

### NOTAS PARA EL ESTUDIO DE DK 28 B 3

#### NOTES FOR A STUDY OF DK 28 B 3

Francisco Bahamonde Farías  
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso  
f.bahamonde.farias@gmail.com

**Resumen:** el presente trabajo se plantea como objetivo dilucidar algunos de los aspectos más relevantes de DK 28 B 3, el fragmento 3 del *Poema Peri Fýseos* del filósofo griego Parménides de Elea. Sobre él, nos plantearé algunas preguntas en torno al significado y relevancia de los elementos que se presentan en él, para concluir con una reflexión acerca del sentido global de este fragmento y las luces que puede arrojar sobre el resto del *Poema*. El propósito general de este artículo es, pues, indagar en la relevancia de DK 28 B 3 en el marco de la filosofía de Parménides. Los principales resultados alcanzados son: primero, una caracterización del sentido de la noción de *noûs* en el pensamiento del Eleata; segundo, ahondar en el alcance de la expresión *tò auto* que Parménides emplea en el fragmento 3; y por último, una reflexión sobre la influencia eleata en la filosofía posterior.

**Palabras clave:** Parménides, *Poema Peri Fýseos*, DK 28 B 3.

**Abstract:** This paper aims to clarify some relevant aspects of DK 28 B 3, the fragment 3 of the *Poem Peri Fýseos* of the Greek philosopher Parmenides of Elea. We will propose a few questions regarding the meaning and significance of the key components present in it, in order to conclude with a reflection about the global meaning of this fragment and the clues it provides on the rest of the *Poem*. The general aim of this paper is, therefore, to inquire about the relevance of DK 28 B 3 in the framework of Parmenides' philosophy. The main results are: first, a characterization of the meaning of the notion of *noûs* in Parmenides' thought; second, to deepen in the scope of the expression *tò auto* used by Parmenides in fragment 3; and, lastly, a reflection on Parmenides' influence over subsequent philosophy.

**Keywords:** Parmenides, *Poem Peri Fýseos*, DK 28 B 3.

*Cómo citar este artículo/Citation:* Bahamonde Farías, Francisco 2023: «Notas para el estudio de DK 28 B 3», *Grecorromana* V, pp. 6-17.

Recibido: 18/11/2023

Aceptado: 26/11/2023

## 1. Introducción

En el *Teeteto*, Platón hace eco de una idea ampliamente difundida en la Hélade de su época, a la cual suscribieron, sin duda, pensadores previos a él. Esta noción implica el reconocimiento, prácticamente unánime, de la importancia gravitante de una figura clave del pensamiento presocrático: Parménides de Elea. El pasaje de Platón, puesto en boca de Sócrates, dice así: «Παρμενίδης δέ μοι φαίνεται, τὸ τοῦ Ὀμήρου, αἰδοῖός τέ μοι εἶναι ἅμα δεινός τε. συμπροσέμειξα γὰρ δὴ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτη, καὶ μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον»<sup>1</sup>. Es muy interesante observar que, en la narrativa platónica, el *Teeteto* tiene lugar en el último año de vida de Sócrates<sup>2</sup>, mientras que el encuentro aludido habría sucedido hacia los primeros años de su juventud, tal como el propio Platón manifiesta en el *Parménides*<sup>3</sup>. Esto quiere decir que tal evento habría causado una gran impresión en el joven Sócrates, al punto de recordarlo con admiración incluso en sus años de vejez.

Así, podemos ver que, a todas luces, el pensamiento griego tenía a Parménides en muy alta estima. ¿Cuál es la razón por la que nuestro filósofo puede recibir estos apelativos? Probablemente, no se deba solamente a su particular estilo de escritura, el cual está tomado del griego épico de Homero y Hesíodo. Con toda seguridad tampoco se deba a la importancia de su ciudad natal, Elea, en la Magna Grecia. A nuestro juicio, la verdadera razón por la cual Parménides pasa a la Historia de la Filosofía es, ni más ni menos, por el hecho de inaugurar una nueva línea de investigación filosófica. Con los milesios, la mirada griega se orientaba hacia las cosas y su «proceder», es decir, su relación con el *arché*. Desde Parménides en adelante, la pregunta ya no buscará *in primis* el «origen», sino que indagará, más bien, la constitución misma de las cosas en cuanto que son, esto es, su carácter propio de *entes*, lo que podríamos llamar su «condición óptica». Hacia esta misma idea apunta W.K.C. Guthrie cuando señala:

