

## ASPECTOS DE LA ATEMPORALIDAD EN EL POEMA DE PARMÉNIDES \*

ARMANDO R. PORATTI

En esta comunicación sólo pretendemos hacer algunas indicaciones en el ámbito de un problema por demás complejo: el de la temporalidad del *ésti* parmenídeo. Esto significa, obviamente, que apenas podremos rozar algunos de sus aspectos (habrá que mencionar cuestiones conexas sin entrar en ellas) y que apenas nos internaremos en la impresionante masa de la bibliografía sobre Parménides. Tendremos, además, que adelantar elementos de una interpretación que debería ser ulteriormente desarrollada y fundamentada.

La temporalidad de lo ente parmenídeo suele ser caracterizada, en forma correcta pero vaga, como eternidad. Para encuadrar el tema podemos tomar una observación de Mondolfo, en su extensa obra sobre *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica*, donde, en la sección sobre los conceptos de infinitud temporal, enumera, citando a otro autor, tres formas en que aparece la noción de eternidad: "1) como aquello que se extiende infinitamente en el tiempo, 2) como aquello que queda absolutamente fuera de él, 3) como aquello que lo incluye, trascendiéndolo". Y si, ya que hemos mencionado esta obra, la utilizamos como un pie para plantear la cuestión, encontraremos que, en el capítulo correspondiente a los eléatas, el autor ubica la eternidad de lo ente parmenídeo dentro de la extratemporalidad. Pero esta noción, precisada como "eterno inmutable presente" (cf. Parm., VIII:5-6, 19) y como "un permanecer (*ménein*) idéntico en lo idéntico" (cf. VIII:29-30), admite el 'antes' y el 'después' (VIII:9-10) en esa misma permanencia y así, "(...) de la afirmación de la extratemporalidad (...) se abría el tránsito a la afirmación de la infinita duración o permanencia en la infinitud temporal". Este pasaje es llevado a cabo por Meliso quien, sin embargo, sólo

\* (Ponencia presentada en las II Jornadas de Estudios Clásicos, U. C. A., Bs. As., 15 y 16 de junio de 1984).

haría explícito algo ya contenido en la doctrina de Parménides<sup>1</sup>.

Hasta aquí Mondolfo. A partir de aquí, podemos preguntar: ¿cuál es la índole de la temporalidad de lo *eón*? Si es extratemporal, ¿tiene contacto de alguna clase con la sucesión? Y por último, ¿hay en realidad un pasaje sin fisuras entre la concepción de Parménides y la de Meliso?

Con respecto a lo primero, no es difícil coincidir con la extratemporalidad de lo *eón* parmenídeo, dada la afirmación del v. VIII:5:

*oudé pot' én oud'éstai epei nyn ésti homoú pán.*

(ni era en algún momento ni será, pues es ahora, todo a la vez).

El 'tiempo' de lo *eón* es pues el *nyn*, el ahora. Queda desde ya descartada una interpretación de ese ahora como un punto temporal único en el cual emergería lo que es para desaparecer instantáneamente: ya dos vv. antes del citado, y luego a partir del v. siguiente, el fragmento se encarga de negar, con respecto a lo que es, el nacimiento y la destrucción. También queda inmediatamente excluida la interpretación del ahora como el momento presente dentro de una sucesión de instantes, dada la explícita negación, en el verso, del 'era' y el 'será'. Pero de esto se sigue la exclusión del tiempo como fluir desde una de esas dimensiones a la otra a través del presente. Este 'ahora' está, pues, completamente fuera del tiempo. "Ahora" no indica el 'presente', sino la 'presencia' —la presencia plena de lo que es, cuya misma plenitud excluye el no ser y excluye, como una de sus formas, a la sucesión: lo que es, es y se da *homoú pán*, "todo a la vez"<sup>2</sup>. Ahora bien, no podemos intentar una mayor determinación de esto sin un elemento que la interpretación del *Poema* tiene que haber decidido ya en lugares previos; pues el sentido de la presencia de lo que es supone, ni más ni menos, una respuesta a la pregunta ¿qué es lo que es?, ¿cuál es el sujeto del *éstin*? La índole del *nyn* sólo podrá comprenderse en vistas de qué sea aquello que es en este ahora.

