoderno es la gran distancia acaecida entre el saber y la decisión. La filosofía que brota de la posmodernidad conduce a un diagnóstico desesperante de la realidad. Según sus teóricos, la realidad se ha vuelto opaca, angustiada y desconfiada. La razón se ha vuelto contra sí misma. Ya no existe esperanza. En la filosofía de Parménides encontramos una crítica para este tipo de pensamiento. Crítica proveniente de lo que hemos venido llamando el *ethos thumónico*.

²⁷⁸ Fragmento 1.28.

²⁷⁹ Fragmento 6.8-9.

²⁸⁰ Fragmento 6.7.

una cosa y otra. La manera de abordar un mismo asunto variará si no se sigue un método concreto.

Ya hemos hablado en el capítulo anterior de la distinción entre un filósofo y un forjador de opiniones. Como se dijo, el primero se acerca a la verdad y el segundo se aleja de ella. El primero concreta y el segundo relativiza. Los concretos serán aquellos enunciados propios del hecho de ser, los cuales, como dijimos en el apartado 2.3 del segundo capítulo, están delimitados por el pensamiento y el discurso. Por otro lado, los enunciados relativos no distinguen entre el hecho de ser y su negación, sino que los mezclan, al grado de perderse en el laberinto de las palabras. En esto consiste el desconocimiento de los mortales: *más que en conocer lo que hay, lo confunden.*

En todo caso, el camino erróneo es el de las *dóxai* de los mortales. El de las opiniones ausentes de verdad. En resumen, las opiniones no son apariencias. Son más bien *pareceres*, *creencias* o *presentaciones* de las cosas (entes) nombradas por los mortales. Hemos visto en el capítulo anterior que el discurso creado por las opiniones está formado por palabras vacías o “formas exteriores” que conducen a la falsedad y al error. Los portadores de estas opiniones son mortales que ofrecen una serie de ideas sin fundamento: “no saben a dónde ir, están desorientados, proceden del azar en un movimiento oscilatorio”,²⁸¹ es decir, mezclan las cosas.

²⁸¹ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 180.

Lo que es una verdad es que los mortales tienen “opiniones”. Sin embargo, estas opiniones son puntos de vista que no necesariamente están ligados a la verdad.²⁸² En todo caso, no es que no sea verdad que los mortales fabriquen “opiniones”, más bien el contenido de esas “opiniones” es lo problemático en el *Poema* y es lo que la diosa le advierte a Parménides. De igual modo, recordemos que la bicefalia humana está aferrada a la incapacidad de elección entre la verdad y las “opiniones”, entre el hecho de ser y su negación. Esto es importante para nuestra argumentación, pero harto complejo debido a los mecanismos inherentes al discurso verdadero. Veamos.

En los apartados anteriores hemos argumentado la importancia del discurso verdadero aunado a la necesidad de tomar la palabra. Todo discurso verdadero contiene verdad y ésta crea la necesidad de decirla. Parménides nos muestra que la verdad es el hecho de ser, se encarna en ese enunciado. Dicha encarnación conlleva elementos de análisis provenientes del propio discurso de la diosa: la *inmovilidad*, la *homogeneidad* y la *unidad*. El primer elemento ya lo hemos visto al hablar de los límites impuestos al hecho de ser por el pensamiento y el discurso, límites impuestos para no desorbitar la verdad. La *inmovilidad* es una atadura necesaria para los razonamientos, algo así como una “necesidad lógica”.²⁸³ Con esto Parménides no niega la realidad del movimiento, tal cual se le ha tachado en la historia de la filosofía a través de Zenón y Meliso, sino la inmutabilidad de la verdad. Pues ésta no cambia, no muta, no se transforma en otra cosa diferente a lo que fue primero.

²⁸² Mario Untersteiner, “La ‘doxa’ en la filosofía de Parménides” en *Diánoia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2, 2, 1956, p. 204.

²⁸³ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es...*, p. 198.

La verdad, para Parménides, es absoluta y no tiene relación con los contenidos de las *dóxai* de los mortales, pues la verdad está más allá de las opiniones, de las costumbres y tradiciones vigentes de las comunidades humanas a lo largo del tiempo. La verdad es indiferente a las manifestaciones empíricas creadas por la humanidad a lo largo del tiempo. El hecho de ser, esta verdad absoluta, no cambia, de lo contrario no sería verdad, pues está “acabada” (*tetelesménon*) como lo señala el fragmento 8.42. Siendo así la verdad, ésta se convierte, desde siempre, en una gran crítica a nuestro tiempo en donde se han disfrazado como “verdades” manifestaciones muy concretas de aspectos históricos y culturales que se instalan fuera de los dinamismos que la verdad, tal como la comprende Parménides, encarna.²⁸⁴