El nombre de Parménides divide la filosofía presocrática en dos mitades.  
Sus excepcionales dotes discursivas detuvieron la especulación en torno

---

<sup>1</sup> «Me parece que Parménides es, siguiendo la expresión de Homero, “venerable y temible”. En alguna ocasión estuve en compañía de este hombre siendo yo joven y él anciano, y me pareció que, sin duda, tenía una noble profundidad» (Pl. *Tht.* 183e-184a. La traducción es mía). Más adelante, en el *Sofista*, Sócrates se referirá a este encuentro y a «el gran Parménides» con mucha veneración. Véanse Pl. *Soph.* 217c y 237a, respectivamente.

<sup>2</sup> Podemos inferir esto a partir del hecho de que el diálogo termina con Sócrates excusándose porque debe asistir al Pórtico del Rey, donde se iba a realizar su juicio y donde tienen lugar el *Eutifrón* y el *Apología*. Véase Pl. *Tht.* 210d.

<sup>3</sup> Sócrates es descrito como *sfódra néon*, «bastante joven». Véase Pl. *Prm.* 127c.

al origen y constitución del universo, y fueron la causa de que la misma se orientase, con renovados bríos, por caminos diferentes<sup>4</sup>.

De esta manera, es fácil ver que el aporte del Eleata a la filosofía presocrática es de un valor enorme. Dentro de su *Poema* existen varios aspectos que destacan, como, por ejemplo, el carácter mítico-épico del Proemio, la rigurosidad lógico-argumentativa de los distintos fragmentos y la cautivadora fuerza de sus conclusiones, a las cuales suscribieron una gran cantidad de filósofos posteriores, como por ejemplo su coterráneo Zenón o Meliso de Samos. A pesar de esto, existe una pieza del *Poema* que ha arrojado una gran cantidad de dudas, ha suscitado reflexiones e interpretaciones de una gran profundidad y ha provocado una enorme efusión de tinta al respecto. Nos referimos al famoso fragmento 3, que reza «*tò gàr auto noeîn estín te kai ênai*» y que puede traducirse, a grandes rasgos, como «pues lo mismo es el pensar y el ser», o bien, como preferimos traducirlo nosotros, un poco más libre e interpretativamente, «pues es posible pensar que hay lo mismo», o sea –de manera aún más libre–, «pues es posible pensar lo mismo que es».

En su aparente simplicidad, este pasaje esconde una riqueza asaz profunda, pues revela una de las más íntimas certezas del pensar griego<sup>5</sup>, a saber, que el pensamiento, el *noeîn*, y las cosas –lo que nosotros, en nuestro lenguaje, llamamos muy vagamente «la realidad»– son «lo mismo», *tò autó*. En una sola línea, Parménides lanza una sentencia que evidencia el fundamento de posibilidad de la metafísica, toda vez que esta disciplina se enarbola en la concreción de esta posibilidad: de no poder pensar las cosas tal como son, no sería realizable la metafísica. El punto crítico de este estudio es dilucidar qué sentido tiene esta expresión, es decir, a qué apunta Parménides al afirmar que las cosas y el pensamiento son «lo mismo».

Por lo demás, esto no quiere decir que Parménides sea el «iniciador» de la reflexión metafísica: ya antes del Eleata se dio un pensar originario, que apuntaba, precisamente, al *archè tôn ónton*: no por nada, Aristóteles llama al propio Tales de Mileto «el iniciador de esta filosofía»<sup>6</sup>. Pero lo que sí se da con Parménides es una «mirada más profunda», una nueva forma de mirar y de comprender las cosas que campean alrededor nuestro –un pensar metafísico *en cuanto tal*–, como el mismo Estagirita lo dice<sup>7</sup>. ¿Cómo se realiza esta mirada

<sup>4</sup> Guthrie 1993, p. 15.