Por de pronto, y aunque pueda ser innecesario, despeje-

<sup>1</sup> R. Mondolfo, *op. cit.*, tr. cast., Bs. As., Imán, 1952. La primera cita corresponde a Mackenzie (artículo "Eternity", en Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, p. 68). De las citas restantes, la primera figura en p. 98 y las otras dos en p. 100.

<sup>2</sup> Cf. VIII 11, *pámpan pelénaí*.

mos el equívoco usual que se produce cuando se menciona “el Ser de Parménides”. En ningún lugar del *Poema* aparece el infinitivo sustantivado, *tò einai*. Sí *tò eón*, construcción que podríamos traducir “lo ente” y sobre cuyo significado volveremos, anotando por ahora sólo el prioritario valor verbal del participio, aun con el artículo. Y es importante despejar este equívoco, porque “el Ser” suscita una representación inmediata e indeterminada, pero de algún modo cósmica.

Pero esta aclaración previa no es todavía suficiente. Hay que notar además que ya en el mismo modo de plantear la pregunta como “¿qué es lo que es, qué es lo ente?” se decide de antemano una perspectiva para la respuesta: se está preguntando por ‘algo’, que puede ser ‘determinado’. Un ejemplo de ello —en cierto modo extremo— podría ser Burnet, quien declara que “(...) no es del todo obvio a primera vista qué es exactamente lo que *es* (...). No puede caber realmente duda de que es lo que llamamos cuerpo (...). La afirmación de que *es* equivale a lo siguiente: el universo es un *plenum*”<sup>3</sup>.

Para no internarnos en el bosque de la bibliografía parmenidiana, tomamos de Guthrie<sup>4</sup> el resumen, más o menos actualizado, de las distintas posiciones de la crítica. Tenemos en primer lugar la interpretación de que en el *éstin* se entraña una tautología lógica: “lo que es, es” (Diels, Cornford). En segundo lugar, están quienes asignan al presunto sujeto un contenido y una determinación; así Burnet, que ya citamos, y Verdenius, que sugiere “todo lo que existe, la totalidad de las cosas” y posteriormente *alétheia*, en el sentido de “la verdadera

<sup>3</sup> J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 4ª ed. (reimpr.), London, 1958, p. 178. La frase es citada, más o menos en el mismo sentido en que lo hacemos acá, por Raven (Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, reimpr. 1979, p. 269), quien añade (y tras él Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1965, II p. 14) que la conclusión de Burnet “es, por lo menos, prematura”.

<sup>4</sup> *Op. cit.* en nota 3, pp. 14 s. Cf. C. Eggers Lan, en *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, t. I, pp. 436 ss., n. 22, donde, a partir de la enumeración de opiniones de G. Reale en ZMR, insinúa su propia interpretación (“que es”, *ésti* = “lo que es”, *tò eón*, lo cual “no es un sujeto —innecesario en griego— sino un resultado” (p. 437). La interpretación que este autor hace del problema hay que rastrearla en las notas del cap. “Parménides” de esta obra, en espera de que se difunda entre nosotros su trabajo *Tiempo y eternidad de Homero a Platón*, recientemente editado en México.

naturaleza de las cosas”<sup>5</sup>. En tercer lugar, aquellos, como Raven y Fränkel, que piensan que no hay un sujeto definido y que el *ésti* funciona como verbo impersonal. Por último, el prof. Owens, teniendo en cuenta que Parménides va a probar algunas cosas acerca de lo que es, pide algo aunque sea mínimamente definido y, relacionando los fragmentos II y VI, identifica lo que es con ‘aquello que puede ser pensado y dicho’, o ‘acerca de lo cual es posible pensar y decir algo’.

Asumimos, sin entrar aquí en la difícil discusión de este punto clave, una posición cercana a quienes toman el *ésti* como impersonal, lo cual, en último término, no resultaría incompatible con la suposición de un sujeto tautológico. Pero la cuestión está en cómo se entienda concretamente esto<sup>6</sup>.

Para comenzar retomando algo ya insinuado: la pregunta ‘¿qué es lo que es?’ está mal planteada porque quiere hacer responder a Parménides con una sintaxis, una semántica y una lógica —esto es, desde una ontología— distintas de las suyas y sin duda posteriores —a saber, desde las estructuras de la ontología aristotélica. Si es que hay que usar el término, aquí anacrónico, ‘sujeto’, diríamos que el *ésti* no tiene sujeto porque, en todo caso, él mismo es el sujeto. Esto es: Parménides no se pregunta qué es lo que es, qué es la realidad, lo que es verdaderamente la realidad, sub-poniendo algo de lo cual hay que declarar la índole y los atributos; con ello, lo que se está dando antes que nada por supuesto, es que eso es. Parménides está situado un paso atrás de estas preguntas, en un horizonte donde se constata eso previo: que ‘es’, ‘existe’, ‘hay’, y desde el cual su decir señala hacia esa plenitud dada.