El segundo elemento va en la misma sintonía que el anterior. La *homogeneidad* refiere a que el hecho de ser no tiene grados altos o bajos.²⁸⁵ Es decir, la verdad, todo lo que es verdadero, es absoluta.²⁸⁶ *No hay verdad a medias*. Se es o no se es. Una de las figuras parmenideanas que más han llamado la atención es la de la “verdad bien redonda”. La hemos encontrado en el fragmento 8.43 del *Poema*. Para Parménides el hecho de concebir la verdad como una verdad “bien redonda” tiene indicios de estabilidad, acá vemos que esa estabilidad confiere a la cuestión del límite. Lo extralimitado no está en el orden del hecho de ser, pues eso sería una tragedia para el pensamiento y el discurso. La verdad, en todo caso, es absoluta, es sólida, de ahí que Parménides la describa como una esfera perfecta. La imagen de la verdad es esa: “lo que está siendo no es como si tuviera aquí o allá mayor cantidad de lo que es” (fragmento

²⁸⁴ Puede verse el libro de Alain Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo* (Anthropos, Barcelona, 1999) en donde se ejemplifica algo de la crítica que acá estamos esbozando.

²⁸⁵ Ver Mariana Chendo, “La prohibición de ir más allá del límite...” y Alfonso Gómez-Lobo, *Parménides...*, 1985.

²⁸⁶ Ver Rocco Ronchi, *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*, Akal, Madrid, 2005, pp. 46-49.

8.48). La verdad no se cuantifica.²⁸⁷ La esfera bien redonda es una imagen que se asemeja a la absolutez de la verdad, es un recurso didáctico que en la actualidad se ha venido pensando críticamente y que ha sido un campo investigado, por ejemplo, por Peter Sloterdijk, quien ha desarrollado la noción de la *esfera* como creación humana espacial en donde se habita.²⁸⁸ No es el espacio nocionalizado por la física o astronomía sino aquel en donde se vive.²⁸⁹ Es otra cara del interés por las cosas humanas el considerar la redondez de la verdad como un espacio habitable para el ser humano. La imagen de la esfera resulta un recurso sumamente poderoso para ejemplificar la verdad y para vivir en ella.

Por último, Parménides también señala que la verdad es *unidad*. No habiendo grados ni cambios en la verdad, ésta es única y completa.²⁹⁰ Volvamos a la tesis de la diosa: el hecho de ser. Éste no es cuantificable ni medible. El hecho de ser es único, luego, la verdad es única. No es que todas las cosas sean uno, como diría Platón en el *Sofista*,²⁹¹ sino que tienen el mismo común denominador que es el hecho de ser. De igual modo que dijimos que la verdad no tiene nada que ver con las manifestaciones humanas empíricas, si a este elemento de la verdad se le suman las categorías de espacio-tiempo -elementos cuantitativos- se tergiversa la verdad, el hecho de ser, lo cual conduce al llamado “monismo real”.²⁹²

²⁸⁷ Ver Juan Pablo E. Esperón, “Más allá del fundamento y la verdad. La inmanencia” en *Aisthesis*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile, 54, diciembre, 2013, pp. 11-38. Disponible en <https://bit.ly/3foWaLF> (consultado el 13-07-2020).

²⁸⁸ Ver Peter Sloterdijk, *Esferas I*, Siruela, Madrid, 2003, pp. 36-37.

²⁸⁹ Carla Cordua, “ESFERAS. El proyecto filosófico de Peter Sloterdijk” en *Cuadernos de Teoría Social*, Universidad Diego Portales, Chile, 2, 4, 2016, p. 11.

²⁹⁰ Alfonso Flórez, “Una lectura del Poema de Parménides” en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 63, 237, 2007, p. 492.

²⁹¹ Platón, “Sofista” (251d) en *Diálogos V*, Gredos, Madrid, 1988.

²⁹² Ver Jonathan Barnes, “Parmenides and the Eleatic One” en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Alemania, 61, 1, 1979, pp. 1-21, p. 21, lo cual es precisamente el problema de Meliso de Samos.

La unidad entonces es un elemento de la verdad que no puede dejarse de lado. La unidad es permanencia, es consistencia, es fortaleza, es un conjunto armónico perfecto. Sin unidad, la verdad sería otra cosa, un cúmulo de formas, expresiones e ideas engañosas. Sería un error manifestar que las opiniones de los mortales mantienen una unidad, si son contradictorias entre sí y anulan la verdad. En otras palabras, la verdad no puede dividirse ni contradecirse a sí misma. Incluso en la sociedad, la unidad genera fuerza, solidaridad, caridad y armonía, entre otras cuestiones fundamentales.

Estos tres elementos constituyen el razonamiento/argumentación confiable. En Parménides, la verdad radica en todo discurso que contenga dichas características. Recordemos que al final del fragmento 1 del *Poema* se habla del “corazón imperturbable de la verdad”. Ese corazón refiere al contenido de la verdad: el hecho de ser.²⁹³ El saber verdadero que buscamos se encuentra en el discurso, pues en éste reside la verdad. El discurso gira alrededor del hecho de ser, esa es la principal característica que lo define como verdadero. El discurso goza de validez cuando es acompañado de la verdad, el saber verdadero gira alrededor del hecho de ser. Todo pensamiento, discurso o saber que no contenga esta característica no será verdadero, no estará acompañado por la verdad. Las *dóxai* carecen de dicha característica, pues están deshabitadas por el discurso verdadero; no giran alrededor de la verdad; están ausentes de los *sémata* verdaderos; son palabras vacías, huecas, sin sentido ni fundamento. Con esto ya estamos informados para complementar el objetivo de este apartado: superar la distancia entre el saber y la decisión.