<sup>5</sup> Véase Guthrie 1993, p. 34. Sobre la importancia de la afirmación contenida en el fragmento 3 para el pensamiento griego y occidental posterior, véanse Zubiri 1974, p. 228 y Heidegger 2005, pp. 194 y 233.

<sup>6</sup> Véase Arist. *Metaph. A* 3. 983b20-21. Parménides no sería, en estricto sentido, el iniciador de la metafísica porque antes de él ya hubo un pensar radical y originario, pero sí es el iniciador de la metafísica en cuanto tal (en sentido propio), en la medida en que se afina la vista y se concentra la mirada metafísica en su objeto propio. Los milesios hicieron un esbozo de metafísica con su investigación física, pero fue Parménides quien ajustó el foco de investigación. El pensamiento milesio ya era metafísico, pero estaba «desajustado»: es Parménides quien «ajusta la mirada».

<sup>7</sup> Véase Arist. *Metaph. A* 5. 986b27-28.

más profunda, y a qué apunta? Esto es lo que Parménides nos quiere decir en su *Poema*, y más en concreto con *DK 28 B 3*, el cual ha sido tenido por muchos autores como la esencia de la filosofía de Parménides<sup>8</sup>. Para dilucidar esto, pasaremos al análisis y comentario de algunos de los aspectos más relevantes de este fragmento.

## 2. Desarrollo

Acerca del fragmento 3 podemos plantear muchas preguntas, tal como lo ha hecho la tradición filosófica previa a nosotros. No pretendemos responderlas todas, lo cual sería imposible. Más bien, apuntaremos a cuatro aspectos que, a nuestro parecer, son importantes: primero, qué expresa Parménides con el verbo *noeîn*; segundo, qué significa *tò autó*; tercero, la ausencia de este fragmento en la tradición previa a Plotino y Clemente de Alejandría, las principales fuentes donde lo encontramos; y, por último, cuál es, según nuestra interpretación, el sentido de este fragmento.

En primer lugar, qué significa la noción de *noeîn*. Si rastreamos la historia de este verbo en los textos previos a Parménides, nos encontraremos con el hecho de que *noeîn* es, a grandes rasgos, uno más de muchos verbos que, en un sentido originario, significaban «ver», «mirar» o «apreciar». Sin embargo, en el propio Homero ya encontramos que *noeîn* tiene un matiz de captación profunda, en el sentido de «percatarse», de «darse cuenta» e incluso de «reconocer», es decir, «apreciar la verdadera identidad de algo»:

A la visión de la actualidad manifiesta de la cosa, que nos permite discernir su naturaleza de la naturaleza de las demás, llamó el griego *noeîn*, visión del ser verdadero y radical de las cosas. El ser, la verdad y la visión aparecen en esencial unidad. De la frase de Parménides: «*es lo mismo el ser y la visión de lo que es*», arranca todo el pensamiento griego<sup>9</sup>.

De esta manera, el *noeîn* indica una cierta forma de habérselas con las cosas, que se concreta no simplemente en el darse cuenta de cómo son o de cómo se presentan a la inteligencia, sino que apuntan a una dimensión más profunda de nuestra interacción con ellas, a saber, la aprehensión de su identidad. Sabemos qué son las cosas en su identidad, en

---

<sup>8</sup> Véase Tarán 1965, p. 41.

<sup>9</sup> Zubiri 1974, p. 227-228. Sobre los usos de *noeîn*, puede revisarse *Il.3.21*, *Il.3.396* e *Il.15.80*, entre otros, y también Guthrie 1993, p. 32.

su *tí estin*, cuando nos involucramos con ellas por medio del *noeîn*. La respuesta a la pregunta por el *tí* de algo solo puede darla el *noeîn*.