Es en este sentido que el *ésti* puede ser visto como impersonal, y en este sentido también las fórmulas *tò eòn ésti* o *ésti einai* pueden ser consideradas tautológicas —esto es, en tanto el ‘sujeto’ está extraído del *ésti* mismo, y no dice otra

<sup>5</sup> Al margen, creo que tenemos derecho, sobre todo si hemos seguido a Verdenius en el complicado camino que lo lleva a estas afirmaciones (*Parmenides. Some comments on his Poem*, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1964. La segunda posición en *Mnemosyne* XV [1962], 3) a preguntarle qué significación más precisa podemos atribuir a fórmulas tan amplias.

<sup>6</sup> En lo que sigue, somos deudores del enfoque y de algunas formulaciones al parmenidista argentino Néstor L. Cordero, expresados en sus clases. Su tesis doctoral ha sido publicada en francés: Nestor-Luis Cordero, *Les deux chemins de Parménide; Édition critique, traduction, études et bibliographie*, Paris, Vrin, 1984.

cosa que el *ésti*. Pero no hay, en cambio —contra lo que afirma Raven<sup>7</sup>— una confusión entre el sentido existencial y el predicativo de *eimí*. En todo caso, esa confusión está alojada en nuestra pregunta ‘¿qué es lo que es?’. El vaciamiento semántico que conduce al uso copulativo de *eimí* no termina de darse sino en Aristóteles. En pensadores como Parménides y Heráclito (piénsese por ej. en el fr. XXX, que por lo demás está en el ámbito de la problemática que estamos tratando) y aun en Platón, *eimí* mantiene su sentido existencial (etimológicamente conectado con ‘respirar’ y ‘vivir’).

¿‘Qué’ es entonces lo que mienta el ‘es’ parmenídeo, ‘qué’ es *tò eón*? No es alguna cosa, ni una determinación de las cosas (por ej., el ser corpóreas), ni la totalidad de las cosas —o tal vez sí—; pero con este ‘es’ no se pregunta por las cosas, ni se las afirma, ni se las hace tema sino sólo en cuanto son. En principio, tampoco se las niega. Se las considera sólo respecto a ‘...que es’, al —digamos— ‘hecho-de-ser’, al *datum* primario de su estar y existir. Si esto es así, el participio sustantivado *tò eón*, presunto sujeto tautológico de *estí*, aparece más bien en la línea que, por lo que sabemos, inaugura Anaximandro cuando, con gran violencia del lenguaje usual, pone el artículo delante del adjetivo neutro para mencionar —como *tò ápeiron* y *tò theion*— el fondo último de las cosas. “Lo ente” parmenídeo se hace cargo explícitamente de la intención ontológica del procedimiento; pero por ello mismo no es un término vacío o sólo un sujeto extraído analíticamente, sino una mención de la presente plenitud de lo que es. Parménides descubre la entitatividad como tal, pero esto, lejos de ser el resultado de un proceso de abstracción, es la percepción de algo se me impone<sup>8</sup>, y que se impone —como ya señalaba Jaeger— con la fuerza de una conmoción de tipo religioso<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 270.

<sup>8</sup> Cf. Kurt von Fritz, “*Nous, noein, and their derivatives in pre-socratic philosophy (excluding Anaxagoras)*”, *Classical Philology*, 40 (1945), 223-42; 41 (1946), 12-34. Reimpr. en A. P. D. Mourelatos, ed., *The Pre-Socratics*, New York, Anchor Books, 1974.

<sup>9</sup> W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, tr. cast., México, F. C. E., 1952, cap. VI. Esa conmoción, por cierto, no está indicada en ninguna afirmación, sino en el ‘tono’ del *Poema*, del cual las menciones míticas o religiosas están ausentes (no puede tomarse como genuinamente religiosa la letra de la alegoría del Proemio, con su Diosa sin nombre).