²⁹³ Ver Néstor Luis Cordero, *op. cit.*, p. 205.

Nosotros consideramos que esa distancia se ha reproducido una y otra vez en la cotidianidad actual. Saturados de información y de datos, de ofertas y posibilidades que nos bombardean día a día, la humanidad se ve obligada a decidir, a tomar decisiones que afectan la vida.²⁹⁴ Sin embargo, no contamos con un conocimiento verdadero que venga en nuestra ayuda al momento de decidir. Ahí radica uno de los grandes problemas actuales para el pensamiento filosófico occidental: no en que estemos sentenciados a decidir todo el tiempo sino en que no tenemos un fundamento adecuado desde el cual encaminar nuestras decisiones.

Sin embargo, el fundamento que buscamos para resarcir esa distancia entre saber y decisión lo hemos encontrado en la filosofía de Parménides. Y más propiamente en lo que hemos llamado el *ethos thumónico*. Éste se instala como un elemento indispensable del saber ético contemporáneo, pues el *ethos thumónico* no separa el saber de la decisión, al contrario, puede ser el eslabón que nos ayude a superar esa distancia y a restablecer la conexión entre saber y verdad o entre sujeto y verdad en una sociedad del riesgo cada vez más enajenada y distanciada de la libertad.

Actualmente, las nociones de *fake news* y *posverdad*, a las que llamaremos “herramientas de distorsión”, alimentan la distancia entre el saber y la decisión, creando un pensamiento deformado. Ambos estratos conceptuales identifican distintas caras de la manipulación emotiva de las mentes de las personas, subordinando la realidad a las habilidades discursivas y enunciatorias de quien desee hacerlo.²⁹⁵ El conocimiento generado por la manipulación a

²⁹⁴ Ver Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 1998.

²⁹⁵ Tomo esta idea de George Orwell al referir al concepto de *doblepensar*: “Saber y no saber hallarse consciente de lo que es realmente verdad mientras se dicen mentiras cuidadosamente elaboradas, sostener simultáneamente

través de estos medios discursivos se aleja del discurso verdadero enunciado por Parménides. Las *fake news* y la *posverdad* entran en el espectro de las *dóxai*. La primera refiere a las noticias falsas y su divulgación. La segunda remite a una situación en la “que los hechos objetivos influyen e importan menos en la opinión pública, que las apelaciones a la emoción, dimensión fundamental en la subjetividad”,²⁹⁶ así como, en definición de la RAE, a la “distorsión deliberada que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública”.

Estas herramientas distorsionadoras precisamente desfiguran la realidad. En el caso concreto del *Poema* las *dóxai* ejemplifican ese estrato de posverdad, pues la bicefalia humana cree obtener la verdad a través del discurso manipulador, el cual es contrario al contenido de la tesis de la diosa. Las herramientas distorsionadoras imposibilitan el conocimiento de la realidad, sustituyéndolo por ilusiones o, en el vocabulario de Parménides, por “palabras vacías”. Detrás de la bicefalia de la humanidad se encuentra la enemistad con el hecho de ser, pues la bicefalia da un contenido manipulador de su discurso, frente al contenido verdadero. La distancia entre saber y decisión se presenta como un elemento favorecedor de la bicefalia humana, de esa condición del error en el cual la humanidad se encuentra. Para salir de esto es necesario no despojar a las palabras de su significación, es decir, no reducir el discurso verdadero a su manipulación, pues se estaría construyendo un discurso falso, un discurso elaborado por palabras vacías.

dos opiniones sabiendo que son contradictorias y creer sin embargo en ambas; emplear la lógica contra la lógica, repudiar la moralidad mientras se recurre a ella”. Ver George Orwell, *1984*, Destino, Barcelona, 2012, primera parte, capítulo tercero, p. 42.

²⁹⁶ Julieta Haidar, “Las falacias de la posverdad: desde la complejidad y la transdisciplinariedad” en *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 13, jul-dic, 2018, p. 7.

El *ethos thumónico* lleva esta consecuencia impuesta por el hecho de ser, por el contenido verdadero enunciado por la diosa. El diagnóstico parmenideano de la condición humana sigue siendo actual. Obligada a decidir, la humanidad está condicionada a errar en su libertad. En todo caso, la vivencia *pathética* actual es la que nos destina a siempre decidir, pues el acto de decidir se ha vuelto un elemento de nuestra pasividad humana, siempre estamos decidiendo sin discernir, siempre caemos en el acto de decidir y como respuesta al bombardeo diario de información digital que en la mayoría de las sociedades occidentales se experimenta. Por supuesto, siempre estamos decidiendo, pero ahora se ha vuelto un tema que amerita reflexión y discernimiento. Hay que frenar este *pathos* actual y revitalizarlo a través del *ethos thumónico* de Parménides. Ponerle rostro al cansado y desgastante estado permanente de decisión. Descansar en la verdad, en un estado de *decisión tranquila*, construido a través del discurso verdadero, del *ethos thumónico*; y transformar en imperativo la supresión de la distancia entre el saber y la decisión.