Por otra parte, *noeîn* es el verbo asociado a una de las facultades del alma, el *noûs*. Y es precisamente el *noûs* aquello a lo que podemos pensar que apuntaba Aristóteles cuando señalaba que Parménides miraba «viendo más», pues el *noûs* es quien provee de una captación intelectual por medio de la cual se aprehende la estructura de las cosas y su identidad, su *ousía*. Esto es lo que se puede denominar el «poder del *noûs*», la capacidad o facultad de la inteligencia de aprehender las cosas en su ser-tal-cosa. En palabras de Xavier Zubiri:

Pero además de los sentidos el hombre tiene un modo de experiencia con las cosas que le da de plano, y por entero, de un modo simple y unitario, un contacto con las cosas tales como son «por dentro» [...] Es un saber que toca a lo íntimo de cada cosa: no es la percepción de cada uno de sus caracteres, ni su suma ni adición, sino algo que nos instala en lo que ella verdadera e íntimamente es, «una» cosa que «es» de veras tal o cual y no simplemente lo «parece». Una especie de sentido del ser [...] A esta «experiencia» la llamó el griego *nous*<sup>10</sup>.

Ahora bien, ¿cómo puede el *noeîn* llevar a cabo su actividad? Esto nos conduce al segundo tema, la pregunta por *tò autó*. Por sí mismo, el adjetivo *autós* indica varias posibilidades de interpretación, pero la que aquí sale a relucir es el carácter de «igualdad» o de «identidad» de dos cosas. Al señalar que X e Y son *autó*, estamos diciendo que *son* lo mismo, pero en un sentido muy específico. No afirmamos que se pueden conmutar entre sí, que son intercambiables o que una puede ser confundida por la otra; la identidad a la que apunta el *autó* es más radical que eso, al menos en el contexto del *Poema*. Por lo demás, es bastante seguro pensar que ningún griego habría pensado el fragmento 3 en un sentido *idealista*, como si dijéramos que «lo que es» es tal por el hecho de ser pensado, o que todo «lo que es» es puro pensamiento. Hacia allá apuntaba una de las críticas que el propio Platón, a través del personaje literario del Eleata, desarma en la primera parte del *Parménides*, al refutar la afirmación del joven Sócrates que postulaba a las Formas como *noémata*<sup>11</sup>. No se trata de que «ser» (en un sentido verbal, no sustantivo) sea lo mismo que «pensar», como si solo fueran entes las cosas pensantes o como si todo ente pensara. Tales afirmaciones habrían sido risibles para casi cualquier oído heleno.

<sup>10</sup> Zubiri 2002, p. 190. En otro momento de su vida, Zubiri también escribió: «[...] la *mens* tiene en sí misma la seguridad, no solo de su realidad, sino de la realidad verdadera de lo “mentado”. Esta unidad hacía decir a Parménides que son “lo mismo” la realidad de la mente y la de su objeto» (Zubiri 1974, p. 53).

<sup>11</sup> Véase Pl. *Prm.* 132bss.

Pues bien, debemos buscar en otra dirección. El sentido aludido en este pasaje apunta a mostrar el hecho, central en el pensamiento griego, de que el ser y el pensar poseen la misma estructura. En estos términos se expresa Zubiri cuando afirma:

[...] de la misma manera que los griegos pensaban que los ojos tenían una cierta entidad luminosa para poder ver la luz, asimismo Parménides nos dice aquí que lo propio de la inteligencia, su naturaleza es justamente entender el <<ser>>; no se trata de una identidad formal entre la inteligencia y el ser. En todo caso, hay en esta afirmación de Parménides algo que será decisivo y que gravitará temáticamente sobre el pensamiento de Platón y de Aristóteles; como quiera que sea, siempre se trata de un ταυτόν (*tautón*) (*sic*), de una <<mismidad>> entre la inteligencia y lo que es<sup>12</sup>.

Y precisamente, esta «mismidad» es la que evidencia la misma estructura del ser y del pensar. El *noeîn* es «lo mismo» que el *eînai* porque, al poseer la misma estructura, el *noeîn* puede pensar todo lo que es, *tò ón* en su integridad, y así puede dar cuenta de la totalidad de lo real. El poder del *noûs* de reflejar y de evidenciar la estructura misma de *tò ón* es la piedra angular que permite el despliegue de la metafísica parmenídea, y esto es posible porque que el ser y el pensar corren a la par, esto es, poseen la misma estructura, en el sentido de una *articulación uniforme*, en un *cósmos* «físico» en paralelo a uno «lógico» que lo espejea. Por ello este poder trasciende al propio fragmento 3, y lo podemos encontrar, explícito, en el fragmento 4, e implícito, en todo el *Poema*, pero de manera especial en el fragmento 8. Todas las deducciones que Parménides extrae de *tò eón* se deben a un riguroso movimiento argumentativo, es decir, a la propia actividad del *noeîn*. Parménides no tuvo experiencia sensible del *eón* para poder atribuirle predicados, lo cual sería, por lo demás, imposible; la única forma de acceso al *eón* es a través del *noûs*. Por ello el fragmento 8 es una muestra del titánico esfuerzo del *noeîn* y de la forma en que este envuelve a *tò ón* y lo ex-pone, lo des-pliega. Parafraseando la expresión de Platón, este trabajo parmenídeo es una verdadera *gigantomachía perì tou óntos*<sup>13</sup>.

