

El ser de Parménides o la radicalidad del comienzo

Nada hay más común, de lo que apenas nos admiramos por estar en el corazón de la realidad y, por lo mismo, en la base de todo conocimiento contemplativo, pero digno del mayor asombro, que tomar conciencia del *es* de lo real: saber originario fruto del más puro afán especulativo.

Será Parménides quien afirme por vez primera en los albores del pensamiento filosófico que *ser* constituye la experiencia metafísica originaria. También él quiere hacer su tratado *Sobre la naturaleza*. Pero lo que le revela el examen de la naturaleza es una verdad más evidente, más simple que todas las naturalezas, y anterior a todas ellas: mientras los jonios reducían lo real a Agua, Aire, o Fuego, él rompe radicalmente con esas especulaciones sobre la *physis* de lo que empieza y deja de ser. La Verdad que enseña la divinidad es la evidencia primordial de que todo *es*. Y todo *es*, porque todo lo llena el *Ser* como *elemento* de todos los seres¹. Del *es*, al *Ser*: éste es el itinerario metafísico por excelencia.

Con el fin de esclarecer el sentido y alcance de un pensamiento que constituye el acta fundacional de la metafísica, me propongo llevar a cabo una lectura personal de algunos fragmentos de Parménides, en especial los que se refieren al pensamiento sobre la verdad. Y nada mejor que ponerse en manos de la diosa:

*«Y la diosa me recibió benévola, tomó mi mano
derecha con la suya, y se dirigió a mí con estas palabras:
“Oh joven, que en compañía de inmortales aurigas,
y con las yeguas que te llevan llegas hasta nuestra morada,
¡bienvenido! Pues no es un hado funesto quien te ha impulsado a seguir
este camino (que está, por cierto, apartado del paso de los hombres),
sino el derecho y la justicia» (B 1, 22-28a).*

El Proemio canta el viaje de un joven que, subido en un carro guiado por unas doncellas y tirado por muy sabias yeguas, es conducido y puesto sobre el camino, abundante en palabras, de la diosa². Pero antes ha sido preciso cruzar la puerta de los senderos de la Noche y del Día, gracias a dulces palabras con que las doncellas convencen a la Justicia, que la custodiaba y mantenía bien cerrada. Ahora, dejados atrás los senderos de la Noche y del Día, y en presencia ya de la diosa, ésta toma al joven de la mano para conducirlo al conocimiento de todo:

1. La historia de la metafísica como historia del ser vendrá jalonada por tres momentos fundamentales: el ser como elemento de índole «material» (Parménides); el ser como forma (*eidos*), más allá de la materia (Platón y Aristóteles); el ser como acto (*actus essendi*), más allá de la forma (Santo Tomás).

2. ¿Por qué es un joven, *kouros*, el destinatario de las enseñanzas de la diosa? Quizá porque la costumbre de una experiencia rapsódica carente de radicalidad no se ha apoderado aún de su corazón (cfr. B 7, 3-6). La revelación divina exige libertad —la libertad de no seguir los caminos trillados de los mortales—, que sólo la juventud posibilita.

«Es necesario que lo aprendas todo,
tanto de la Verdad bien redonda el imperturbable corazón,
como los pareceres de los mortales, en los cuales no hay fe verdadera.
No obstante, también esto aprenderás: cómo las apariencias
habían de ser genuinamente, atravesando todo del todo» (B1, 28b-32).

Primero aprenderemos el corazón de la verdad. Luego, y a pesar de su falta de verdadera certeza, los pareceres de los mortales: en concreto, aprenderemos cómo las apariencias habrían de haber adquirido un ser genuino, penetrando todo del todo, completamente. Parece insinuarse, frente a un genuino ordenamiento de las apariencias, otro, inauténtico.

Dos son, pues, los dominios fundamentales que delinear el programa de la diosa: *alêtheia* y *doxa* (descrito éste último mediante tres términos de la misma raíz, *doxa*, *dokounta*, *dokimôs*). Comienzo programático, del que se hará eco el fragmento B 8, con la clara distinción entre el pensamiento sobre la verdad (*noêma amphis alêtheiês*) y los pareceres de los mortales (*brotôn doxai*):

«Concluyo con esto para ti el discurso digno de fe y el pensamiento sobre la verdad. Los pareceres, a partir de aquí, de los mortales aprende, (...)» (B 8, 50-52).

De acuerdo con el plan trazado, la diosa prosigue, revelando en primer lugar el corazón de la Verdad, esto es, el elemento definitorio primero y último de la realidad:

«Ven entonces, yo [te] diré —y tú guarda mi relato una vez lo hayas oído—
cuáles son los únicos caminos de investigación para el pensar;
uno, que es y que no es posible que no sea,
es sendero de persuasión (pues se adhiere a la verdad);
otro, que no es y que es necesario que no sea,
éste, te lo advierto, es trocha del todo inescrutable,
pues tú no podrías conocer lo que no es (porque no es factible)
ni podrías expresarlo» (B 2).

Pocos pensadores han sentido con mayor urgencia la necesidad de un comienzo radical. Fundamental para la fundación de la metafísica como saber contemplativo primero y último es la radicalidad de la posición inicial, la exigencia de un verdadero comienzo, sin más *presupuestos* que los que hacen posible la investigación o el saber: la realidad y el pensar, pero donde todo saber ulterior ha de estar ya incluido de alguna manera, implícita e indistintamente³. Pues bien, el comienzo se presenta como una *alternativa* radical. Para el pensar, sólo cabe tomar respecto de lo real el camino del *es* o del *no es*. Aquí reside la decisión suprema⁴.

La diosa retoma el motivo del *camino* (*hodos*), tan presente en el Proemio. De todo lo que hay, de todas y cada una de las realidades que se presentan a la mente, un primer camino para el pensar pasa por afirmar de ellas <lo> que son y que no pueden no

3. No debe haber, pues, construcción de un sujeto a medida que avanza el discurso de la diosa, sino explicitación de lo ya implícito, de lo contrario no estaríamos ante un verdadero comienzo como *principium*, sino acaso como *initium*.

4. No olvidemos que los dos caminos presentados por la Diosa no se reducen, en su primera presentación, al dilema: es / no es. La diosa añade una proposición modal, de manera que, según el primer camino, es imposible de no ser; según el segundo, es necesario de no ser. Se quiere subrayar así el carácter absoluto y definitorio del ser o del no ser. Por esta razón, los dos caminos son una verdadera encrucijada para el pensar, y «es»-«no es» constituyen, para Parménides, dos contradictorios que se excluyen: «(...) Respecto a estas cosas la decisión reside en esto: / es o no es. Ahora bien, se ha decidido ya, conforme a necesidad, / abandonar el <camino> impensable e inenunciable (pues no es verdadero / camino) y <tomar> el otro que es y es verdadero» (B 8, 15b-18).

ser<lo>: «que *es* y que no es posible que no *sea*» (*hopôs éstin te kai hôs ouk ésti mê einai*). *Ser* expresa una perfección no sólo que se tiene, sino, además, que no se puede dejar de tener: el elemento definitorio de lo real. Es senda de persuasión porque se atiende al corazón incommovible de la Verdad⁵.