Se ha discutido largamente la índole y la estructura lógica de las argumentaciones y las pruebas en el *Poema*. Sin entrar tampoco en esto, sugerimos que todo el complejo lenguaje lógico-ontológico, desde el inicio de la Vía de la Verdad, es primariamente 'mostrativo', esto es, 'demuestra' a fin de llevarnos hasta el punto de mira desde el cual puede avizorarse '...que es'. Y así, el fr. VIII —que por cierto no describe 'propiedades del ser'— ofrece ciertas pruebas de '...que es' que más bien son, como lo dice el v. 2, *sémata*, es decir signos, señales del camino, indicaciones que apuntan hacia aquello que hemos de aprehender<sup>10</sup>.

Uno de estos *sémata*, de estos indicios de '...que es', lo constituye, justamente, aquello que nos ocupó desde el comienzo, la peculiar temporalidad —es decir, la atemporalidad— de lo que es. A la luz de lo dicho, creemos, la cuestión adquiere otra inteligibilidad. La atemporalidad no tiene sentido si se la adjudicamos a alguna cosa o a la totalidad de las cosas; referido a ello, el "ahora" de VIII 5 sólo puede significar la instantaneidad, interpretación que reconocimos como obviamente absurda. Si se trata, en cambio, de '...que es', del 'hecho-der' como tal, esto no puede sino darse 'todo a la vez'; su plenitud no admite dividirse y repartirse en antes y después, y reclama ser pensada en este ahora supratemporal.

En lo que venimos diciendo está ya insinuado y supuesto que no podemos considerar a lo ente de Parménides como 'algo' fuera de 'este' mundo, 'otra cosa' distinta de las habituales, sino como otro plano de esta misma realidad u otro modo de verla, como estas mismas cosas, pero consideradas sólo con respecto a su ser. Naturalmente, esta afirmación sólo podría precisarse más a partir de una decisión hermenéutica acerca del *status* ontológico de las 'opiniones de los mortales' y del alcance del discurso acerca de ellas. Una reconstrucción e interpretación de los vv. finales del fr. I, ya esbozada por Wilamowitz y que Reinhardt enunció con todas sus consecuencias, propone la necesidad de que lo ente se manifieste como lo hace ante los ojos y los oídos de los mortales, y la coherencia in-

<sup>10</sup> Cf. C. Eggers Lan en *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1978, I, pp. 427 s. Para la correspondencia entre el camino (*hodós*) de VIII 1 y la *hodós polyphemos* (= "camino abundante en signos") del Proemio, I 2, cf. *ibid.* n. 9, p. 420, y del mismo autor "La *hodós polyphemos* de la verdad parmenídea", en *Hermes*, 88-3 (1960), pp. 376-9.

terna de esa manifestación. Las cosas, recogidas por la ignorancia de lo que "es necesario decir y pensar" (VI 1), tienden a afirmarse en un lenguaje que les pone nombres (VIII 38 y 53) y así las recorta contra el olvido de '...que es'. Y sin embargo esto es necesario —como la actividad de los dormidos de Heráclito, que también cooperan con el acontecer del *kósmos* (cf. Her. fr. 75). Si esto es así, el *Poema* no niega, en el sentido de declarar inexistentes, o puramente ilusorias, a las cosas que son y no son. Y si no se las niega, sino que se les reconoce una cierta necesidad y coherencia, así sea engañosa, o hasta verosímil (VIII 52 y 60), también habría que reconocerla, y en la misma medida, al tiempo en el cual nacen y perecen.

Lo cual nos remite a la segunda pregunta que dejamos abierta: si la extratemporalidad de lo que es tiene algún contacto con la sucesión. El tiempo, interpretamos, sólo surgiría con el ser y no ser de las cosas, y tendría que ver con el 'es' atemporal sólo como su reverso fenoménico, como su aparecer o su apariencia, pero no afectaría a esa atemporalidad en sí misma. Esto puede plantearse, en el texto, con respecto al *séma* que aparece mencionado en primer lugar, en VIII 3, y que se desarrolla, aproximadamente, en VIII 6-21 y 26-28: el ser *agéneton kai anólethron*, "inengendrado e imperecedero", que parece conectarse inmediatamente con la cuestión de la temporalidad. Ahora bien, cuando el fr. VIII habla del nacer y morir con respecto a lo que es —con más abundancia de argumentos que para otros *sémata*— no es la temporalidad de lo ente lo que es cuestión en primer lugar en estos argumentos, sino su provenir o no desde lo no ente y/o el disolverse en ello. Las cosas, en todo caso, son las que nacen y perecen, y para poder hacer la suposición —a fin de negarla— de que el 'hecho-de-ser' podría tener origen y fin tenemos, diría Parménides, que pensarlo como una cosa, lo cual es absurdo. Pero es justamente esa actitud provisoria de pensarlo como una cosa que nace y perece lo que lo proyecta en el tiempo, en el ámbito del antes y el después que, propiamente, no le corresponde (VIII 9-10, 19-20). Para decirlo una vez más, el ahora no es el lugar del momento presente, sino de la presencia de lo que es<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Por ello no lo alcanza una de las aporías del *Parménides* platónico (141 e-142 a) que Mondolfo recuerda en contra de lo que estamos