Podemos encontrar ecos de este poder, fuertemente presentes, en las filosofías de Platón y de Aristóteles. La influencia en el primero es diáfana, toda vez que las Formas son objeto de la intelección y del pensamiento solamente, tal como podemos ver en la famosa

<sup>12</sup> Zubiri 2008, p. 46. En una línea similar, véase Tarán 1965, p. 44. Por su parte, Olof Gigon comenta: «El ente es lo pensable y lo pensable es el ente. Esto puede ser acentuado de distintas maneras: puede decirse que “solo” lo pensable es ente y “solo” el ente pensable. O puede decirse que “todo” lo pensable es ente y que “todo” ser es pensable» (Gigon 1980, p. 284).

<sup>13</sup> Basándonos en el pasaje de Pl. *Soph.* 246a.

Alegoría de la Línea Dividida en el *República*<sup>14</sup>, en numerosos pasajes del *Fedón* y en muchos otros diálogos. En el caso del Estagirita, la herencia es clara, particularmente, en el conocido pasaje del *De Anima he psychè tà ónta pós esti pánta*, «el alma es, en cierto modo, todas las cosas»<sup>15</sup>. Nuevamente, no se trata de que todas las cosas sean «almas» ni de que el alma sea *en efecto* todas las cosas. Más bien, el alma posee la facultad de conocer las cosas, y en cuanto las conoce, se relaciona con ellas en su ser-tal-cosa al captar su forma en su acto. Aquí Aristóteles está apuntando, con otras palabras, a la esencia del fragmento parmenídeo, tal como el propio Martin Heidegger destaca en *Ser y tiempo*:

El alma es en cierto modo los entes; el «alma», que es constitutiva del ser del hombre, descubre, en las maneras de ser de la αἴσθησις y la νόησις todo ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así, es decir, lo descubre siempre en su ser. Esta frase, que remite a la tesis ontológica de Parménides, fue recogida por Tomás de Aquino, en una discusión característica [*sc.* la deducción de los trascendentales]<sup>16</sup>.

Una pregunta interesante que aún queda por responder es: si el ser y el pensar tienen la misma estructura, ¿cuál es ésta? Para el pensamiento griego, la *fýsis* tiene una configuración sumamente precisa: el mundo es *cósmos*, «orden», y cada ente tiene su lugar propio en una *táxis*. De este modo, la filosofía griega siempre pensó la estructura del mundo como ordenada, un conjunto «cosmético» de entes. Pues bien: el pensar también posee esta estructura. El pensar no solamente es ordenado porque el discurso racional debe serlo para obtener conclusiones válidas, sino que, ante todo, el pensar es «cosmético» porque capta en su plenitud la estructura de las cosas, su identidad, y su lugar en el mundo. En esta línea, el *noûs refleja*, especularmente, la propia estructura del mundo, en una actividad que es llamada, con toda razón, *especulativa*. La razón no solamente *espejea* a las cosas, sino que las capta, especularmente, en su identidad y en su relación con las demás, apreciándolas y aprehendiéndolas en su estructura. Por eso el *noûs* es *especulativo*, porque puede dar cuenta de esta estructura «cosmética», o sea, ordenada. Y por ser especulativo, el pensar y el ser tienen la misma estructura<sup>17</sup>.