Un segundo camino para el pensar pasaría por afirmar de ellas sólo <lo> que no son y que es necesario que no <lo> sean: «que *no es* y que es necesario que *no sea*» (*hôs ouk éstin te kai hôs chreôn esti mê einai*)⁶. Este, en cambio, es camino impracticable y desconocido, pues no se puede conocer «lo que no es», el «no-ser» de las cosas, esto es, lo que una cosa absoluta y necesariamente no es. ¿Por qué? Porque no es factible (*anyston*, «realizable») o alcanzable (*ephikton*, «acercable»), según si leemos con Simplicio o con Proclo⁷. Un *no-ser* absoluto o definitorio es, en definitiva, inconcebible. No es camino de error —ligado en Parménides a la *errancia*—, sino de ignorancia.

Frente a un camino que pretende conocer lo que *no es*, sólo queda como único camino real de investigación conocer lo que *es*, esto es, conocer lo que *son* las cosas de este mundo. El saber contemplativo radical acerca de lo real es «que *es* y que no puede *no ser*», cualquiera que sea el sujeto del ser. Hasta el momento, lo que Parménides quiere establecer —más allá de toda *physis* particular y precedera, más allá incluso de toda *physis* general y eterna—, es el carácter absoluto, definitorio del *es*. Esta es la ley suprema de lo real, el «corazón» imperturbable de la verdad, expresión de la positividad e identidad definitoria de lo real. El *logos* primero —y último, en que se resuelve todo pensar— es el *logos tou ontos*. Se afirma, pues, la verdad del ser, la pertenencia esencial de ser y verdad, frente al no ser⁸.

5. Hay una esencial ambigüedad en este comienzo, pues *ser* es «ser *x*», a saber, la identidad definitoria de una realidad, pero a su vez, este «ser *x*» no es sino la manifestación del *Ser* como *elemento* único de toda la realidad (y del que el fragmento B 8 habla en extenso). Es la inicial ambigüedad del ser como atributo (*es* ...) y como sujeto (el *Ser*). Por eso, *ser* dice una determinada perfección definitoria de una realidad, distinta de otra. Pero a su vez, *ser* dice la única perfección definitoria de lo real, de la cual todas las demás perfecciones determinadas no son sino manifestaciones suyas. Por eso, *ser* expresa (y como *Ser* «se» expresa y manifiesta como) una perfección que se tiene y que no se puede dejar de tener. (Hablo del ser como atributo, y no sólo como predicado, para destacar su carácter definitorio).

6. Entiendo, pues, la formulación de los caminos del siguiente modo: «que ... es ... y que no es posible que ... no sea ...»; «que ... no es ... y que es necesario que ... no sea ...». Así lee también Mourelatos (*The route of Parmenides*, p. 55). El primer camino no juega en absoluto con el no-ser de una realidad. Este dice de una realidad que «es ...» y que no es posible que no «sea ...», que no es posible *negar* lo que es. En cambio, el segundo camino dice de una realidad que «no es ...» y que es necesario que «no sea ...», que es necesario *afirmar* lo que no es.

7. La lectura de Simplicio parece decir por qué no se puede «conocer lo que no es»: no es realizable, porque el pensar sólo aflora al acto mediante el ser. La de Proclo, por qué no se puede «conocer lo que *no es*»: no es acercable o accesible lo que no es porque la esfera del no-ser propia de cada cosa es infinita; inconcebible por indefinida.

8. El principio de no-contradicción es, en cierto modo, un eco lejano de la alternativa presentada en el fragmento B2, pero se mueve en otro orden de radicalidad. Parménides va en busca de la identidad definitoria de lo real, que pasará por el ser, no por el no ser. Se excluye así el método de la división como camino de investigación (*hodos dízêsios*). No es posible conjugar de ningún modo el no-ser, conocer y decir la realidad mediante proposiciones negativas. El principio de no-contradicción, por su parte, quiere expresar como ley suprema la incontradictoria de lo real. Primero conocemos lo que es. Luego, su negación, operada por la mente: lo que no es. Se sigue así el *principio de no contradicción*: «lo que es» no es «lo que no es». Principio que se funda en el ser, y manifiesta su misma consistencia y oposición al no-ser. Las formulaciones varían, pero todas expresan la positividad de lo real: «es imposible ser y no ser simultáneamente» (*Met.*, IV, 4, 1006a 3-4); «es imposible que una misma cosa sea y no sea simultáneamente lo mismo en un mismo sentido» (*Ibid.*, IV, 3, 1005b 19-20). El principio de no-contradicción depende, pues, del conocimiento que la mente tiene de su objeto propio, lo «que *es*», y es el primer principio de lo real. Actuada la mente con la aprehensión originaria de lo que es como su objeto propio, lo que es se afirma en ella en virtud del ser que es su acto. Porque ser es el acto de lo que es, éste no puede ser y no ser al mismo tiempo. Hay en lo

Y la imposibilidad de concebir lo que *no es* (*to mê on*) tiene su fundamentación en la afirmación de que pensar es ser:

«Pues lo mismo es pensar y ser» (B 3).

Si tomamos «lo mismo» (*to auto*) como sujeto, y los infinitivos «pensar» (*noein*) y «ser» (*einai*) como predicados (como infinitivos consecutivos o finales), el fragmento dice que lo mismo es para ser pensado y para ser. No dice: «sólo es para ser lo que es para pensar», sino: «sólo es para pensar lo que es para ser». *Allí donde hay pensar, hallamos ser*, en el sentido de que una cosa es pensada si y sólo si es (pero no: *allí donde hay ser, hallamos pensar*, en el sentido de que una cosa es si y sólo si es pensada). Porque hay *es*, hay pensar. Esto es lo único que dice Parménides. Lo «que es» es el objeto propio del entendimiento. No cabe, pues, ninguna lectura idealista de la relación ser-pensar, al estilo *esse est percipi*⁹.

Pero la traducción más natural consiste en tomar «pensar» y «ser» como sujetos. Pensar y ser son una misma cosa, son a la vez. Parménides vuelve sobre la identidad ser-pensar en el fragmento B 8, aclarando definitivamente el sentido de B 3:

«Lo mismo es pensar y aquello por lo cual es pensamiento.
Porque no sin lo que es, en lo cual <el pensar> está expresado,
hallarás el pensar (...)» (B 8, 34-36).