CONCLUSIONES PARCIALES: ACERCARSE A PARMÉNIDES DESDE UN NUEVO CONTEXTO Y ABRIR OTROS CAMINOS DE REFLEXIÓN

Se puede decir mucho de Parménides y su *Poema*. Leerlo y pensarlo sin duda fue todo un reto. Lo hemos comprobado a través de estas tres partes desarrolladas en este trabajo de investigación. Aquí destacamos un elemento, el de la ética, para fundamentar en su filosofía un hilo que puede aportar a nuestro momento actual. Sin duda, la ética no es un saber que encontremos en Parménides como tal, pero sí es un saber que podemos rastrear en su pensamiento, prueba de ello es esta investigación que hemos tratado de exponer de la mejor manera posible.

Nuestro modo de proceder siguió un camino concreto de la historia del pensamiento griego:

- i) analizamos las primeras nociones morales a través de las narraciones homéricas, destacando la noción de *thumós* y argumentamos que los primeros pensadores griegos demostraron un pensamiento ético que nosotros llamamos el “interés por las cosas humanas”;
- ii) estudiamos e interpretamos los principales elementos de la filosofía de Parménides con el objetivo de perfilar una ética propia desde su filosofía; y iii) desarrollamos diferentes nociones y conceptos éticos que nos condujeron a lo que argumentamos como *éthos thumónico* o *ética thumónica*.

Como dijimos, no fue fácil acercarnos a Parménides. Es un filósofo complejo que no se deja aprehender de una sola vez. Suma a esto el largo paso del tiempo y la distancia hermenéutica desde su época a la nuestra. Su filosofía se sigue escapando a quien se acerque a ella. Podemos decir muchas cosas sobre él, pero siempre nos quedará la incertidumbre de haberlo

comprendido en su totalidad. Esa es la riqueza que tiene Parménides, es complejo y nunca lograremos terminarlo a cabalidad.

De las dificultades más sobresalientes al momento de interpretar su pensamiento es la del lenguaje. Costó mucho comprender algunos conceptos del griego antiguo que él utiliza, sobre todo el referido a su tesis (ser y no ser). El lenguaje parmenideano presenta bastantes dificultades al lector contemporáneo, sobre todo porque uno debe de tener amplias referencias para acercarse al contexto cultural y social y saber qué describen sus palabras. Se suma a esta dificultad el modo en cómo se expresa y acá me refiero a la estructura del discurso. Parménides expresó sus ideas en forma de poesía. Es un dato que sigue pasando desapercibido para la mayoría de quienes nos lanzamos a estudiar a Parménides. Esta es una dificultad que evadimos al igual que los demás, pues no miramos el lado literario del *Poema*, simplemente nos inclinamos a comprender el significado más general del mismo.

Aunado a lo anterior, el lector se habrá dado cuenta que no se expuso en su totalidad la filosofía de Parménides. Solamente tomamos algunos textos para guiarnos y llegar a un lugar determinado. Decimos que esta es una dificultad porque no nos sentimos con los elementos filosóficos necesarios para emprender una lectura total, sobre todo a partir del fragmento 9 y hasta el 19, que clásicamente se comprende como la “segunda parte” del *Poema*.

Otra de las dificultades con las cuales nos encontramos es la relacionada con la psicología del mundo griego antiguo. El concepto de *thumós* que nos acompañó desde el primer capítulo fue uno de los más complejos de comprender y lo es también para nuestra cultura, pues la persona moderna evita diversificar demasiado su mundo interior, al contrario del griego.

Decimos esto porque ese concepto despierta todo un espacio simbólico-afectivo profundo que actualmente no miramos y ni siquiera nos atrevemos a averiguar en nuestra espiritualidad. El *thumós* describe un elemento de la vida interior de la humanidad y cuya traducción no tenemos en español y que en este trabajo nos aventuramos a proponerlo para la ética con “temor y temblor”. Creemos haber logrado un acercamiento, aunque no completamente ni mucho menos definitivo, pues aún falta mucho por hacer para exponer más este concepto para el público hispanohablante y en general para la filosofía.

No podemos dejar de mencionar que, al considerar el *thumós* en Parménides y su significado en relación con la *deliberación*, con el discernir, con la capacidad de decisión y voluntad reflexiva, pensábamos en nuestro propio proceso personal con el discernimiento, pues creemos firmemente que éste es un elemento que en ética no se ha explorado mucho. Como elemento ético el *thumós* es un recurso que nos ayudó a comprender el sentido de la acción humana. En otras palabras, que el acto de discernir conduce al vivir humanamente partiendo de los siguientes elementos: 1) que *el camino del conocimiento muestra una motivación*; 2) que *se apela al intelecto en el momento en que la diosa señala la tesis y su negación*; y que 3) *el conflicto interno descrito por Parménides y la inclinación humana para no aplicar el discernimiento entre una cosa y otra, muestra el conflicto humano ante la verdad*. Igualmente, estos elementos condujeron a la reflexión sobre el error humano realizada por Parménides, la cual dice que somos seres humanos indigentes, divididos por falta de verdad, de ahí el “bicefalismo” como un estado primario al cual estamos determinados desde que nacemos; una vivencia del *pathos*, y que para salir de esa condición *patética* es importante recurrir al arrojo o acto de decisión, es decir, ser empujados por el *thumós*. Parménides nos empuja para seguir el camino marcado por la diosa, para salir de dicho vacío constitutivo.