Esto nos lleva a la última pregunta que hacíamos a partir de Mondolfo: si en Parménides mismo había la posibilidad de un pasaje desde la atemporalidad hasta la infinitud temporal afirmada en Meliso. La respuesta, si hemos de ser consecuentes, ha de ser negativa. Si el 'es' no dura, tampoco perdura. Su atemporalidad, que se deriva de su carácter no cósmico, no admite la duración ni siquiera como la permanencia en lo mismo (VIII 29) en la cual Mondolfo encontraba implícito ese tránsito: la permanencia allí montada no es temporal, sino que tiene que ver con la identidad de lo ente consigo mismo (compárese VI 8-9, VIII 57-58) y con la problemática del límite como perfección<sup>12</sup>.

---

sosteniendo: "...la extratemporalidad del *ésti*: 'es' se debería reconocer como imposible por sí misma. El *ésti* es, en sí mismo 'participación en el tiempo presente ahora' (*méthexis tou khrónou nyn paróntos*). Lo cual significa que el presente puede afirmarse, como tal, sólo en calidad de negación del pasado y del futuro, y los implica en sí mismo para negarlos, es decir que implica la sucesión temporal" (*op. cit.*, p. 99, n. 9). Pero el ahora de Parménides no es propiamente temporal, y podría ser traducido más vale con un 'he aquí'.

Desde esta comprensión del 'es' como lo presente y su presencia se iluminan los otros *sémata* que introduce el comienzo del v. 6:

(...) es ahora, todo a la vez, / uno, unido (...)

(*hén, synekhés*; "unido" = continuo, homogéneo, sin interrupción, 'espeso'). La unidad aparece mencionada sólo en este v.; el otro aspecto está desarrollado en los vv. 22-25 y 42-50, aproximadamente (y en parte relacionado con la cuestión del límite, cf. vv. 29-33). No hay discontinuidad en lo ente; pero esto no tiene un sentido espacial, sino —digamos— conceptual: cf. B 4 (y n. sig.). El hecho-de-ser se da pleno, total e indiviso en las cosas que son (así esto fuera sólo un átomo o mil universos); no puede haber más o menos hecho-de-ser, o más aquí y menos allí (aunque sí puede haber más o menos cosas). En cuanto a la unidad, si de lo que se trata es del hecho-de-ser, no tiene sentido postular o siquiera discutir una pluralidad, pues no es cosa alguna que pueda multiplicarse. En el *Poema* no se menciona a 'lo uno', que la Antigüedad —vía Meliso— atribuyó muy pronto a Parménides, y esta única alusión a la unicidad del *ésti* es de un alcance muy distinto. Para hablar de 'lo uno' habría que dar un salto e hipostasiar el "es", cosa que Parménides no hace.

<sup>12</sup> El descubrimiento o la primera afirmación de la eternidad como extratemporalidad no implica, en Parménides, su distinción de lo eterno como lo sempiterno, como lo que, estando en el tiempo, dura infinitamente (así, sin embargo, lo afirma Guthrie, *op. cit.* en nota 3, p. 29), simplemente porque esta última noción no aparece en el *Poema* (tampoco en VIII 27. *éstin ánarikhon ápauston*, cuya traducción "existe sin comienzo ni fin" daría, muy a primera vista, esa idea —en contradicción con VIII