Pensar y ser son lo mismo porque, a causa y en función del *ser*, el pensar se actualiza y se expresa —*es*— afirmando el ser. En este sentido, nada hay fuera de ser, pues incluso el pensar también *es*. Sin lo que es, no se halla el pensar, porque, en virtud del ser, el pensar se realiza como ser y, en ser, conoce ser. Lo semejante conoce lo semejante. Sólo porque pensar es *ser*, piensa y dice ser. *Allí donde hay pensar, hallamos ser*, no sólo porque pensar es pensar ser, sino, sobre todo, porque pensar es ser¹⁰.

Porque pensar es ser (B 3), de suerte que no hay pensar sin ser, no se puede, en consecuencia, pensar lo que *no es* (B 2). Parece lógico que Parménides prosiga entonces confirmándonos que el único camino real de investigación pasa por conocer lo que *es*:

«Es necesario que exista el decir y pensar <lo> que es; existe en efecto ser,
y nada no es (...)» (B 6, 1-2a).

Es preciso que exista el decir (*legein*, emparentado con *phrazein*, del fragmento B 2, 8) y el pensar <lo> que lo real es¹¹. ¿Por qué? *esti gar einai, mêden d'ouk estin*. La ra-

que es una necesidad ontológica fundamental, en virtud del ser que es su acto: la necesidad de ser él mismo, de ser el que es y lo que es y de no ser el que no es y lo que no es. Se entiende de este modo que el principio de no-contradicción, aunque expresado en forma negativa, es expresión de la positividad de lo real. Pero el principio de no contradicción no niega de antemano verdad a las proposiciones negativas; sólo niega que acerca de lo mismo la proposición afirmativa y la negativa puedan ser a la vez verdaderas. Cabe, contrariamente a lo que dice Parménides, tomar el camino: «... no es ... y es necesario que ... no sea ...». Se advierte la mediación de Platón, quien llevará a cabo el restablecimiento de las proposiciones negativas como capaces de expresar la verdad.

9. Sin embargo, Platón podría hacer suya esta otra lectura “idealista”: «lo Mismo es pensar y ser», donde la mismidad («lo mismo según lo mismo de las cosas», *auto kath'hauto tón ontôn*), y que define lo que verdaderamente es, la *ousia*, sigue a la *inteligibilidad* del ser.

10. La resolución del pensar en el ser vuelve a estar presente en B 16, si bien desde la perspectiva de una física del conocimiento: «Pues tal como en cada momento es la mezcla en los muy moldeables miembros, / así la mente a los hombres se les dispone. Porque lo mismo / es lo que piensa la naturaleza de los miembros en los hombres, / en todos y en cada uno, pues lo que predomina es el pensamiento» (B 16). *to gar pleon esti noêma*: el pensar como emergencia de ser.

11. *chrê te legein te noein t'eon emmenai*. Una traducción alternativa consiste en situar la subordinación después de «decir y pensar», en tomar *to* como pronombre demostrativo y en considerar *eon* como sujeto

zón que da Parménides, expresada en esta breve y densa fórmula, recoge la tesis fundamental de B 2, a saber, la identidad definitoria mediante el ser, no mediante el no-ser. Por el camino del *es*, la mente avanza y conoce el *ser* de las cosas; *ser*, que no es posible negar, porque constituye lo que en verdad y por siempre define a las cosas; en cambio, por el camino del *no es*, la mente nada encuentra, porque «nada» es el *no-ser* de las cosas, y jamás se forzará a que sea «algo», a que exista (B 7, 1), por más que se empeñen las gentes. Es lo que a continuación denuncia la diosa:

«(...) A estas cosas te ordeno poner atención.
En efecto, de este primer camino de investigación te *<aparto>*,
y a continuación también de aquél por el cual los mortales que nada saben
erran, bicéfalos; pues la incapacidad en sus
pechos guía su mente errante. Son arrastrados,
sordos y ciegos a la vez, estupefactos, hordas sin decisión,
para quienes *ser* y *no ser* han sido considerados lo mismo
y no lo mismo, y el sendero de todos ellos vuelve sobre sí» (B 6, 2b-9).

El primer camino de investigación del que la diosa aparta al joven es el camino del solo *no es*. Camino intransitable, porque no ofrece información alguna. Pero aquí se introduce un segundo camino, transitable, pero erróneo. ¿De qué camino se trata, y quiénes son esos mortales errantes que por él circulan? No olvidemos que seguimos en el dominio del corazón de la verdad. Por tanto, no se trata de un camino de *doxa*, sino de un falso camino de verdad. Estos mortales no son aquéllos que menciona la diosa en el fragmento B 1, cuando dice que habremos de *aprender* también los pareceres de los mortales, a pesar de que dichos pareceres carezcan de plena confianza. Es evidente, a tenor de las duras palabras que profiere la diosa, que este camino no conduce a nada digno de ser aprendido. De estos mortales nada se puede aprender porque nada saben (son *eidotes ouden*, «sabedores de nada»); y ello, porque pretenden conjugar los dos caminos, el de la atribución positiva y el de la atribución negativa.

Su error fundamental, y de ahí su *errancia*, es la falta de decisión por uno solo de los dos caminos. Creen que valen los dos. Sin la luz del ser como guía, la debilidad se adueña de sus vidas y acaban dejándose llevar, alienados en lo colectivo: son *hordas*, *gentes* irreflexivas, *arrastradas* por una mente errante. Y de su error no son responsables directos los sentidos, sino esa debilidad o incapacidad de decisión que anida en sus pechos. Son hombres que consideran a la vez el ser y el no ser de lo real; necesitan así dos cabezas, una para considerar que *es* y *no es* valen lo mismo, y otra, para considerar que no valen lo mismo. Distinguen, porque consideran el *es* y el *no es*, que de este modo no son lo mismo; pero no discriminan, porque consideran el *es* y el *no es*

de *emmenai*: «Es necesario decir y pensar esto, <a saber>, que lo que es, es». Sin duda, es la mejor alternativa. Y no puede decirse en su contra que afirma una tautología. Decir: «lo que es, es» no es ninguna tautología, sino la fórmula de mayor densidad metafísica. Sin embargo, prefiero situar la subordinación después de «es necesario» (*chrê*), porque en este momento del discurso, la diosa quiere establecer, en continuidad con B 2, la única relación posible entre el pensar y la realidad (*legein/noein-eon*). Se trata de una tesis de metafísica del conocimiento, fundamentada, a su vez, en una tesis estrictamente metafísica acerca del ser (B 6, 1b-2a). Si la subordinación se situase después de *legein* y *noein*, la tesis establecida por la diosa sería de orden estrictamente metafísico, a saber, la relación entre ente y ser (*eon-emmenai*), fundamentada, a su vez, en la posibilidad de ser («pues es posible que sea, ...»), como suelen traducir los que optan por esta alternativa), lo cual me parece inaceptable porque moderniza demasiado el pensamiento de Parménides. Un inconveniente en contra de la traducción que aquí adoptamos es que toma el *to* como artículo de un infinitivo substantivado, y no como pronombre demostrativo. El infinitivo substantivado con artículo no aparece nunca en Homero, lo cual hace improbable que lo emplee Parménides, fiel imitador del lenguaje de la poesía épica.

en un mismo plano de igualdad, como contando lo mismo en orden a decir y pensar la verdad de lo real¹².