Por ello, la importancia de la reflexión y crítica de Parménides sobre el error humano es que esa falla en nuestra experiencia es la que posibilita todo cambio y por ende todo conocimiento.

Esta necesidad personal de fundamentar el tema de la decisión desde Parménides nos condujo a la ética basada en el *thumós*, una *ética thumónica*. Al respecto tratamos de desarrollar una serie de consecuencias que son elementos carentes en la mayoría de las sociedades:

- 1) la necesidad de tomar la palabra;
- 2) la importancia del discurso verdadero frente al “hablar bien” descrito por Homero;
- 3) la reducción de la distancia entre el saber y la decisión.

En general, el conjunto de este trabajo tuvo la pretensión de salir de las lecturas tradicionales sobre el *Poema* de Parménides e invitar a otros/otras a que busquen nuevas formas de acercarse a la filosofía antigua. Al final encontramos un interés genuino por seguir leyendo e interpretando a Parménides, y en general a los primeros filósofos griegos. Somos conscientes de lo complicada que es esta tarea y de lo complejo que es acercarse a un pensamiento tan antiguo y primigenio como el que acá exploramos. Al respecto, algunas de las limitantes en esta investigación tienen que ver con la difícil accesibilidad de las fuentes bibliográficas y otras referentes a la casi infinita bibliografía que en ocasiones resultó abrumadora y hasta confusa.

Queda en el tintero seguir explorando las relaciones de Parménides con sus seguidores inmediatos. También queda para una futura reflexión profundizar más en la llamada “segunda

parte” del *Poema*, sobre todo con lo relacionado con las opiniones de los mortales, como lo mencionamos antes. Igualmente, nos hubiera gustado profundizar más en esa crítica interpretativa de acercarse a los filósofos antiguos desde un punto de vista más contextual a ellos y no desde el horizonte de Platón y Aristóteles. Tarea ardua, pero de lo más interesante para quien desee asomarse a esa etapa originaria de la filosofía occidental.

Al final, nos quedamos satisfechos con lo logrado y consideramos que este trabajo puede abrir horizontes de investigación. En este sentido asumimos que el tema de la ética en Parménides, la cual llamamos *ethos thumónico* o *ética thumónica*, puede desarrollarse tanto en la academia como en otros espacios de reflexión no necesariamente filosóficos. Tampoco pretendemos con esto “hiper” especializar la interpretación de Parménides, al contrario, deseamos expandir más este camino iniciado y abrir otras posibilidades para leerlo y seguir enriqueciendo la investigación y reflexión de los filósofos antiguos. Así sea.

ANEXO. GLOSARIO DE TÉRMINOS GRIEGOS UTILIZADOS

Agathós. Bueno. Refiere al jefe o líder permanente de las sociedades griegas.

Aischrón. Referido a una acción deshonesta. Se relaciona con el adjetivo de *kakós*.

Ánax. Líderes o cabezas de un linaje.

Areté. Virtud, referido a lo mejor que tiene el guerrero para mostrar.

Aristói. Mejor. Concepto para referirse a la aristocracia.

Deilos. Junto con *kakós*, es un adjetivo referido a una persona que ha realizado acciones vergonzosas.

Dikaiosiné. La cualidad de la justicia.

Diké. Es la diosa de la justicia y de donde proviene el concepto de *dikaiosiné*.

Esthlós. Adjetivo que significa bueno.

Éthos. Es aquello adquirido por el hábito personal o la costumbre, es un elemento activo.

Kakós. Adjetivo referido a una persona que ha realizado acciones vergonzosas. Lo contrario al *agathós*.

Kleós. Refiere a fama.

Laós. Ejemplaridad moral ante los demás.

Ménin. Ira, enojo, coraje.

Oikos. Unidades de tipo domésticas en la antigua Grecia.

Páthos. Es todo aquello recibido de manera pasiva, tanto biológica como culturalmente. Un estado originario.

Pólemos. Guerra.

Timé. La *timé* refiere a los recursos materiales del *agathós* (desde cosas hasta personas). También se considera para referirse al honor del guerrero.

Thumós. Término polifacético. Puede significar una voluntad reflexiva, conciencia sensible, un impulso que conduce hacia una elección, así como un elemento interno-vital humano que lo motiva tanto a la acción (aspecto bélico), como al debate interno que ayuda a ponderar, discernir o deliberar.

BIBLIOGRAFÍA

Abagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 1993.

Adluri, Vishva, *Parmenides, Plato and Mortal Philosophy. Return From transcendence*, Continuum, Nueva York, 2011.

Adkins, Arthur William Hope, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece. From to the End of the Fifth Century*, Chatto & Windus, Londres, 1972.

Allen, Reginald, *Plato's Parmenides: Translation and Analysis*, University of Minnesota, Minnesota, 1983.

Amor, Sergio, “La palabra maciza. Ejercicio del poder y fundamentos de la autoridad en la *Iliada*” en Julián Macías (ed.), *La antigüedad grecolatina en debate*, Rthesis, Buenos Aires, 2014, pp. 219-227.

Aragüés Estragués, Juan Manuel, “Tersites en el siglo XXI: el silencio plebeyo en las sociedades mediáticas” en *El salto diario* (blog), disponible en <https://bit.ly/2VYlwfW> (consultado el 20-09-21).

Aragay, Narcís y Morey Farré, Miguel, *Origen y decadencia del logos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 160.

Aranguren, José Luis L., *Ética*, Alianza, Madrid, 1981.

Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985.

Badiou, Alain, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999.

Barnes, Jonathan, *Los presocráticos*, Cátedra, Madrid, 2000;

—, “Parmenides and the Eleatic One” en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Alemania, 61, 1, 1979, pp. 1-21, p. 21.

Beck, Ulrich, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 1998.

Bernabé, Alberto (ed.), *Parménides. Poema. Fragmentos y tradición textual*, Istmo, Madrid, 2007.

Bredlow Wenda, Luis, *El Poema de Parménides: un ensayo de interpretación* (tesis doctoral), Universidad de Barcelona, Barcelona, 2000.

—, “Platón y la invención de la Escuela de Elea” en *Convivium. Revista de Filosofía*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 24, 2011, pp. 25-42, p. 30.

Bloom, Harold, *La angustia de las influencias*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1991.

Boff, Leonardo, *Ética y moral. La búsqueda de los fundamentos*, Sal Terrae, Santander, 2003.

Bowra, Cecil, “The Proem of Parmenides” en *Classical Philology*, Universidad de Chicago, Chicago, 32, 2, 1937, pp. 97-112, p. 101.

Bruner, Jerome, *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*, Gedisa, Barcelona, 2004.

Calasso, Roberto, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Anagrama, Barcelona, 2012.

Calogero, Guido, “Parmenide e la genesi della logica classica” en *Annali della Reale Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere, Storia e Filosofia*, Pisa, serie II, 5, 1936, pp. 143-185.

Campagna, María Cristina, “Verdad y validez” en Esther Díaz (ed.), *La ciencia y el imaginario social*, Biblos, Buenos Aires, 1996, pp. 122-131.

Camps, Victoria, *Historia de la ética. I. De los griegos al Renacimiento*, Crítica, Barcelona, 1988.

Capizzi, Antonio, *Introducción a Parménides*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2016.

Cassin, Barbara, *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Édition critique et commentaire*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1980.

Caswell, Caroline P., *A Study of Thumos in Early Greek Poetry*, E.J. Brill, Holanda, 1990.

Ceceña, René, “Si Helena hubiera estado en Ilión”. La referencialidad espacial de *khôra* y *tópos* como elemento epistemológico de la Historia griega antigua” en *En-claves del pensamiento*, Tecnológico de Monterrey, Monterrey, Nuevo León, 8, 16, 2014, pp. 177-201. Disponible en <https://bit.ly/3hZNEEr> (consultado el 10-07-2022).

Cerri, Giovanni, "Elea, Senofane e Leucothea" en A.C. Casio y P. Poccetti (eds.), *Forme di religiosita e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, Ist. Editoriali e Poligrafici, Nápoles, 1993.

Chendo, Mariana, “La prohibición de ir más allá del límite. Una lectura del fragmento 8 de Parménides” en *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 6, 7, 2017, pp. 257-266.

Chiereghin, Franco, *Implicazioni etiche della storiografia filosofica di Platone*, Liviana Editrice, Padua, 1976.

Colombo, Alberto, *Il primato del nulla e le origini della metafísica. Per una ricompreensione del pensiero di Parmenide*, Vita e Pensiero, Milán, 1972.

Cordero, Néstor Luis, *Siendo se es. La tesis de Parménides*, Biblos, Buenos Aires, 2005.

—, *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*, Biblos, Buenos Aires, 2008.

—, *Parmenides, venerable and awesome (Plato, Theaetetus 183e): proceedings of the international symposium*, Parmenides Publishing, Las Vegas, 2011.

—, “Epílogo” en Parménides, *Poema, fragmentos y tradición textual*, Istmo, Madrid, 2007.

—, “La trágica historia de la interpretación canónica de Parménides” en blog del libro de Ivone Galantini “*De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*”. Una lectura “al pie de la letra” del escrito de Jacques Lacan, Letra Viva, Buenos Aires, 2013, texto disponible en <https://bit.ly/3iUry8H>).