Tal como lo hemos mostrado, el fragmento 3 parece ser una afirmación descomunal y tremendamente ambiciosa. No obstante, esta situación genera la pregunta por su reconocimiento en el pensamiento griego posterior. ¿Cómo es posible que, hasta donde

<sup>14</sup> Pl. *Resp.* 509d. Véase también Pl. *Resp.* 477a-c.

<sup>15</sup> Arist. *De an.* I 8. 431b20. Para profundizar en esta idea, puede revisarse Zubiri 2008, p. 276-277, y Bernabé y Pérez de Tudela 2007, p. 156.

<sup>16</sup> Heidegger 2005, pp. 36-37.

<sup>17</sup> Al respecto, véase Bernabé y Pérez de Tudela 2007, p. 154.

sabemos, ningún pensador la cite o aluda explícitamente a ella, y que hayamos tenido que esperar hasta Clemente de Alejandría<sup>18</sup> y Plotino<sup>19</sup> para encontrarla?

La respuesta a esta interrogante no es sencilla, pero basta pensar un poco en la situación para desenmascarar el verdadero problema ínsito en ella. Es, prácticamente, imposible que nadie haya prestado atención a tal afirmación, puesto que entre Parménides, por un lado, y Clemente de Alejandría y Plotino, por otro, media más de medio milenio. Alguien debe haber salvado el fragmento hasta que Clemente y Plotino lo sacaran de nuevo a la luz, sea por escrito, en alguna obra perdida, sea por tradición oral. La pregunta, por tanto, se transforma: ya no indaga por qué nadie alude a este fragmento, sino que, más bien, debería interrogar por quién o quiénes habrán sido la fuente desde donde Clemente y Plotino tuvieron noticia del fragmento 3. Para esta interrogante hace falta una labor que excede los límites de este trabajo.

Por lo demás, estas consideraciones no explican por qué los pensadores griegos no hicieron mayor hincapié en la afirmación parmenídea. Al respecto, Tarán comenta:

Sobre el fragmento 3 hemos señalado en el comentario que este fragmento no es concluyente porque está aislado y porque admite interpretaciones diferentes. Más aún, si Parménides realmente pensó con el fragmento 3 en la identidad del ente y lo pensado, sería más que raro que Platón y Aristóteles pasaran por alto por una afirmación tan importante como simple [...] La afirmación de la identidad del ente y de lo pensado también habría sido pasada por alto por Teofrasto y por todos hasta que Plotino la descubrió<sup>20</sup>.

No obstante, probablemente no sea tan extraño que Aristóteles o Platón no repararan abiertamente en el fragmento 3. Recordemos que este expresa una idea firmemente consolidada en el pensamiento griego. El poder del *noûs* de captar la identidad y la estructura de las cosas era algo que nadie, salvo algunas escuelas como los escépticos, habría puesto en duda. Quizá por ello no habría sido necesario explicitarla, pues se encontraba en el trasfondo de la comprensión griega sobre las cosas y el pensar. En esta línea, Zubiri comenta:

La verdad es que ningún griego tuvo esa impresión ante la frase de Parménides. Aristóteles y Platón, que citan los textos de Parménides,

---

<sup>18</sup> Véase Migne, *PG IX*, 237-238.

<sup>19</sup> Véase Plotinus, *Enn.* V 1, 15-29.

<sup>20</sup> Tarán 1965, p. 198.



jamás se sienten conmovidos por esa especie de identidad entre la inteligencia y el ser; tanto menos cuanto que Parménides nos dice aquí: τὸ γάρ, <<porque, *en efecto*>>, es lo mismo ser e inteligir. Este <<en efecto>> indica que es una razón que todo el mundo va a admitir<sup>21</sup>.