Pero no existe un no-ser de lo real; nada es lo que las cosas *no son*; no hay *no-seres* de lo real. En esto andan errados los mortales:

*«Pues jamás se impondrá esto: que exista no-ser;
pero tú aparta el pensamiento de este camino de investigación»* (B 7, 1-2).

Aquí la diosa está dirigiendo un ataque frontal al pretendido sentido común, que ciertamente es común, pero falto de todo sentido. Y lo es, porque abandonada la sensibilidad a su suerte, sin la guía de una mente firme en la elección del único camino posible acerca de la verdad, esta experiencia *ciega* nos hace creer que de todo también hay no-ser:

*«ni te fuerce a seguir por este camino la costumbre muchas veces experimentada
de dirigirte con la mirada perdida y con el oído retumbante de ecos
y con la lengua; juzga en cambio con la razón el muy combativo examen
que yo te he enunciado»* (B 7, 3-6).

Es preciso, pues, recuperar esa mirada contemplativa radical, que sabe descubrir en el *ser* el elemento de todas las cosas. «Lo que es» viene a expresar la íntima, radical comunidad de todas las cosas (*eonta*) en cuanto que *son*, así como la condición de presencia de cualquier cosa al pensamiento, en cuanto que todas ellas se le ofrecen sólo como que *son*. Toda realidad es manifestación de ser. Esta es la enseñanza del fragmento B 4, que bien podría concluir (e iniciar) el discurso sobre los caminos posibles de investigación:

*«Contempla las cosas ausentes como firmemente presentes para la mente.
Pues tú no escindirás lo que es aparte de lo que es, el cual no se hallará,
ni dispersado por todas partes conforme a un orden,
ni reunido»* (B 4).

La verdad consiste en la presencia de «lo que es» (*to eon*) que la mente opera haciendo que lo que está ausente devenga copresente (según una unidad de presencia del pensar y de lo real) en *un* todo como «lo que es»: en efecto, el pensar no puede sino aprehender en la multiplicidad de los *eonta* la unidad continua de lo *eon*. Y ello porque no hay lugar para el *no-ser* de lo real. La única fórmula de la verdad para Parménides es que sólo hay ser: lo que es.

Según este fragmento, el *noos* unifica con su mirada esclarecedora, reveladora, la multiplicidad de cosas sensibles alejadas o apartadas (*ap-eonta*) que devienen presentes

12. Platón, que ha sometido este fragmento a una lectura muy personal, hará responsable a los sentidos de la errancia del alma, ya que nos ponen en contacto con realidades, las visibles, siempre en movimiento, pues nunca permanecen idénticas consigo mismas. En el *Fedón*, tras distinguir dos mundos, «dos clases de seres» (*duo eidê tôn ontôn*), el visible y el invisible, y afirmar que el cuerpo es congénere con lo visible, y el alma, con lo invisible, sigue diciendo: «¿No es esto lo que decíamos hace un rato, que el alma cuando utiliza el cuerpo para examinar algo, sea por medio de la vista o por medio del oído, o por medio de algún otro sentido —pues es valerse del cuerpo como instrumento el examinar por medio de los sentidos— entonces es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que nunca se tienen según lo mismo, y ella divaga, se agita y se marea cual borracho, mientras toca tales cosas? Ciertamente. En cambio, siempre que ella examina sola por sí misma, entonces se orienta hacia lo puro y que es siempre e inmortal y que se tiene de igual modo, y, por ser congénere con ello se reúne con ello en tanto que deviene a solas consigo misma y le es posible, y cesa su vagar en relación con las cosas que se tienen de igual modo según lo mismo, ya que con lo tal toca. ¿A esta experiencia es a lo que se llama inteligencia? Hablas del todo bella y certeramente, Sócrates —respondió» (*Fedón*, 79d). Más adelante, en la *República*, Platón identificará el mundo múltiple y cambiante de lo que «es y no es» con la *doxa*. *Philodoxos*, y no *philosophos*: éste es el nombre que merecen estos mortales (cfr. *Rep.* V, 475e-480a).

o cercanas (*par-eonta*) con estabilidad, firmemente (*bebaiôs*). Se apuntan dos criterios en la vía de la verdad, según los cuales los *pareonta* son viables: luz o claridad y firmeza. Mediante la mente, pero en virtud del ser, las cosas alejadas —que la percepción sensible nos ofrece— se hacen presentes, unificándose en la estabilidad y firmeza de lo que es, objeto propio de la mente. La mente no puede separar «lo que es» de «lo que es», pues el pensar, como *ser* que es, sólo piensa lo que *es*¹³.

¿Qué nos las cosas alejadas? Son la realidad de la percepción sensible y de la experiencia, transida de discontinuidad (alejadas las cosas unas de otras, y alejadas de nosotros mismos), donde los hombres no tenemos ante sí ni captamos lo uno de «lo que es». Lo *eon*, diversificado en *eonta* (*ap-eonta*, *par-eonta*) se reunifica en virtud del *noos*. Lo *eon* es síntesis como *reductio ad fundamentum* operada por el acto de pensar, pero posibilitada por los sentidos, que nos ofrecen la multiplicidad de los *eonta*, re-conocidos como tales sólo a la luz de lo *eon*¹⁴.

Más allá de la *physis*, está el ser mismo como elemento último cohesionador de la realidad, *común* a todo (*xynon*), y que gusta de ocultarse: manifestar «lo que es», hacer patente lo que está alejado es lo propio del pensar. El ser sólo se manifiesta al pensar —la expresión de la verdad del ser es el *legein*, el *logos* en su significado originario—; todo aquello que se desvela y se hace presente a nuestro pensar es ser. Esto es lo que asegura Parménides. La fundamentalidad de la investigación de Parménides, a la que debe volver toda fundación última del filosofar, es que el camino del pensar parte, se actúa y se cumple en el mismo ser, común denominador de todas las cosas:

«Común me es
dónde comience, pues allí volveré de nuevo» (B 5).

Apartados del camino del «no es» y del camino del «es y no es», sólo nos resta avanzar por el camino del «es», convencidos ya por el argumento de la diosa de que sólo existe *ser*: *esti gar einai*¹⁵.

«... sólo el relato de un camino
queda aún, que es. En éste, señales hay
bien numerosas, que siendo sin nacimiento, es también imperecedero,
un todo único en su género, imperturbable y sin fin» (B 8, 1-4).

Estas señales o signos sobre el camino son todos los caracteres distintivos que permiten identificar al sujeto de este fragmento (que no es otro que el ser, *to eon*) y que lo

13. Se muestra aquí otro trascendental de lo que es, aparte de la verdad: la unidad. La reciprocidad de ser y unidad está presente ya en Parménides cuando afirma la indivisión de lo que es. Uno expresa la indivisión de lo que es en tanto que es, manifestada por los caracteres de homogéneo o igual a sí mismo, continuo y lleno: «Ni alguna vez fue ni será, puesto que ahora es a la vez todo, / uno continuo» (B 8, 5-6a); «Ni es divisible, pues es todo homogéneo. / Ni <hay> algo más aquí, que le impediría tenerse cohesionado, / ni algo menos, sino que es todo lleno de lo que es. / Por tanto, es todo continuo, porque lo que es toca con lo que es» (B 8, 22-25).

14. Esa realidad transida de discontinuidad (*eonta*) es el mundo que los filósofos de Mileto trataron de explicar. Pero la recta captación de lo que *es* por el pensar no admite espacios de no-ser entre supuestas unidades elementales de ser, según el mecanicismo de Anaxímenes de condensación y rarefacción. Lo que *es*, es perfectamente continuo. Nótese el posible paralelismo entre cosas alejadas que devienen presentes, y el proceso de rarefacción y condensación, pero llevado aquí al plano cognoscitivo como dialéctica de sensibilidad y pensamiento. La multiplicidad de seres es directamente sentida, mientras que la unidad del ser es pensada; pero a la luz del ser pensamos los seres.

15. Este argumento o examen de la diosa, del que se hacía mención en B 7, 5, será recogido por Aristóteles en forma de silogismo: «Juzgando, en efecto, que fuera del ser, el no-ser nada es, opina que necesariamente existe una sola cosa, ser, y ninguna otra» (*Met.* I, 5, 986b 28-30). Aristóteles remite aquí a su *Física* (I, cc. 2-3), donde ha hablado con más detalle del eleatismo.

constituyen en su singularidad. Son signos negativos, negaciones de negación, que jalonan una *via negationis* y explicitan lo ya contenido implícitamente en el comienzo. Y el primer signo del *es* es su carácter ingénito e imperecedero, rasgos propios de lo divino¹⁶.

En la realidad parece que todo cambia, pero en verdad no es así, pues el ser mismo como elemento de lo real ni nace ni muere. Desde la perspectiva de ser, corazón de la verdad, el mundo del devenir y de las transformaciones como tal *no es*. Y el ser ni nace ni muere porque es eterno, y no meramente sempiterno¹⁷:

«Ni alguna vez fue ni será, puesto que ahora es a la vez todo, uno continuo» (B 8, 5-6a).

Eternidad, y no mera sempiternidad del ser, entendida como negación del tiempo mismo, en razón del «ahora» de un *es*, que, como *plenitud indivisa*, contiene todas las cosas *a la vez*. *Siendo*, y por lo mismo, siendo *uno* como *continuo* (pues la unidad continua sigue inmediatamente al ser), y por lo mismo, siendo *eterno* (pues la eternidad sigue a la unidad continua del ser), es, en consecuencia, sin nacimiento y también sin muerte. Excluidos del puro *es*, el «haber sido» y el «estar por ser», la diosa prosigue con una demostración indirecta:

«...En efecto, ¿qué origen le podrías buscar?
¿Cómo, de dónde habría crecido? A partir de lo que *no es*, no te permitiré decir ni pensar, pues no es decible ni pensable que *no es*. Además, ¿qué necesidad lo habría impelido más tarde o más pronto, partiendo de nada, a nacer?
Así, es necesario que sea absolutamente o que *no <sea>*» (B 8, 6b-11).

A la pregunta por el origen, no es posible responder: «a partir de lo que *no es*» (*ek mê eontos*), pues no es posible decir ni pensar <lo> que *no es* (cfr. B 2, 7-8). Incluso suponiendo una génesis de lo que *es* a partir del no-ser, «procedente de nada (definido que sea)» (*tou mêdenos arxamenon*), quizá en alusión a lo Indefinido de Anaximandro, no habría ninguna razón para que dicha génesis tuviese lugar en un momento determinado del tiempo y no en otro, y, por consiguiente, no habrá génesis (haciéndose uso por vez primera de lo que más tarde se llamó el principio de razón suficiente, *nihil sine ratione*). Luego no deviene, sino que *es* sin más, enteramente (*pampan*).

«Tampoco a partir de lo que *no es* permitirá nunca la fuerza de la *fe* que se origine algo a su lado» (B 8, 12-13a).

16. Este ser, a modo de elemento divino, hace del monismo «materialista» de Parménides, un panteísmo «materialista». Ya en la Edad media, hallamos este tipo de panteísmo en David de Dinant, quien concebirá a Dios como la materia prima de todas las cosas, mereciendo de Santo Tomás un duro reproche: «Sed tertius error fuit David de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam» (SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 3, a. 8).

17. Atribuyendo al ser la pura presencia, y negándole pasado y futuro, Parménides modifica la antigua y tradicional fórmula de la eternidad como *sempiternidad*, que todavía había sido utilizada por Heráclito: «Este mundo, el mismo para todos, no lo ha hecho ni un dios ni un hombre, sino que siempre fue, es y será fuego siempre viviente (*all'en aei kai estin kai estai pyr aeizōon*), que se enciende según medida y se extingue según medida» (HERÁCLITO, B 30). Es precisamente aquí, en B 8, 5, y no en B 6, 3-9, donde es posible situar, de haberla, una crítica a Heráclito. Parménides criticaría la *sempiternidad* de la substancia eterna, siempre *en movimiento*, no la unidad de los contrarios. El sujeto del *es* no es, pues, un sujeto *cosmológico* que ordena el devenir *sempiternamente*. Pero tampoco es un sujeto *teogónico*, que el poeta haya de alabar. Recordemos que las hijas de Zeus le infunden a Hesíodo «voz divina para celebrar lo que será y lo que fue y me encargaron alabar con himnos la estirpe de los felices Sempiternos y cantarles a ellas mismas al principio y al final» (HESÍODO, *Teog.* 32-34). Tan desconcertante resulta la nueva fórmula, que Meliso volverá a admitir, en contra de Parménides, los tiempos *fue* y *será*, atribuyendo al ser la *sempiternidad* (cfr. B 1; B 2).

La diosa concluye de este modo su razonamiento, apelando al carácter axiomático del principio «nada llega a ser de lo que no es», reconocido por todos los presocráticos¹⁸.

«...; por la cual causa, ni generarse
ni perecer le consiente la Justicia, aflojándole sus cadenas,
sino que <lo> tiene <sujeito>» (B 8, 13b-15a).