¿De dónde, pues, llega Meliso a su noción de infinitud, esto es, a postular a lo ente como eterno, y además infinito en cuanto a la magnitud? ¿Cómo se hizo posible ese vuelco? Aquí debemos tener cuidado, porque la usual denominación de 'escuela de Elea', que nos hace imaginar a varios pensadores conectados entre sí y que elaboran una misma doctrina, nos confunde. Tal 'escuela', con su presunto iniciador Jenófanes, fue insinuada por Platón *Soph.* 242 c-d, y tomada en serio por Aristóteles, *Met.* A 5, 986 b, de donde pasa a Teofrasto y a la doxografía; son también de Platón los primeros textos que aproximan Meliso a Parménides<sup>13</sup>. Sea como fuere, Meliso —que muy probablemente no estuvo nunca en contacto personal con Parménides— retoma de un modo propio y original los temas eleáticos, y por otra parte —como dice su más reciente y creemos que único traductor y comentarista en castellano, el argentino F. J. Olivieri— "... la reelaboración que hace Meliso del eleatismo llegó a adquirir en la antigüedad misma el carácter de una formulación global, canónica y paradigmática. La sistematización melisiana constituyó la clave a través de la cual fue durante mucho tiempo leído y explicado Parménides"<sup>14</sup>. Un buen ejemplo de esto último es el *Parménides* de

5—; como se ve en la segunda mitad del v. y en el siguiente, es una voz más la negación de la génesis y la destrucción; cf. vv. 13-14). La noción de infinitud temporal, que aparece con Meliso (para Heráclito fr. 30, cf. n. 16), no es comparada con la de atemporalidad hasta Platón (*Tim.* 37 c-38 a, 38 c, que Guthrie cita *ibid.*).

Las menciones, en el fr. VIII, del "límite" (*peiras*, vv. 26, 31, 42, 49), en conexión con las "cadenas" (vv. 14, 26, 31) que tienen a lo ente "inmóvil" (vv. 26, 38), han dado lugar a un pseudoproblema que ahora sólo mencionamos: el de la limitación espacial, y aun esfericidad —en base a 42 ss.— de lo ente. Desde ya, ser 'como' una esfera —es decir, como un cuerpo perfecto— no es lo mismo que ser una esfera (cf. I 29). Justamente, en todo esto, "limitado" equivale a "perfecto" (*telestón, ouk ateleúteton, teteléménon*, vv. 4, 32, 42 resp.); la cuestión del límite roza también las de la negación del nacimiento y la destrucción (vv. 26-28) y la de la homogeneidad (vv. 42-49; con la homogeneidad tiene que ver también la indivisibilidad del v. 22). Pero la cuestión de la espacialidad no tiene sentido: así como el hecho-de-ser no es temporal, menos aún podríamos decir que es espacial, aunque sí puedan serlo las cosas a las que los mortales ponen nombres: v. 41.

<sup>13</sup> Cf. W. Jaeger, *op. cit.* en nota 9, pp. 58 y 217 s.; C. Eggers Lan en *Los filósofos presocráticos*, cit. en nota 4, I, pp. 414 s., F. J. Olivieri, *ibid.* II, pp. 79 ss.

<sup>14</sup> *Los filósofos presocráticos* cit. en nota 4, II, 1979, p. 71. Cf. G.

Platón, donde no es Parménides quien está detrás de las tesis que se discuten, sino Meliso.

¿En qué reside, entonces, la diferencia entre Parménides y Meliso? En un cambio al parecer ligero pero de consecuencias enormes. Meliso entiende hablar de lo mismo que Parménides, de lo ente. Pero hay un deslizamiento en la perspectiva, por el cual lo ente se muestra al pensamiento de otro modo, y el pensamiento mismo cambia de nivel. Un conocido pasaje de Aristóteles (*Met.* A 5, 986 b 18-20) apunta a este cambio: "Parménides parece haber percibido a lo uno según la forma (*katà tòn lógon*); Meliso, según la materia (por eso el primero dice que es limitado y el otro que es infinito)".

Este pasaje ha fundamentado la interpretación de lo ente melisiano como corpóreo y material, con lo cual se abre el problema de la interpretación del fr. IX, que lo declara incorpóreo. No entraremos ni necesitamos entrar en ese problema: la distinción entre lo corpóreo y lo incorpóreo, ideal y/o espiritual es platónica, y el concepto de materia proviene de Aristóteles. Aplicarlas a un pensador preplatónico es anacrónico. Es posible que *asómaton*, en Meliso, apunte a la carencia de determinaciones de lo ente como tal<sup>15</sup> ("indeterminado", por lo demás, es otra posible traducción de *ápeiron*, "infinito"). Lo que más bien nos sugiere Aristóteles, a través de sus propias nociones de *lógos* y *hyle*, es el pasaje desde el plano de lo ontológico, en el que está Parménides (y también, agreguemos, Heráclito), a otro plano en el cual el pensamiento deja de preguntarse por el hecho-de-ser y se detiene primariamente en las cosas que son —*tà ónta*— en su totalidad. Cuando este pasaje se haya terminado de cumplir, por cierto que los pensadores seguirán preguntándose acerca de esta totalidad de lo que es, qué es, cómo y por qué es, y estas preguntas se satisfarán dando cuenta de qué modo está ordenado en sus partes y en su devenir ese todo. Del hecho-de-ser, de lo ente, hemos pasado a la pregunta por el orden de todo lo que es, por el *kósmos*. Es, pues, el plano de una 'cosmología', no por cierto en el sentido de una ciencia del universo físico, sino de esta pre-

---

Reale, *Storia della Filosofia Antica*, 3ª ed. accresciuta, Milano, Vita e Pensiero, 1979, I, pp. XXI y 142 s., con la remisión a sus anteriores trabajos sobre Meliso.

<sup>15</sup> F. J. Olivieri, *op. cit.* en nota 13, pp. 71 y 112.

gunta dirigida antes que nada al orden presente en la totalidad entitativa<sup>16</sup>.

En este plano se moverán los pensadores de la segunda mitad del siglo V: Empédocles, Anaxágoras, los atomistas, es decir, aquellos escolarmente llamados 'pluralistas', en la suposición de su punto de partida sería la aceptación de las tesis eleáticas junto con la negación polémica de lo uno<sup>17</sup>. Si esto puede ser aproximadamente así, aquél con quien discuten, en todo caso, no es Parménides —que nunca habló de "lo uno"— sino Meliso, y esto por el motivo decisivo de que es Meliso quien abre el terreno en que es posible esa polémica, al proponer su ente-uno como una traducción del hecho-de-ser de Parménides en términos de la totalidad entitativa<sup>18</sup>. Y con ello —y acá volvemos a nuestra cuestión— se hace posible y necesaria la aparición del tiempo, y también de la magnitud, como infinitos<sup>19</sup>.

Sin embargo, la trayectoria de la noción de lo eterno como atemporal, que se ilumina en Parménides, apenas comenzaba. Su destino la ligará, luego, a la plena distinción entre lo sensible-somático y lo inteligible, que se cumple en Platón. Y para

<sup>16</sup> Sólo más tarde, y en forma secundaria, *kósmos* pasará a significar algo así como 'mundo' o 'universo'. Por cierto que no tiene este sentido en Heráclito, y en el fr. XXX *kósmos* es el orden o el ritmo a partir del cual llegan a ser las cosas, su 'ser': el pensamiento de Heráclito se mueve en el mismo nivel ontológico en que está el "es" parmenídeo, y hacia allí apuntan ésta y sus otras palabras claves. Por eso, además, el "siempre fue, es y será" del fragmento, aunque despliega este ritmo en el tiempo, no afirma la duración eterna de una cosa, o de la totalidad de las cosas, sino de aquella ley u orden.

<sup>17</sup> La afirmación de la unidad como tesis originalmente parmenídea y por ello eleática en general tiene sus raíces en el pasaje del *Soph.* ya citado (cf. esp. 242 d-e), aparte, obviamente, del *Parm.*

<sup>18</sup> Y por eso pudo hablar de lo uno legítimamente y sin incurrir en una hipóstasis; cf. nota 11.

<sup>19</sup> Podemos citar, como curiosidad histórica, la (sobre) interpretación —con un resultado inverso— de Hegel, quien, comentando "Si algo es, es eterno" (*aidion*), afirma: "La expresión 'eterno' es bastante torpe, pues nos hace pensar en el tiempo, en una mezcla de pasado y futuro, en un tiempo infinitamente largo; se nos dice, sin embargo, que este *aidion* es lo igual a sí mismo, lo no sensible, lo inmutable, lo puramente presente, sin que en ello entre representación de tiempo alguna" (G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, México, F. C. E., 1977, I, p. 239).

citar aún otro momento decisivo, todavía a fines de la Antigüedad, para la concepción occidental del tiempo, basta recordar cómo la atemporalidad divina permite a Agustín<sup>20</sup> resolver el grave problema de la relación del Creador con el tiempo de lo creado.

<sup>20</sup> *Conf.* XI, XII, XIII; *Ciu.* XI, XII.