Por último, nos queda la pregunta por el sentido global del fragmento. ¿Qué querrá decir Parménides al plantear tal afirmación? En parte ya hemos respondido a esta cuestión a lo largo de este trabajo: al afirmar que el ser y el pensar son τὸ αὐτό, el Eleata afirma que ambos poseen la misma estructura «cosmética», y que por ello el pensar puede dar cuenta de las cosas en plenitud. Sin embargo, esto no agota la profundidad del pensamiento parmenídeo al respecto: aún queda algo más que decir. Para Parménides, el poder del *noûs* es tal, que no solo aprehende y da cuenta de las cosas, sino que lo hace de manera infalible. Esto se aprecia en el contraste que el Eleata hace entre la razón y los sentidos en los fragmentos 6 y 7: los mortales bicéfalos vagan errabundos por seguir a un *nóon* perdido, pues los sentidos se les imponen y les impiden juzgar con criterio (*krînai lógo*). Desde la más antigua tradición filosófica es patente que la percepción sensible es engañosa y no confiable. Al patentizar esto, Parménides marca la diferencia entre ella y el *noûs*: la intelección es la única facultad del ser humano que le permite aprehender las cosas en plenitud, la cual se manifiesta tanto en dilucidar la estructura propia de las cosas y su identidad. Y, en última instancia, el verdadero objeto terminativo del *noûs* será el propio *eón*, la condición óptica de las cosas, pues es lo máximamente inteligible y totalmente imperceptible por los sentidos. A él solo podemos pensarlo, de manera que, en principio, con la ayuda del *noûs* no podemos errar en nuestro conocimiento de él. En una línea semejante, en los *Analíticos Posteriores* Aristóteles comenta:

ἐπεὶ δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἕξεων αἷς ἀληθεύομεν αἱ μὲν αἰεὶ ἀληθεῖς εἰσιν, αἱ δὲ ἐπιδέχονται τὸ ψεῦδος, οἷον δόξα καὶ λογισμός, ἀληθῆ δ' αἰεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς<sup>22</sup>.

Así, para Parménides el fragmento 3 no solo muestra la mismidad del pensar y de las cosas. En primer lugar, y, ante todo, apunta a mostrar que, dado que el pensar y el ser tienen la misma estructura, la indagación filosófica se constituye en una búsqueda del ente,

<sup>21</sup> Zubiri 2008, p. 46.

<sup>22</sup> Ya que de las habilidades acerca de la inteligencia con las cuales verdadeamos, unas son siempre verdaderas, y otras admiten el error, como la opinión o el argumento, pero siempre son verdaderas la ciencia y la intelección, y no hay otro género de ciencia más seguro que la intelección (Arist. *An. post. B 19. 100b5-9*. La traducción es mía).

y del ente en su verdad. Ya no podemos admitir lisa y llanamente a los sentidos, sino que la investigación debe realizarse bajo la égida del *noûs* y su poder, apuntando a lo más íntimo y nuclear de la verdad<sup>23</sup>, lo cual solo es alcanzable por medio de la intelección.

### 3. Conclusiones

Uno de los principales problemas de la filosofía de Parménides radica en el carácter fragmentario con que hemos recibido su pensamiento, y en el hecho de que hayamos perdido irremediamente parte de su *Poema*. Con todo, es posible reconstruir su obra a partir de los versos de los que disponemos, y así apreciar el impacto que su pensar tuvo en la metafísica posterior. Con base en ellos, es posible ver que la mirada inquisitiva y profunda del Eleata intentó penetrar con la mirada más allá de las apariencias, que lo atraviesan todo por todas partes<sup>24</sup>, indagando lo más nuclear de la verdad, su corazón imperturbable, bajo la dirección de lo que podríamos llamar uno de los axiomas fundamentales del pensamiento griego: la intelección, el *noûs*, es capaz de dar cuenta (*lógon didónai*) de lo que es, de *tò ón*, precisamente porque son *tò autó*, son «lo mismo», esto es, poseen la misma estructura «cosmética» y es esa condición la que funda la posibilidad de la filosofía. Con ello, queda inaugurada la senda de la metafísica que recorrerá todo el pensamiento posterior.