Aparece el primer entrelazamiento de razón y mito, con la diosa Dike, que había aparecido en el proemio custodiando la puerta de los senderos de la Noche y del Día, ejerciendo ahora control y dominio sobre el ser, que a su vez aparece constreñido por trabas que lo privan de un proceso de nacimiento y muerte. Y la razón por la cual la Justicia no relaja las cadenas con que mantiene trabado al ser es el principio «nada llega a ser de lo que no es».

«... Respecto a estas cosas la decisión reside en esto:
es o no es. Ahora bien, se ha decidido ya, conforme a necesidad,
abandonar el <camino> impensable e inmonstrable (pues no es verdadero
camino) y <tomar> el otro que es y es verdadero» (B 8, 15b-18).

O sólo hay *ser* (y entonces todo *es*) o hay también *no-ser*, con el consiguiente origen de todo ser (*eonta*) a partir de un hipotético No-Ser. Pero, ¿por qué habría de haber no-ser si no es pensable ni decible? Presumiblemente, Parménides se está dirigiendo contra la pretensión de Anaximandro de hacer derivar los innumerables mundos a partir de lo Indefinido-Infinito.

«Mas ¿cómo podría ser en el porvenir lo que es? Y ¿cómo podría generarse?
Porque si se generó, no es, ni tampoco si alguna vez habrá de ser.
De este modo se extinguen el nacimiento y la ignota destrucción» (B 8, 19-21).

¿Será? ¿Fue? Pero si se generó, fue, y entonces <ya> no es. Y si ha de ser, será, y entonces <aún> no es. El *fue* y el *será* sólo son posibles a condición de conjugar, junto con el ser, el no-ser. Son meros nombres, vacíos de contenido verdadero, que pertenecen al camino del «es y no es», por el que circulan errantes los mortales sabedores de «nada». Parménides recupera así, a modo de conclusión, la eternidad del ser como razón última del carácter ingénito e imperecedero del ser. Prosigue la diosa, demostrando que es un todo único (*oulon mounogenes*), un uno continuo (*hen syneches*):

«Ni es divisible, pues es todo homogéneo.
Ni <hay> algo más aquí, que le impediría tenerse cohesionado,
ni algo menos, sino que es todo lleno de lo que es.
Por tanto, es todo continuo, porque lo que es toca con lo que es» (B 8, 22-25).

La razón de la indivisibilidad interna del *es* es su homogeneidad: el *es* es todo entero igual; en *ser*, todo es igual¹⁹. Homogeneidad entendida como ausencia de “partes” diferenciables de ser. *Ser* no es un acto intensivo, que se tenga en mayor o menor grado, sino que se posee plenamente. El *es*, porque es pleno, *lleno* (*empleon*), es un uno continuo, y por lo mismo, eterno, y por lo mismo, ingénito e imperecedero. Esta es la línea argumentativa de Parménides.

Y porque es ingénito e imperecedero, es inmóvil, demostrando así el carácter imperturbable (*atremes*) del ser:

18. Cfr. ARISTÓTELES, *Phys.*, I, 4, 187a 28-29.

19. Quiero así llamar la atención sobre la ambigüedad, aquí y en el verso 24, del todo (*pan*), que permite ambas lecturas. Esto confirma la reducción operada por Parménides de todas las cosas a una única, el ser, como a su fundamento, que por lo mismo ya no es una «cosa» más entre otras.

«E inmóvil en los límites de cadenas enormes,
es sin comienzo ni fin, puesto que el nacimiento y la destrucción
muy lejos fueron echados a errar, que los rechazó la fe verdadera» (B 8, 26-28).

Sólo resta por demostrar el último signo, el carácter *ateleston* del *es*, su naturaleza perfecta y acabada —su *permanencia*, como le gusta decir a Parménides—, esto es, la ausencia de *finalismo* en lo real en tanto que *es*. En *ser*, toda realidad es perfecta:

«Permaneciendo lo mismo en el mismo <lugar>, en sí mismo yace,
y así plantado en firme allí permanece, porque la poderosa Necesidad
en las ligaduras del límite lo tiene, que lo encierra por todo alrededor,
a causa de lo cual es justo que lo que es no sea inacabado;
es en efecto no-indigente; si no lo fuera, carecería de todo» (B 8, 29-33).

Jenófanes había dicho del Dios supremo: «Siempre permanece en el mismo lugar, sin moverse en absoluto, / ni le conviene desplazarse de un sitio a otro ... » (B 26). El *ser* carece de fines en vista de los cuales moverse de acá para allá; permanece de este modo *lo mismo*, porque no necesita de nada, porque es *no indigente* (*ouk epidees*). ¿Qué fin, en efecto, puede mover al *ser*, desde el momento que todo fin *es*? Nada hay extraño al *ser* que, desde fuera, venga a perfeccionarlo. Ahora bien, siendo el fin lo primero en la intención, y lo último en la ejecución, el finalismo exige, en última instancia, el orden intencional propio del pensamiento. ¿Se sigue de aquí la ausencia de pensamiento por parte del *ser*? No necesariamente. El mismo Jenófanes, en el fragmento B 25, que con toda seguridad seguía al fragmento B 26, había dicho: « ... sino que, sin fatiga, sacude todas las cosas con el impulso de su mente». No habiendo nada fuera o aparte del *ser*, que venga a añadirse a modo de una naturaleza extraña, el pensar —que no implica ni dice de suyo *no-ser*— habrá de pertenecer al *ser*. Pensar y *ser* son la misma cosa:

«Lo mismo es pensar y aquello por lo cual es pensamiento.
Porque no sin lo que es, en lo cual <el pensar> está expresado,
hallarás el pensar. Pues ninguna otra cosa es ni será
aparte de lo que es, ya que el Destino lo trabó forzándolo
a permanecer entero e inmóvil» (B 8, 34-38a).

Estos versos no son una especie de paréntesis o digresión sobre la naturaleza del conocimiento, ni una interrupción inexplicable de la enumeración de los signos del *ser*. Se sitúan coherentemente en la prueba de la naturaleza *sin fin* del *ser*. El progreso de la argumentación parece claro. Si pensar es *ser* (y porque es, piensa *ser*), entonces el *Ser-Pensamiento* lo será de sí, y carecerá de un fin extrínseco al que tender y por el cual perfeccionarse. Nada hay más allá o aparte (*parex*) del *ser*. El *ser* es un Todo, un Pleno, y como tal, *Infinito*, como nos recuerda Aristóteles²⁰. Su *permanencia* como un todo entero (uno continuo) e inmóvil queda definitivamente asegurada.

Es evidente que, puestos sobre el camino del *es*, sobre ese camino de la diosa «abundante en palabras» (*polyphêmos*), como leíamos en el proemio, abundante en noticias verdaderas sobre el *ser*, todas aquellas “realidades” que pasan por verdaderas

20. «“Todo” (*to holon*) es aquello fuera de lo cual no hay nada (...). Es por su semejanza con el Todo por lo que ellos otorgan esa dignidad al infinito, a saber, la de abarcar todas las cosas y contener todo en sí mismo (*to panta periechein kai to pan en heautô echein*)» (Fis., III, 6, 207a 11-12; 18-20). Pero «resulta que lo infinito es lo contrario de lo que dicen: infinito no es aquello más allá de lo cual no hay nada (*hou mêden exô*), sino aquello más allá de lo cual hay siempre algo (*hou aei ti exô*)» (Fis., III, 6, 206b 33-207a 2). Aristóteles está pensando en lo Infinito de Anaximandro, pero el sentido de Infinito que rechaza se podría aplicar también al *ser* de Parménides. Por eso, el carácter de perfecto y acabado, de cerrado por límites, no es incompatible con la afirmación de su Infinitud en tanto que Plenitud.

y que han sido establecidas como tales por los mortales conjugando a la vez ser y no-ser, serán meros nombres vacíos, sin alcance real :

*«Por eso, serán nombre todas las cosas
cuantas los mortales han establecido, convencidos de ser verdaderas:
nacer y perecer, ser y no <ser>,
y cambiar de lugar, y a través de una superficie mudarse el brillo»* (B 8, 38b-41).

Lo que parece un mundo de cambios y de transformaciones, en verdad no es, no pertenece al *ser*. No es digno de fe alguna; sólo goza de una convicción meramente convencional. En cambio, del ser y de los signos que lo identifican, hay fe firme y estable. El discurso sobre el ser concluye volviendo sobre la naturaleza perfecta del ser, ésta vez mediante la conocida imagen de «la masa de una esfera bien redondeada».

*«Además, puesto que hay un límite extremo, es acabado
en todas direcciones, semejante a la masa de una esfera bien redonda,
desde el centro igualmente tensa en toda dirección, porque ni algo más grande
ni algo más pequeño es necesario que sea, aquí o allí,
porque no hay no ser que le impida llegarse
a lo homogéneo, ni hay ser de tal modo que haya
más de ser aquí y menos allí, ya que es todo inviolable.
En efecto, en todas direcciones igual, homogéneamente alcanza sus límites»* (B 8, 42-49).

A semejanza de una pelota bien hecha, que rueda bien porque su masa está distribuida uniforme y equilibradamente respecto al centro, la perfección de ser consiste en estar repartido uniformemente en toda dirección. El Ser es de tal modo, y por todo se extiende y todo lo alcanza, que de él no hay más aquí y menos allí. Su inmanencia no le priva de inviolabilidad²¹.

La homogeneidad absoluta de ser que resulta de la negación de *un más* y *un menos*, de grados de ser, se presupone como algo ya adquirido, y se la evoca para ilustrar la tesis de la distribución uniforme del ser, que viene a ser un corolario de las demostraciones de la homogeneidad (vv. 22-25) y de la permanencia como no perfectibilidad (vv. 29-38a).

*«Concluyo con esto para ti el discurso digno de fe y el pensamiento
sobre la verdad. Los pareceres, a partir de aquí, de los mortales
aprende, escuchando el orden engañoso de mis palabras»* (B 8, 50-52).

Tras concluir el discurso sobre la verdad de lo real, y fiel al plan trazado al inicio, la diosa instruirá al joven discípulo en la *doxa*, con el fin de que ningún mortal le aventaje en este dominio del saber. Lo hará definiendo a grandes rasgos la falsa *doxa*

21. Es ésta una de las mayores preocupaciones de todo panteísmo. San Agustín describe la imagen que tenía de Dios en su etapa maniquea de forma muy similar a como lo hace Parménides. Se imaginaba el Ser incorruptible, inviolable e inmutable, y sin forma de cuerpo humano, pero se veía obligado a concebirle como algo corpóreo que se extiende por los espacios, sea infuso en el mundo, sea difuso fuera del mundo y por el infinito. «Creía que cuanto no se extendiese por determinados espacios, o no se difundiese, o no se juntase, o no se hinchase, o no tuviese o no pudiese tener algo de esto, era absolutamente nada (...). Y así, aun a ti, vida de mi vida, te imaginaba como un Ser grande extendido por los espacios infinitos que penetraba por todas partes toda la mole del mundo, y fuera de ellas, en todas las direcciones, la inmensidad sin término; de modo que te poseyera la tierra, te poseyera el cielo y te poseyera todas las cosas y todas terminaran en ti, sin terminar tú en ninguna parte. Sino que, así como el cuerpo del aire, de este aire que está sobre la tierra, no impide que pase por él la luz del sol, penetrándolo, no rompiéndolo ni rasgándolo, sino llenándolo totalmente, así creía yo que no solamente el cuerpo del cielo y del aire, y del mar, sino también el de la tierra, te dejaban paso y te eran penetrables en todas partes, grandes y pequeñas, para recibir tu presencia, que con secreta inspiración gobierna interior y exteriormente todas las cosas que has creado» (*Confesiones*, VII, 1).

y señalando a su vez dónde radica su error fundamental. Pero nosotros dejamos en este punto la compañía de Parménides. Su experiencia metafísica nos va a permitir una reflexión última sobre la exigencia de un comienzo radical, esta vez de la mano de Santo Tomás, heredero de la radicalidad parmenidia, gracias a su original noción de *actus essendi*.

Fundamental para la constitución de la metafísica como saber último es la radicalidad de la posición inicial, la exigencia de un «comienzo» radical. Esto significa: a) que el *comienzo* no tenga presupuestos (o si se prefiere, sin más presupuestos que los que hacen posible un saber, esto es, un sujeto cognoscente y la realidad), que se realice dentro del acto mismo originario que es «acto fundante» de cada aprehensión de lo real, esto es, que brote en el interior de la relación constitutiva de la conciencia, en su carácter intencional infinito, a la realidad misma; b) de este modo, y en el interior de esta *intelección* fundante (intelección, que está siempre —por ser la de un hombre— en continuidad con una experiencia sensible inmediata), de esta relación constitutiva inicial, la consideración *racional* del entendimiento viene a ser un paso de lo implícito a lo explícito, con lo cual, en el comienzo todo está ya dado «de alguna manera», no porque nada sea dado con distinción, sino más bien porque el comienzo se presenta como el fundamento del hacerse presente de cualquier cosa como real y determinada; c) así, el comienzo, de tal manera es fundado por la reflexión filosófica, que, al final, es re-conocido como un punto de partida, y constituye al mismo tiempo un criterio de fundamentación, de suerte que el entendimiento resuelve todas sus concepciones a la luz de ese primer principio.

Pues bien, sólo en la aprehensión del *es* de lo real (*éstin*) puede darse un auténtico comienzo radical. En efecto, la absoluta emergencia del acto teórico no puede estar ni en el conocimiento de *algo*, ni en la experiencia de *esta* o *aquella* realidad, ni en la elaboración de esta o aquella ciencia, ni siquiera en la aplicación de uno mismo en la tarea de construir un sistema filosófico, sino más bien en la afirmación de que esta o aquella realidad, el objeto de esta o aquella ciencia, el sujeto que elabora esta o aquella filosofía, *es*: «lo que es», como original síntesis de «lo que» (contenido) y «es» (acto) en la aprehensión de la realidad (contenido) por la conciencia (acto).

En efecto, el comienzo ha de ser el *acto* teórico primero y más radical —que ha de sustentar y hacer posible cada acto particular y cada forma concreta de conocimiento— por ser de la *intelección* primera y más genuina, que no es por lo mismo la más vaga (pues una *intelección* así haría referencia a un contenido que por ser el más genérico y más vacío de contenido, no daría lugar a conocimiento alguno: el comienzo es metafísico, no lógico). Un acto que no está intrínsecamente unido con el contenido no puede ser acto, porque es presencia de nada. Si dudar de todo es remover de la conciencia toda presencia de realidad y de contenido, un acto así absolutamente privado de contenido, un acto de conciencia como la humana —es la única de la cual el hombre tiene conciencia— que carezca de contenido, no es acto, no es nada, porque es acto de nada.

Dudar de todo —como negación de la realidad de lo inmediato—, es negar la tensión y complementariedad originarias de mundo y conciencia, de la cual está suspendida la posibilidad en general de la conciencia y del conocimiento. Y en el pensamiento moderno, el acto no puede estar intrínsecamente unido al contenido porque, debido al principio de inmanencia, la experiencia sensible inmediata es condenada como no-verdadera, y dejada fuera de la verdad. En cambio, la concepción absolutamente primera del entendimiento dice (acto) que-es (contenido), esto es, hace presente lo que tiene ser, es decir, todo. Esta es la lección de Parménides en el fragmento 6.

Empezar con lo que-es en su tensión trascendental de contenido y acto remueve la pretendida duda radical del pensamiento moderno. En suma: en la afirmación de «lo que es» hay una doble síntesis o dialéctica de contenido y acto: «lo que» y «es»; «que-es» y «expresarse» de conciencia.

En cuanto al *contenido* de ese acto primero del expresarse de la conciencia, «lo que es» es la intelección primera y más genuina, porque «lo que es» expresa —por su peculiar dialéctica de contenido y acto— en un grado máximo de universalidad la forma extrema de concreción, al significar «lo que es», donde *ser* es el término más preñado y realísimo, el concreto acto intrínseco de todo lo que de algún modo es. Lo que-es revela y satisface la exigencia del principio como «comienzo» y como «fundamento»: es lo absolutamente indeterminado en la línea *formal* del contenido, porque no indica ningún contenido particular de esencia (pero los incluye todos). Por eso el *éstin* del fragmento 2 no lleva sujeto. Pero «lo que es» es también lo completamente determinado en la línea del *acto*: lo que es (*eon*) dice lo que tiene ser (*einai*), que es acto de todo acto y perfección de toda perfección. Por el hecho de tener ser, lo que es tiene en acto todo lo que el ser actúa, es decir, todo, incluye en acto (en lo que-es) todas las determinaciones formales, hasta la última cualidad y actualidad de lo real existente. Todo lo que se añade a la noción de lo que es, explicitándola, se encuentra contenido en ella ya en acto, aunque bajo una cierta confusión: por decir ser, todo está incluido en cierto modo en lo que es como en su fundamento y raíz, *unite et distincte sicut in principio*, según la expresión audaz de Tomás de Aquino²².

Por eso, a lo que-es, como participio de ser, se le puede llamar el «semantema totalizante», en cuanto indica el plexo de la realidad en su primera (fundamental) y última (realizada) concreción. De esta manera, «que es» es más concreto que «hombre» y que «este hombre» que se llama Juan, pues sólo el ser —que lo que-es significa— pone en acto, tanto la esencia en su característica específica como las connotaciones individuales que se dan en una misma especie. Es el significado intensivo de *ens*, que sobresale como omnicomprendivo respecto a todas las otras determinaciones de lo real, sean categoriales (la esencia) como trascendentales (las perfecciones)²³.

Y por tratarse de la intelección primera, concebir que algo es, es el *acto* contemplativo primero y más radical, porque la intelección fundante del ser (*to legein te noein t'eon*: B6, 1) indica esa advertencia absolutamente primera e inderivable de la presencia de lo real a la conciencia como lo que *es*, por la que la conciencia también *es* como tal, y es un acto, de suerte que *concebir* que-es es el acto constitutivo de cualquier otro acto de conciencia, sea cognoscitivo o tendencial, sensible o espiritual.

El acto de conocimiento originario aparece sellado por el *primum cognitum* fundante, que es el conocimiento de *ens*; a este nivel, no puede hablarse de *ens* como de un *cogitatum* entre otros *cogitata* iluminados por el entendimiento, sino de un *cognitum* fundante, un *primum cognitum* iluminador de todo conocimiento. La aprehensión de *ens* es, por eso, un *prius* que es inicial y constitutivo a la vez, o sea, es el objeto como *iluminante trascendental*: por eso, en rigor, no puede decirse en sentido propio objeto, sino más bien objetivante trascendental²⁴.

22. «Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus est ens, sine quod nihil potest apprehendi ab intellectu (...). Unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et distincte sicut in principio» (*In I Sent.*, 8, 1, 3). La afirmación de *ens* como «principio» radical no puede ser más clara.

23. Cfr. FABRO, C., *Introduzione a San Tommaso*, Ares, Milano 1983, pp. 205-206.

24. Cfr. *Ibid.*, pp. 206-207.

Es en el entendimiento donde esta «luz del ser» puede ser acogida, y aun cuando resulten coextensivos el ser y el entendimiento, la primacía absoluta en este orden corresponde al ser, descubriéndose el entender en el interior de lo que es. El acto de entender es de algo que es, y si bien sólo desde el entendimiento cabe hablar de un fundamento, no se puede hacer de él el fundamento mismo. El acto de ser no depende del acto con que afirmamos el ser. Y siendo el ser como una luz²⁵, no ha de sorprender que quede implícito, y que la atención se dirija a *lo que* las cosas son más que al hecho mismo de que *sean*. Parménides ha sido el primero en sentir la urgencia de destacar el acto, a la vez simple y único, pero universalísimo, de ser (*éstin*). Y el itinerario metafísico consistirá en explicitar esa luz del ser hasta alcanzar el mismo Ser (*to eon*).

DR.IGNACIO GUIU
Universidad de Barcelona

25. «Unumquodque cognoscitur per id quod est in actu et ideo ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius» (SANTO TOMÁS, *In librum De Causis expositio*, Pr. VI, lect. 6, n. 168).