—, “Una consecuencia inesperada de la reconstrucción actual del Poema de Parménides”, *Hypnos*, Universidade Catolica de Sao Paulo, Sao Paulo, Brasil, 27, 2011, pp. 222-229.

—, “La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio”, *Argos*, Universidad Nacional del Litoral, Argentina, 1, 38, 2015, pp. 30-49.

Cordua, Carla, “ESFERAS. El proyecto filosófico de Peter Sloterdijk” en *Cuadernos de Teoría Social*, Universidad Diego Portales, Chile, 2, 4, 2016, pp. 9-29.

- Cornford, Frances M., *Plato and Parmenides*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1939.
- Cornavaca, Ramón (trad.), *Filósofos presocráticos. Fragmentos I*, Losada, Buenos Aires, 2008.
- , *Filósofos presocráticos. Fragmentos II*, Losada, Buenos Aires, 2011.
- Cortina, Adela, *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 2000.
- Cortina, Adela y Emilio Martínez, *Ética*, Akal, Madrid, 2008.
- Coxon, Allan, *The fragments of Parmenides. A critical text with introduction, the ancient testimonia and commentary*, Parmenides Publishing, Las Vegas, 2009.
- Detienne, Marcel, *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, Taurus, Madrid, 1981.
- Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza, Madrid, 2013.
- Esperón, Juan Pablo E., “Más allá del fundamento y la verdad. La inmanencia” en *Aisthesis*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile, 54, diciembre, 2013, pp. 11-38.
Disponibile en <https://bit.ly/3foWaLF> Consultado el 13-07-2020.
- Esquilo, *Tragedias*, Gredos, Madrid, 1982.

Fattal, Michel, “*Mythos y logos en Parménides*” en *Areté*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 21, 1, 2009, pp. 9-34.

Fernández, Clemente, *Los filósofos medievales: I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996.

Ferrer, Jorge José y Juan Carlos Álvarez, *Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*, Universidad Pontificia de Comillas-Desclée de Brouwer, Sevilla, 2003.

Fink, Eugen, *Heráclito*, FCE, México, 2018.

Finley, M. I., *El mundo de Odiseo*, FCE, México, 1995.

Flórez, Alfonso, “Una lectura del Poema de Parménides” en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 63, 237, 2007, pp. 487-497.

Furth, Montgomery, “Elements of Eleatic Ontology” en Alexander Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, Princeton University Press, Princeton, 1994, pp. 241-270.

Gallego, *El campesinado en la Grecia Antigua. Una historia de la igualdad*, Eudeba, Buenos Aires, 2009.

García Gual, Carlos (ed.), *Antología de la poesía lírica griega (Siglos VII-IV a. C.)*, Alianza, Madrid, 1998.

Gómez Espelosín, Francisco Javier, *Historia de Grecia Antigua*, Akal, Madrid, 2001.

Gómez-Lobo, Alfonso, *Parménides. Texto griego, traducción y comentario*, Charcas, Buenos Aires, 1985.

Gomperz, Theodor, *Pensadores griegos I*, Herder, Madrid, 2010.

González Fernández, Antonio, *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*, Ediciones USTA, Bogotá, 2014.

—, “El juramento de los dioses: sobre el origen de la filosofía griega” en *Diálogo filosófico*, Madrid, 58, 2004, pp. 37–60.

Guthrie, William Keith Chambers, *Historia de la filosofía griega II*, Gredos, Madrid, 1984.

Habermas, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991.

Haidar, Julieta, “Las falacias de la posverdad: desde la complejidad y la transdisciplinariedad” en *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 13, jul-dic, 2018, pp. 1-16.

Hartnack, Justus, *Breve historia de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 2005.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Ciencia de la Lógica*, Abada, Madrid, 2011.

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2012.

Homero, *Iliada*, Libro 24, 258, Gredos, Madrid, 1996.

—, *Odisea*, Gredos, Madrid, 1982.

Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México, 1952.

Kahn, Charles, “The greek verb 'to be' and the concept of being” en *Foundations of Language*, s/1, 2, 3, agosto, 1966, pp. 245-265.

Kant, Immanuel, *Filosofía de la historia*, FCE, México, 2013.

Lasso de la Vega, José, “Ética homérica” en Lasso de la Vega, José (ed.), *Introducción a Homero*, Guadarrama, Madrid.

Loenen, J. H., *Parmenides, Melissus, Gorgias. A reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Van Gorcum, Assen, 1959.

López-Petit, Santiago, *Entre el ser y el poder: Una apuesta por el querer vivir*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2009.

Llansó, Joaquín (ed.), *Poema de Parménides*, Akal, Madrid, 2007.

MacIntyre, Alasdair, *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1991.

Mansfeld, Jaap, *Die Offenbarung des Parmenides und die Menschliche Welt*, Van Gorcum, Assen, 1964.

Manzano, Jorge, *Filosofía antigua. De Presocráticos a Sócrates*, ITESO, Guadalajara-Tlaquepaque, 2011.

Margot, Jean Paul, “Aristóteles: deseo y acción moral” en *Praxis filosófica*, Universidad del Valle, Colombia, 26, enero-junio, 2008, pp. 189-202.

Mas Torres, Salvador, *Ethos y Polis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia Clásica*, Ediciones Istmo, Madrid, 2003.

Mason, Eric, *Moving Thumos: Emotion, Image, and the Enthymeme*, University of South, Florida, 2007.

McKay, Brett & Kate, “Got Thumos?” en *Art of Manliness*. Disponible en <http://bit.ly/31eBMGW> Consultado 18-06-2022.

Mora, José Ferrater, entrada “error” en *Diccionario de filosofía* (tomo I), Sudamericana, Buenos Aires, 1951.

Mourelatos, Alexander, *The Route of Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas, 2008.

—, “*Phrásō* and its derivatives in Parmenides” en *Classical Philology*, Universidad de Chicago, Chicago, 4, 60, 1965, pp. 261-262, p. 261.

Orwell, George *1984*, Destino, Barcelona, 2012.

Owen, Gwilym, “Eleatic questions” en *Classical Quarterly*, Cambridge University Press, Cambridge, 10, 1, 1960, pp. 84-102.

Pabón S. de Urbina, José M., *Diccionario manual. Griego clásico-español*, 25.a ed., Vox, Madrid, 2012.

Pérez de Tudela, José, “Comentario a los fragmentos de Parménides” en *Parménides. Fragmentos y tradición textual*, Istmo, Madrid, 2007.

Petruciani, Stefano, *Modelos de filosofía política*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.

Platón, *República*, Libro X, Gredos, Madrid, 1988.

Popper, Karl, *El mundo de Parménides*, Paidós, Barcelona, 1999.

Prado Galán, Javier, *Moradas. Diez éticas*, Ítaca, México, 2016.

Proto Gutiérrez, Fernando, *Filosofía mestiza. Interculturalidad, ecosofía y liberación*, Editorial FAIA, Buenos Aires, 2013.

Rawls, John, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2019.

Reinhardt, Karl, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Vittorio Klosterman, Francfort, 1916.

Ronchi, Rocco, *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*, Akal, Madrid, 2005, pp. 46-49.

Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.

Rose, Peter W., "Thersites and the plural of voices of Homer" en *Arethusa*, John Hopkins University, Baltimore, 21, 1, 1988, pp. 5-25.

Ruvitoso, Marcos, *Conocimiento y escritura en los fragmentos de Jenófanes* (Tesis doctoral), Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1996.

Seguró, Miquel, *La vida también se piensa*, Herder, Madrid, 2018.

Sloterdijk, Peter, *Esferas I*, Siruela, Madrid, 2003.

— *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*, Siruela, Madrid, 2010.

Sohn-Rethel, Alfred *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología*, El viejo topo, Bogotá, 2001.

Solmsen, Friedrich, “The Eleatic One in Melissus” en *Nieuwe Reeks*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam-London, 32, 8, 1969, pp. 219-233. Disponible en: <https://bit.ly/2koPN4y> Consultado el 04-02-2023.

Sullivan, Shirley Darcus, *Psychological and ethical ideas: what early Greeks say*, E.J. Brill, New York, 1995.

Tarán, Leonardo, *Parmenides. A text with Translation. Commentary, and Critical Essays*, Princeton University Press, Princeton, 1965.

Tucídides, *Guerra del Peloponeso*, Gredos, Madrid, 2019.

Ugalde Quintana, Jeannet, “El asombro, la afección originaria de la filosofía” en *Arete*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1, 29, 2017, pp. 167-181.

Untersteiner, Mario, *Parmenide, Testimonianze e Frammenti*, La Nuova Italia, Florence, 1958.

—, “La ‘doxa’ en la filosofía de Parménides” en *Diánoia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2, 2, 1956, pp. 203-221.

VV. AA, *Diccionario Español de Términos Literarios Internacionales*. Disponible en <https://bit.ly/3x11Wyt> Consultado el 10-07-2022.

VV. AA., *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Mensajero-Sal Terrae, Madrid, 2007.

Vázquez, Sebastián, “Entidad psicósomática, *moira* e ideal: El sí mismo en *Iliada* 18-22” en *Byzantion nea hellás*, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 36, 2017, pp. 101-121.

Vallejo, Irene, *El infinito en un junco. La invención de los libros en el mundo antiguo*, Siruela, Madrid, 2019.

Vegetti, Mario, *La ética de los antiguos*, Síntesis, Madrid, 2005.

Verdenius, Willem, *Parmenides. Some Comments on his Poem*, Wolters, Groninga, 1942.

Viano, Cristina, “Aristotele, Eraclito e la forza irresistibile del thumos (22 B 85 DK)” en *Dois pontos*, Centre National de la Recherche Scientifique, París, Francia, 10, 2, 2013, pp. 169-188.

Vlastos, Gregory, “Equality and Justice in Early Greek Cosmologies” en *Classical Philology*, Universidad de Chicago, Chicago, 42, 3, jul., 1947, pp. 156-178.

Zucchi, Hernán, *Estudios de filosofía antigua y moderna*, Universidad Nacional de Tucumán,
San Miguel de Tucumán, 1956.