Con todo, la figura del «padre Parménides»<sup>25</sup>, tan crucial como poderosa en la reflexión griega, encontrará un eminente, aunque inquieto, discípulo en la figura de Platón. La herencia parmenídea en el Ateniense se puede notar en muchos aspectos de su filosofía, particularmente en las características que poseen las Formas (basta revisar la descripción de la Belleza en el *Banquete* o las expresiones con las que Platón alude a las Ideas, especialmente la fórmula *auto kath' hautó*), pero donde se puede apreciar fuertemente es en los diálogos de finales de la época media e inicios de la vejez del Ateniense, como el *Parménides*, el *Teeteto*, el *Sofista* y el *Político*, que poseen un indudable ambiente eleático, no solo por la presencia del Extranjero, alumno de la escuela de Elea, sino por las temáticas propias de los diálogos: el *Parménides*, con su aguda crítica a la formulación clásica de la Teoría de las Formas, pero conservando la fe en el poder del *noûs*, inquebrantable a través de las deducciones de la Segunda Parte del diálogo; el *Teeteto*, con su crítica implacable al conocimiento basado solamente en los sentidos o fundamentado en una teoría «empirista»; el *Sofista*, a la caza del creador de imitaciones, aunque llevando latente el impulso de matar al padre introduciendo el no-ser; y el *Político*, emulando la actividad gobernadora de

<sup>23</sup> Véase DK 28 B 1, 29.

<sup>24</sup> Véase DK 28 B 1, 32.

<sup>25</sup> Pl. *Soph.* 241c-d.

Parménides, de la cual nos da cuenta Plutarco<sup>26</sup>, si bien Platón agrega, de su estilo propio, el componente dialéctico de tal actividad. Con su elegante y refinado estilo literario, Platón logró crear un verdadero escenario eleata para los diálogos en los que se enfrentaría a una de las figuras clave del pensar presocrático, por quien sentía una profunda reverencia. Con todo lo ficticio que pudiera haber sido el encuentro entre Sócrates y Parménides, probablemente el propio Platón se sintió interpelado por la figura del Eleata y sintió en sus huesos las críticas que Parménides le formulaba al joven Sócrates. Por medio de su pluma, resonaban los ecos del cantar eleata y de las palabras de la Diosa al *koûros* y que Platón, probablemente, recibía como dirigidas también a él: «Oh joven, acompañado por inmortales aurigas, / yeguas que te portan, que vienes a nuestra casa, / ¡salve!...»<sup>27</sup>.

## Bibliografía

### Fuentes principales

Diels, Hermann y KRANZ, Walther 1906: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín.  
Migne, Jean-Paul 1890: *Patrologia Graeca*, Vol. IX, París.

### Obras citadas

Aristóteles 1978: *Acerca del alma*, trad. de Tomás Calvo, Madrid.  
Aristóteles 1995: *Analíticos Segundos*, trad. de Miguel Candel, Madrid.  
Aristóteles 1998: *Metafísica*, trad. de Valentín García Yebra, Madrid.  
Bernabé, Alberto y Pérez de Tudela, Jorge 2007: *Parménides*, Madrid.  
Gigon, Olof 1980: *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*, trad. Manuel Carrión Gútiérrez, Madrid.  
Gómez-Lobo, Alfonso 1985: *Parménides*, Buenos Aires.  
Guthrie, William Keith Chambers 1993: *Historia de la filosofía griega*, Vol. II, trad. Alberto Medina González, Madrid.  
Heidegger, Martin 2005: *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Rivera, Santiago de Chile.  
Kirk, Geophrey Steven, Raven, John Earle y Schofield, Malcolm 1987: *Los filósofos presocráticos*, trad. Jesús García Fernández, Madrid.  
Platón 1959: *Sofista*, edición bilingüe, trad. de Antonio Tovar, Madrid.

<sup>26</sup> Véase Plut. *Adv. Col.* 32. 1226a (= DK 28 A 12).

<sup>27</sup> DK 28 B 1, 24-26.

- Platón 1987: *Parménides*, trad. de Guillermo R. de Echandía, Madrid.
- Platón 1988: *República*, trad. de Conrado Eggers Lan, Madrid.
- Platón 1988: *Teeteto*, trad. de Álvaro Vallejo Campos, Madrid.
- Plotino 1998: *Enéadas*, trad. de Jesús Igal, Madrid.
- Rivera, Jorge Eduardo 1999: *De asombros y nostalgia*, Valparaíso.
- Tarán, Leonardo 1965: *Parmenides*, Princeton.
- Zubiri, Xavier 1974: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid.
- Zubiri, Xavier 1989: *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid.
- Zubiri, Xavier 2002: «Filosofía y metafísica», en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Madrid.
- Zubiri, Xavier 2008: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid.