

IDENTIDAD O CONFLUENCIA. APUNTES PARA UNA INTERPRETACIÓN DE LA RELACIÓN ENTRE PENSAR Y SER EN PARMÉNIDES

Hernán Guerrero-Troncoso
Universidad Católica del Maule. Chile

Resumen: Este artículo analiza en clave histórico-especulativa la relación entre ser y pensar en Parménides, a partir de lo que se ha llamado el “segundo inicio” de la metafísica. Dicha propuesta sostiene que ésta habría dejado de ser una ciencia del ser supremo para ocuparse del primer objeto del intelecto. A partir de estas posibilidades de la metafísica, se exponen dos interpretaciones de aquella relación, una que afirma la identidad entre ser y pensar y otra que sostiene su confluencia. Esta última posición sería más afín a una metafísica del primer objeto del intelecto y permitiría, a su vez, plantear una comprensión del ser más amplia que la de una metafísica del ser supremo.

Palabras clave: Avicena - Filosofía Antigua - Juan Duns Escoto - Ontología - Parménides - Primacía del Ser - Segundo Inicio de la Metafísica.

Identity or Confluence. Notes Towards an Interpretation of the Relation between Thinking and Being in Parmenides

Abstract: This article analyzes, in a historic-speculative key, the relation between being and thinking in Parmenides, from what has been called the “second beginning” of Metaphysics. This proposal argues that it would have gone from a science of the first being to a science of the first known. From these possible Metaphysics, two interpretations of that relation arise, one that affirms the identity between being and thinking, and one that suggests their confluence. The latter position would be closer to a Metaphysics of the first known and would also allow to propose a comprehension of being that would be more comprehensive than that of the Metaphysics of the first being.

Keywords: Ancient Philosophy - Avicenna - John Duns Scotus - Ontology - Parmenides - Primacy of Being - Second Beginning of Metaphysics.

Recibido: 28.12.18 – Aceptado: 30.06.19

Correspondencia: Hernán Guerrero-Troncoso
Email: heguerrero@ucm.cl
Universidad Católica del Maule. Talca, Chile
ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4236-449X>

Introducción. El paso de una metafísica entendida como ciencia del ser supremo a una concebida como ciencia del primer objeto del conocimiento humano como clave de lectura histórico-especulativa¹

Una clave para interpretar la historia de la filosofía medieval que ha mostrado ser de las más fructíferas de las últimas décadas ha sido formulada por L. Honnefelder en sus estudios sobre Juan Duns Escoto († 1308). Según el destacado estudioso alemán, en el pensamiento del Doctor Sutil se habría consumado un “segundo inicio” de la metafísica, en la medida en que esta última se concibe desde entonces como una *scientia transcendens*. En este sentido, en algún momento de la historia, la metafísica habría dejado de ser solamente una ciencia que se ocupa del ser supremo, para pasar a ser una ciencia del primer objeto del intelecto (Honnefelder 1979, 397-405; 1990, 403-421; 2016, 443-445. 452-455). Esta comprensión de la metafísica, que encontraría en Duns Escoto uno de sus representantes más notables, ya estaría presente en Avicena. En efecto, la determinación del objeto de la metafísica por parte del filósofo persa como una ciencia del “ser en cuanto ser” (*ens inquantum ens*, Avicena 1977, 1-18; Bertolacci 2006, 111-131; Koutzarova 2009, 125-173) y la importancia que le asigna a las primeras nociones del intelecto –que constituyen el punto de partida y el fundamento especulativo de la demostración de la existencia del ser supremo y del análisis de las propiedades de este último y de los demás seres que emanan de él– llevan a sostener a diversos estudiosos que el “segundo inicio” de la metafísica habría comenzado ya en el pensamiento aviceniano (cf. Aertsen 2012, 75-100; Bertolacci 2006, 471-480; Koutzarova 2009, 385-412).

Es necesario destacar, sobre todo, que en el examen de la relación entre las dos nociones primeras, *res* y *ens*, Avicena reinterpreta la

¹ El presente artículo forma parte del proyecto Fondecyt de Iniciación en Investigación, Folio 11170810 (2017-2020), titulado “Primacía del ser o primacía del ente. Un estudio comparado entre Enrique de Gante y Juan Duns Scoto”.

comprensión tradicional –que ya se encuentra, por ejemplo, en Boecio– de la oposición entre el ser y el absoluto no-ser como fundamento de la distinción entre dichas nociones primeras (Avicena 1977, 31-40; Aertsen 2012, 86-90; Koutzarova 2009, 330-362). El fundamento de dicha distinción consistiría en la coextensión entre aquello que es –esto es, que pertenece al ámbito del ser– y aquello que puede ser concebido como compatible con el ser. En efecto, Avicena reconoce que hay seres que no tienen lugar entre las cosas, en la medida en que se encuentran solamente en el intelecto, pero no por ello han de ser considerados como nada, ya que su presencia en el intelecto constata su pertenencia al ámbito de lo que es. Aquello que no es en términos absolutos viene excluido de suyo en todo sentido de cualquier actividad del intelecto, en tanto que no puede ser concebido ni imaginado ni percibido².

Esta caracterización del absoluto no-ser, de la nada, como aquello cuya exclusión del ámbito del ser se constata porque a la vez se halla excluido por completo de la actividad del intelecto, se encuentra ya en Platón, en dos pasajes en los que examina la comprensión parmenídea del ser en cuanto absolutamente uno, a saber, en el primer argumento del *Parménides* (137 c-142 a) y en el *Sofista* (236 e-239 a). En este sentido, a pesar de que el filósofo ateniense plantea un modo según el cual es posible concebir el no-ser, en cuanto que se trata de otro (ἄτερον) que en cada caso es otro “algo” que es, en cierta medida se halla en la necesidad de reconocer que el límite último del ser, entendido como ámbito, coincide con el límite de lo concebible, dado que, si algo pertenece al ámbito del ser, de una u otra manera se da a conocer, es decir, se halla dispuesto a ser concebido, imaginado o percibido percibido como no repugnante al ser. Por consiguiente, la coincidencia entre ser y pensar constituirían los términos a partir los cuales es posible concebir la realidad en su conjunto.

Dicha coincidencia había sido ya afirmada por Parménides, cuando en uno de sus fragmentos más importantes, conocidos y controvertidos

2 Cf. Avicena 1997, 36-37 (I c. 5): “Si enim intelligitur non esse id quod non est in sigularibus, hoc potest concedi quod sit ita ... si autem aliud intelligitur praeter hoc, erit falsum, nec erit enuntiatio ullo modo, nec erit scita nisi quia est imaginata in anima tantum; sed, ut imaginetur in anima tali forma quae designat aliquam rerum exteriorum, non; nec potest enuntiari, eo quod enuntiatio semper est de eo quod certificatum est in intellectu. Unde de non esse absolute non enuntiatur aliquidd affirmative”; Koutzarova 2009, 346-350.

sostiene que “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι”. Este verso, que tradicionalmente ha sido interpretado como una expresión de la identidad entre ser y pensar, ha sido también entendido en términos de una confluencia entre ser y pensar. Ambas interpretaciones, en especial la primera, que es aquella adoptada por Plotino, Hegel y la gran mayoría de los intérpretes de Parménides³, pueden ser comprendidas a partir de las dos posibilidades de la metafísica enunciadas al comienzo de este trabajo, a saber, como expresión de una metafísica del ser supremo, o bien de una metafísica del primer objeto del intelecto.

Así, proponiendo como clave de lectura estas dos posibilidades de la metafísica, el presente trabajo examinará el fragmento de Parménides sobre la relación entre ser y pensar, para luego tomar partido por la interpretación de dicha relación como confluencia. De esta manera se pretende demostrar que la sentencia del pensador de Elea podría constituir un antecedente remoto de la posición que marcaría el “segundo inicio” de la metafísica, en la medida en que la confluencia entre ser y pensar habría sido asumida por Platón como fundamento de la distinción entre el ser y el absoluto no-ser. Más tarde, Avicena habría vuelto a proponer esta distinción a la base de su comprensión de la metafísica y dicha interpretación habría luego influido en el pensamiento Escolástico y posteriormente en la Modernidad.

1.- Entre identidad y confluencia: las dos interpretaciones de la relación entre ser y pensar en Parménides.

Desde hace un poco más de dos siglos se puede advertir un renovado interés por el pensamiento de Parménides, debido en parte al trabajo de los estudiosos que reunieron todas las instancias en que su poema fue citado en la tradición —el único modo de poder acceder al texto, ya que no se conserva

3 Cf. Marcinkowska-Rosól 2010, 61-74. En lo que respecta a Plotino, cf. *Enn.* V, 6, 6, Plotino 1977, 262: “ὁμοῦ ἄρα τὸ νοεῖν, τὸ ζῆν, τὸ εἶναι ἐν τῷ ὄντι. εἰ ἄρα ὄν, καὶ νοῦς, καὶ εἰ νοῦς, καὶ ὄν, καὶ τὸ νοεῖν ὁμοῦ μετὰ τοῦ εἶναι”; cf. Beierwaltes 1972, 18-23; íd. 1970, 348-357; Stamatellos 2007, 75: “Plotinus is the first who establishes this identification between Intelligence and Being at the level of Intellect — the living internal unity between Platonic True Being (the Forms) as the object of intelligence and Intellect as its subject”. Una discusión sobre las distintas interpretaciones contemporáneas del fragmento de Parménides en cuestión y su relación con Plotino se encuentra en íbid., 72-80. En lo que respecta a Hegel, cf. Hegel 1989, 56: “Das Denken ist dasselbe, und das, dessen Gedanke es ist – so auch Plotin später”; Guerrero-Troncoso 2017, 325-337.

una copia del poema completo— y, asimismo, debido al redescubrimiento del valor del pensamiento presocrático en general por parte de filósofos de la talla de Hegel, Schelling, Nietzsche y Heidegger, por nombrar solo algunos. Dicho renacimiento se ha visto coronado en el último tiempo por la nueva edición crítica de los fragmentos de A. H. Coxon, en donde se ve plasmada una vida de dedicación al estudio del pensador de Elea⁴.

En este contexto, uno de los fragmentos más discutidos e importantes de Parménides⁵, que ha dividido a los expertos en interpretaciones opuestas, consta de un solo verso —que se conserva en Clemente de Alejandría, Plotino y Proclo—, el cual incluso se halla incompleto: “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι”⁶. De acuerdo con la interpretación tradicional —“pues lo mismo es tanto pensar como ser”—, el verso se debería entender como una afirmación de la identidad entre ser y pensar⁷. Esta es la lectura, entre otros, de Plotino, Hegel y gran parte de los intérpretes contemporáneos, con algunas precisiones (cf. Marcinkowska-Rosół 2010, 61-62). Sin embargo, como E. Zeller ya señalaba a mediados del siglo XIX, otra interpretación también es posible, según la cual el ἔστιν no funcionaría como cópula. La traducción propuesta es la siguiente: “Pues lo mismo (está para [= puede]) ser pensado y (está para) ser”⁸. En este sentido, en atención al uso dativo

4 Sobre la edición de Coxon, vale la pena repetir las elogiosas palabras de A. Long (1996, 126): “It will be obvious to any reader of my paper that I owe a lot to Coxon’s outstanding book, which distils fifty years of the author’s interest in Parmenides. The importance of Coxon’s work, for philological and historical research on Parmenides, has not yet been adequately emphasized in print”.

5 Cf. Reinhardt 1916, 77: “Auf diesem einen Satz beruht seine ganze Philosophie”, citado en Marcinkowska-Rosół 2010, 61.

6 Parménides, fr. 4 Coxon (2009, 59), 3 DK (1960, 231), 5 Diels (1897, 32).

7 Esta es la traducción que se encuentra en Diels – Kranz 1960, 231: “Denn dasselbe ist Denken und Sein”; en su edición del poema de Parménides, Diels (1897, 33) traduce de manera distinta: “Denn [das Seiende] denken und sein ist dasselbe”. Cf. Sedley 2005, 120: “There has been much resistance among English-speaking scholars to attributing to Parmenides any such identification of thinking with being. Yet it is the only natural reading of B3 (of uncertain location), ‘For it is the same to think and to be’”.

8 Zeller 1876, 512: “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι. Das heisst aber nicht: ‘Denken und Sein ist dasselbe’, sondern es ist, wie der Zusammenhang zeigt, ἔστιν zu lesen und zu übersetzen: ‘denn dasselbe kann gedacht werden und sein’,

del infinitivo en griego, el verso en cuestión no apuntaría a una identidad entre ser y pensar, sino que más bien a una confluencia entre ambos, en la medida en que el sujeto de εἶναι sería también el sujeto de νοεῖν: “Fragment 4 thus asserts that only what is such as to have essential being has an identity which can be apprehended by reason” (Coxon 2009, 297; cf. íd. 2003, 211). Así, la traducción de Coxon, “for the same thing is for conceiving as is for being”, no hace más que proponer la comprensión de Zeller, a saber, que solo aquello que propiamente puede ser, está dispuesto para ser pensado⁹.

De acuerdo con lo señalado al comienzo de este trabajo, esta segunda interpretación, a la luz de la determinación del ser en oposición al absoluto no-ser que se encuentra ya en Platón, y que Avicena retomará luego, en los albores del “segundo inicio” de la metafísica, se presenta como una vía para comprender el modo en que la noción de ser trasciende eso que se constituye en cada caso como un ser –como tal o cual “algo”–, y con ello no solo permite que todo ser se constituya en cada caso como este “algo”, sino también el despliegue de aquello que le es propio, tanto en sí mismo, como en relación con todo otro “algo” que adviene en él y mediante lo cual se lleva a cabo su despliegue. Una exposición crítica de la posición tradicional permitirá que sean más evidentes las características de esta segunda interpretación.

2.1.- La identidad entre ser y pensar

La sutileza de la distinción entre las dos interpretaciones se puede advertir a partir de la función gramatical que se asigna al ἐστίν y, como consecuencia de ello, al sentido en que se comprende la expresión “τὸ αὐτό”. Así, la interpretación tradicional (que Long llama “identidad menter-ser”), que afirma una identidad entre ser y pensar, comprende el ἐστίν a partir de su función atributiva, de tal manera que “τὸ αὐτό” sería descrito por los otros dos elementos de la sentencia, en los que el infinitivo (activo, en el caso de νοεῖν) cumpliría una función nominal: τὸ αὐτό = νοεῖν – εἶναι. Pensar, en tanto actividad, consistiría en lo mismo que ser, concebido, de

nur das, was sein kann, lasst sich denken”; cf. Marcinkowska-Rosól 2010, 62-64.

⁹ En nuestra opinión, es de lamentar el hecho de que la traducción castellana de este fragmento –“pues lo mismo es (para) pensar y (para) ser”, Gómez-Lobo 2000, 58-63– presente en términos un tanto confusos la interpretación de Zeller.

igual manera, como actividad (Long 1996, 132; Rosen 1996, 152-155; Marcinkowska-Rosół 2010, 61-62).

Esta interpretación, sin embargo, conlleva el problema de determinar cómo se da la identificación entre ambas actividades entre sí, es decir, en qué consiste “τὸ αὐτό” y cuáles son las consecuencias de la identidad entre pensar y ser. Sobre este punto, los intérpretes difieren entre sí. Así, por ejemplo, aparte de las posiciones clásicas de Plotino y Hegel, para quienes dichas actividades se identifican en la medida en que constituyen el despliegue propio de un ser supremo o del sujeto, hay estudiosos que se rehúsan a admitir una de las conclusiones que se puede llegar a desprender de dicha identidad, a saber, que la actividad del pensar sea concebida como propia de un espíritu, es decir, como el despliegue de un ser supremo, precisamente con la intención de evitar incurrir en una interpretación neoplatónica o idealista (Long 1996, 134-135; Marcinkowska-Rosół 2010, 65). Ahora bien, si es imposible que dicha identidad consista en que ambas actividades sean intercambiables entre sí—esto es, que se trate de una misma actividad que posee dos nombres, como si ser y pensar fueran sinónimos—y, dado que tampoco se puede pensar su identidad sin que haya al menos una remisión a algo que se despliega en la medida en que lleva a cabo esas actividades, eso “mismo” en lo cual ser y pensar se identifican debería ser concebido como algo que permite dicha identificación. Por consiguiente, en lugar de afirmar que ser y pensar consistirían en la misma actividad, Parménides estaría afirmando que son coextensivos—es decir, que tal como es imposible que se dé un pensar que vaya más allá del ser, tampoco se daría un ser más allá del pensar—, o bien que el pensar debe constituir uno de los atributos del ser—especialmente de un ser supremo—, porque, de otro modo, el pensar no sería, o el ser no tendría cómo ser pensado (Long 1996, 145-151).

Por otra parte, en diálogo con Long, S. Rosen plantea una manera alternativa de comprender eso “mismo”, que consiste en que ser y pensar se identifiquen con lo “uno” descrito por Parménides en el fragmento 8. En este sentido, la unidad entre ser y pensar estaría dada por el hecho de que ambos tienen lugar en un mismo ser, el cual posee una serie de atributos—entre los cuales se encontraría el pensar— y por ende no consistiría en una unidad que reduce lo ἕν a una de sus determinaciones posibles. Por consiguiente, la unidad en donde ser y pensar tienen lugar podría ser concebida como una estructura, que se replica en todo aquello que posee una serie de propiedades que lo determinan como tal o cual “algo” (Rosen

1996, 153).

Esta propuesta, que intenta reformular la posición clásica evitando la remisión a un ser supremo, deja a la vez en evidencia que una interpretación que aspire a captar el pensamiento auténtico de Parménides debe asimismo considerar los términos en que tradicionalmente se ha dado la discusión sobre su doctrina, a saber, aquellos que plantearon Platón y Aristóteles, pues el examen de estos últimos ha determinado de manera decisiva la comprensión del ser para la metafísica posterior. Si bien dicha tarea supera con creces los límites de este trabajo, se puede señalar que, al menos en los fragmentos que se han preservado del poema del pensador de Elea, la unidad de lo *éón* es mencionada recién al inicio del fragmento 8, mientras que los fragmentos anteriores están dedicados sobre todo a mostrar cuál es “la vía de la verdad”, la cual no solo se encuentra alejada del camino que los mortales recorren cotidianamente, sino que sobre todo se define por la exclusión inmediata de sí del no-ser, de la nada ($\tau\acute{o} \mu\eta \acute{\epsilon}\acute{o}\nu$, $\tau\acute{o} \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$)¹⁰.

Pues bien, el examen que lleva a cabo Platón de la posición del pensador de Elea, a partir del cual se desarrolla el ejercicio dialéctico de la segunda parte del *Parménides* y al cual está dedicada la sección más extensa del *Sofista*, constituye una crítica dirigida principalmente a la unidad de lo *éón*, la cual habría sido entendida por el eleatismo en términos absolutos, es decir, como una unidad que excluye de sí toda multiplicidad, lo cual tendría como consecuencia más importante la imposibilidad intrínseca de tomar parte del ser¹¹. Aristóteles, por su parte, demuestra que

10 Cf. Parménides fr. 1, 26-27 (2009, 53; 1960, 230; 1897, 30); fr. 3 Coxon (2009, 57), 2 DK (1960, 231), 4 Diels (1897, 32).

11 Cf. Platón 1966, 49 (142 a). Para resolver la paradoja de que, si lo uno es solamente uno, el ser es excluido de su determinación propia, en el planteamiento del segundo argumento Parménides debe interpretar la posición inicial “si lo uno es ($\acute{\epsilon}\nu \epsilon\iota \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$)” ya no como una afirmación de lo uno como solamente uno (“ $\epsilon\iota \acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\nu$ ”), sino que más bien a partir de la remisión de lo uno al ser. Esto significa que lo uno participa del ser y, por ende, que entre ambos se da una multiplicidad, dado que son diversos entre sí (Platón 1966, 50-51 [142 b-143 a]). Por su parte, en el *Sofista*, Platón distingue entre un no-ser absoluto, que viene excluido de suyo del ámbito del ser, en la medida en que no es posible concebirlo de ninguna manera (Platón 1995, 417-421 [236 d- 239 c]) y un no-ser que, en tanto que corresponde al género de lo “otro”, se encuentra en el ámbito del ser (Platón 1995, 447-456 [254 b-259 b]).

el movimiento es propio de los seres naturales (τὰ φύσει ὄντα), puesto que la multiplicidad aparece como intrínseca a su ser¹². Dicha demostración la lleva a cabo por medio de una refutación de la identificación absoluta entre ser y uno que afirmarían Parménides y Meliso, según la cual se podría llegar a sostener que hay un solo sentido del ser ο, incluso, que todo ser consiste en un ser en particular¹³.

Sin embargo, a pesar de las fuertes críticas, ambos filósofos plantean, por su parte, una unidad anterior a la multiplicidad y más originaria (la ἰδέα, la οὐσία), que constituye en cada caso el fundamento a partir del cual todo cuanto pertenece al ámbito del ser se constituye como eso que es y puede ser concebido, una unidad que, en tanto que solo puede ser conocida por el intelecto, trasciende la región de los meros individuos, que son conocidos por medio de los sentidos. De este modo, no obstante que aquello en lo que consiste la determinación propia de cada ser constituya a su vez aquello a partir de lo cual todo ser es conocido, no se puede afirmar una identidad entre ser y pensar, al menos si se entiende este último como la actividad de un ser que piensa, ya que entonces toda ἰδέα, toda οὐσία, llevaría a cabo su propia actividad de manera consciente, lo cual evidentemente no es así. Sin embargo, si se concibe que la realidad es producto de la actividad de un ser supremo, que actúa de manera racional y que reconoce cada una de sus actividades como despliegue de su propio ser, la identidad entre pensar y ser constituiría la interpretación más plausible de la sentencia de Parménides. Es más, se podría decir que una metafísica que se plantea como la ciencia que se ocupa sobre todo del ser supremo solo se puede articular de manera coherente a partir de aquella identidad, puesto que, de otro modo, el pensar que pretende aprehender el ser supremo y la estructura racional de la realidad sería ajeno a su objeto y, por consiguiente arbitrario, unilateral, extrínseco a él.

Aun así, no obstante que la relación entre ser y cognoscibilidad que plantean ambos filósofos lleve a pensar la identidad de ser y pensar como el fundamento a partir del cual se articula el despliegue del ser supremo, el énfasis que dan al hecho de que ambas actividades sean diferentes permitiría de igual manera sostener la interpretación alternativa, es decir, que entre ser y pensar se da una confluencia en lugar de una identidad. A

12 Cf. Aristóteles 1936, 122 (I c. 2, 185a 12-14): “ἡμῖν δ’ ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δ’ ἐκ τῆς ἐπαγογῆς”.

13 Cf. Aristóteles 1936, 123-126 (I c. 2-3, 185a 20-187a 11).

continuación se llevará a cabo un examen de esta segunda interpretación, para determinar su validez y el ámbito especulativo al cual pertenece, teniendo en cuenta igualmente las críticas de Platón y Aristóteles señaladas en esta sección como punto de comparación.

2.2.- La relación entre ser y pensar concebida como confluencia.

Desde un punto de vista puramente lingüístico, la interpretación que propone Zeller –que Long llama “no-identidad mente/ser” (1996, 133-135)– sostiene que la función del ἔστιν permitiría una construcción gramatical que aprovecharía el sentido dativo del infinitivo, el cual indica una aptitud, es decir, que algo está listo para tener lugar, o que al menos está dispuesto para ello (cf. Coxon 2003, 211; íd. 2009, 290-292. 296-297; Marcinkowska-Rosół 2010, 62-63). Por ende, de acuerdo con esta construcción, “τὸ αὐτό” no implicaría una identidad entre ser y pensar, así como tampoco un tercero que los acogería y en el cual se identificarían, sino que más bien significaría que aquello que está dispuesto para ser pensado –ἔστι νοεῖν– lo está a su vez para ser –ἔστι εἶναι–, es decir, que la actividad de ser –entendida incluso en cuanto mera posibilidad, o bien como ámbito– confluye con la actividad de pensar y viceversa. En otras palabras, en lugar de una identidad, “τὸ αὐτό” indicaría una confluencia entre ambas actividades¹⁴.

A partir de esto se concluye, en primer lugar, que en esta comprensión se preservaría la distinción entre ambas actividades, ya que dicha distinción sería condición de la confluencia entre ellas, que poseerían, tal como se afirma en la interpretación tradicional, un carácter coextensivo. Así, la pertenencia al ámbito del ser implicaría de suyo una disposición a ser pensado, mientras que aquella disposición a ser pensado permitiría constatar que eso pertenece al ámbito del ser, aun cuando el hecho de que algo sea no implique necesariamente de que sea pensado ni, por su parte, que el hecho de ser pensado implique que algo efectivamente sea. En segundo lugar, dado que la confluencia de ambas actividades constituye una remisión recíproca entre ellas, el recurso a un tercero anterior, en el cual se identificarían, se vuelve superfluo, puesto que una actividad se hallaría remitida de manera inmediata e intrínseca a la otra. Por lo tanto, la confluencia entre ser y pensar, su remisión recíproca, sería intrínseca a

¹⁴ Para un extenso análisis crítico de la posición de Zeller, cf. Marcinkowska-Rosół 2010, 65-69.

ambas actividades y, si bien no sería condición de su consumación efectiva, sí sería necesaria para determinarlas en cuanto esa actividad en que consiste cada una. El ser estaría remitido de suyo al pensar y este último, también de suyo, al ser. Asimismo, puesto que ninguno de los dos se encontraría incluido en el otro –ya que, de no ser así, no habría una remisión a otro, sino más bien un despliegue de sí mismo, con lo cual su identidad se daría por presupuesta–, su remisión consistiría en un trascender en el otro.

Para fundamentar estas conclusiones propuestas, se vuelve necesario exponer la relación del fragmento en cuestión con otro pasaje del poema, a saber, con aquel en que Parménides reitera que ser y pensar consisten en “lo mismo” y entrega algunos elementos para comprender su relación de manera más clara. Las subsecciones siguientes están dedicadas a analizar la relación del fragmento principal con dicho pasaje.

2.2.1.- La confluencia con la actividad del ser permitiría consumación de la actividad del pensar

En el fragmento más extenso que se conserva, en donde Parménides describe lo que llama con el nombre de “ἔόν”, se hallan los siguientes versos:

τῶντὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν (fr. 8, 34-36 [2009, 73; 1960, 238; 1897, 38])

En este pasaje se puede advertir de modo más claro el sentido en que Parménides comprende la actividad del pensar, en tanto que confluye con el ser. Que se trata de una confluencia parece ser evidente, como lo muestran dos traducciones, pertenecientes a cada una de las interpretaciones que se han presentado del fragmento principal.

En su edición de los fragmentos de los presocráticos, Diels traduce el pasaje del siguiente modo: “Dasselbe ist Denken und der Gedanke, daß IST *ist*; denn nicht ohne das Seiende, in dem es als Ausgesprochenes ist, kannst du das Denken antreffen” (1960, 238)¹⁵. En esta traducción se aprecia una reduplicación, a partir de la cual sería posible afirmar que al

15 Cf. asimismo Diels 1897, 39: “Denken und des Gedankens Ziel ist eins; denn nicht ohne das Seiende, in dem sich jenes ausgesprochen findet, kannst Du das Denken antreffen”; Marcinkowska-Rosól 2010, 114-115.

ἔόν parmenídeo se le atribuye un carácter real. De hecho, en la expresión “el ‘es’ es”, el primer “es” se convierte en sujeto de la acción cumplida por el segundo, a saber, el hecho de ser. Así, lo que Diels llama “el ‘es’” consistiría en algo que se halla determinado por el hecho de ser y que, por consiguiente, sería en cada caso un ser. Por otra parte, aun cuando esté implicada en el verso 34 –en virtud de lo que afirma, a modo de explicación, en el verso siguiente–, el pensador de Elea no se refiere directamente a la actividad que determina al ἔόν como tal, sino que la presenta a partir de su relación con el pensar. En este sentido, τὸ ἔόν consistiría tanto en aquello que “ἔστι νοεῖν” como en “οὐνεκὲν ἔστι νόημα”, es decir, aquello a partir de lo cual tiene lugar lo que se podría considerar que es el producto del pensamiento o, mejor dicho, el modo en que se consuma la acción de pensar, el pensamiento concreto (νόημα), ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἔστιν, “en lo que éste (a saber, τὸ ἔόν) está en cuanto algo expresado”¹⁶.

Coxon, por su parte, si bien reitera que entre ser y pensar se da una confluencia, y sostiene que el ser es causa del pensamiento, traduce, al igual que Diels, a partir de presupuestos que se hallan más bien en la tradición posterior a Parménides. La versión del estudioso inglés dice así: “The same thing is for conceiving as is cause of the thought conceived; for not without Being, when predications have been asserted of it, will you find the cause so as to conceive of it” (2009, 74). En el comentario a esos versos (2009, 330-332), Coxon sostiene que el primer verso estaría en cierta medida presagiando un pasaje de Platón, en donde afirma que la idea del bien constituye causa y objeto del conocimiento filosófico. Pues bien, por mucho que se deba admitir una gran influencia de Parménides en el filósofo ateniense, no parece lícito interpretar sin más al primero a partir del segundo, en especial en atención al carácter definido que adquirió la noción de causa y al contexto en el cual se concibe en la tradición posterior, producto de la serie de reflexiones sucesivas en torno a ella que se llevaron a cabo ya desde Platón. Así, a pesar de que el término οὐνεκὲν haya venido a significar “a causa de”, su sentido original tiene que ver más bien con algo “en vista de lo cual”, “en atención a lo cual” ocurre algo, esto es, con

16 En este sentido, considero que la traducción de Sedley (citado en Long 1996, 136, con modificaciones) banaliza la afirmación con la que concluye el verso 35: “Thinking and that which prompts thought are the same. *For in what has been said* [i.e., in the preceding arguments] you will not find thinking separate from being” (las cursivas son nuestras).

algo que da lugar a que ocurra algo otro, que es solo una condición, sin que intervenga directamente en ello, o a lo cual se le deba atribuir alguna acción tendiente a mover a ese otro a actuar¹⁷. Incluso si nos atenemos a la comprensión aristotélica de causa, eso “en vista de lo cual” tiene lugar algo corresponde a uno de los cuatro sentidos de la causa, la así llamada “causa final” (τὸ τέλος); más aun, si se ha de señalar algo común a dichos sentidos de la causa, eso no sería el consistir en algo “en vista de lo cual”, sino que en el hecho de que ella, al igual que el principio (ἀρχή), consiste en aquello “a partir de lo cual algo es, o viene a ser, o ha venido a ser”¹⁸. Por ende, esta versión no solo impondría una comprensión anacrónica a los términos dentro de los cuales Parménides concibe la relación entre ser y pensar, que refleja la comprensión posterior de la noción de causa, sino que además, a partir de dicha comprensión, decidiría implícitamente una primacía del ser –entendido en sentido real– sobre el pensar, ya que en cada caso “algo” sería la causa de que tenga lugar una concepción efectiva. El pensar sería, en último término, producto del ser y dependería de este último (cf. Marcinkowska-Rosól 2010, 114-115).

Valgan un par de observaciones a estas traducciones. En primer lugar, en ambas se advierte una comprensión de ser que hemos llamado “real”, dado que de uno u otro modo concibe el ser como “algo” del cual se puede predicar otro “algo”, diverso de él, y que a su vez puede operar como causa de otro. Sin embargo, no es evidente que dicha comprensión, que sí se encuentra en Platón, Aristóteles y en la tradición posterior, sea compartida por Parménides. Por consiguiente, sobre la base de los análisis que fueron señalados en la sección precedente, que entienden la posición eleata como afirmación de una unidad absoluta del ser, que

17 Cf. Chantraine 1999, 347, ἔνεκα: “«en vue de, en considération de» ... Il a été créé une locution conjonctive οὐνεκα (de οὐ ἔνεκα), exceptionnellement οὐνεκεν «en vu de quoi, parce que, que» (Hom., ion.-att., etc.)”; Frisk 1960, 445, οὐνεκα: “‘weswegen, weshalb, (deswegen) weil’ (ep. poet. seit II.), Pröp. ‘wegen’ = ἔνεκα (vorw. att. Dichtung, Herod.). — Als Relat. aus οὐ ἔνεκα zusammengezogen, als Pröp. aus ἐκείνου ἔνεκα > ἐκεινούνεκα u.a. durch falsche Zerlegung entstanden”; Marcinkowska-Rosól 2010, 116.

18 Cf. Aristóteles 1924, vol. 1, 79 (V c. 2, 1013a 32-33): “ἔτι [αἴτιον λέγεται] ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ οὐ ἔνεκα”; ibíd., 78 (c. 1, 1013a 16-19): “ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται· πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί. πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὄθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται”.

excluye de sí la multiplicidad, es lícito al menos plantear como hipótesis que Parménides entiende el ser en un sentido diverso a como lo hacen los filósofos atenienses y, por consiguiente, que su afirmación de la primacía de lo uno al momento de concebir el ser debe ser interpretada tomando en cuenta tal comprensión diversa. Esta misma precaución se debería aplicar asimismo en la traducción del final del verso 35 –“ when predications have been asserted of it”–, precisamente por el carácter técnico que adquirió el término “predicar”, no solo en Aristóteles y sus comentaristas, sino, más aun, en la tradición medieval y de la filosofía analítica y del lenguaje (cf. Marcinkowska-Rosół 2010, 121-126).

En segundo lugar, en relación con lo anterior, se propone otro modo de articular este fragmento, que a la vez sigue y critica la lectura de Coxon. Tal como se indicó respecto a la traducción de Diels, aquello que Parménides llama “lo mismo” se entendería a partir de lo que en cada caso está dispuesto para ser pensado (ἔστι νοεῖν), lo que en cuanto tal posee un ser esencial y en vista de lo cual tiene lugar un “pensamiento concebido” (οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα). En otras palabras, eso que se concibe como “lo mismo” se articularía en torno al ser, en la medida en que la actividad del pensar tiende hacia él y en que esa actividad se concreta en la manifestación de lo que está dispuesto a ser, a saber, en un pensamiento en el cual este último viene acogido y preservado preservado como ese “algo” que es. Así, en lugar de una identidad, el pensador de Elea estaría afirmando de nuevo en estos versos una confluencia entre la actividad, según la cual todo ser es, y aquella, según la cual el pensamiento piensa, en la medida en que ambos, ser y pensar, transitan el uno en el otro, ya que sus actividades se hallan remitidas recíprocamente.

No obstante, aun si se debiera admitir que Coxon está en lo correcto cuando destaca que en el verso 34 Parménides se refiere a dos aspectos de la actividad del pensar, el modo en que el estudioso inglés articula dichos aspectos puede hacer perder de vista que en ambos casos se trataría solamente del pensar y no –al menos no directamente– del ser. En este punto cobra especial relevancia el sentido, activo o pasivo, en que se entienda la actividad del pensar. Así, pareciera ser que una comprensión activa del pensar sería propia de la interpretación tradicional, mientras que según Coxon –e incluso según Zeller (1876, 512)–, dicha actividad poseería más bien un sentido pasivo, dado que estaría referida siempre a un “algo” que puede ser pensado (Marcinkowska-Rosół 2010, 66-72). La confluencia, por consiguiente, se daría en cada caso entre un ser –un

“algo”, que pertenece al ámbito del ser–, y el pensar, que acoge en sí la presencia de ese “algo” en la medida en que lo concibe en un pensamiento.

Sobre este punto, si nos remitimos a los pasajes del *Parménides*, del *Sofista* y de la *Física* ya citados, resulta evidente que Platón y Aristóteles entienden el ser principalmente a partir de “algo” que es y que, por lo tanto, sostienen la primacía de la οὐσία. En el primer diálogo aludido, Platón llega a la conclusión de que, si lo uno es solamente uno y no participa de la οὐσία, resulta imposible que sea concebido de cualquier manera, y será concebido solo en la medida en que trascienda en el ser (Platón 1966, 49-51 [142 a-143 a]). En el *Sofista*, por su parte, demuestra la imposibilidad de decir algo del absoluto no-ser –y con ello, de concebirlo de algún modo– a partir de la contradicción que implica el hecho de afirmar algo de él, puesto que ello supondría admitir que es de algún modo (Platón 1995, 417-421 [236 d- 239 c]). Por su parte, en su crítica a la posición eleática, que todo es uno (ἓν τὸ πᾶν), Aristóteles no solo da como cierto que la οὐσία constituye el sentido primario en que se concibe el ser, dado que todo lo que es se encuentra remitido a ella, sino que incluso constituiría el principio a partir del cual puede tener lugar el despliegue de todo ser –al menos de los seres sometidos al movimiento–, y dicho despliegue presupone, a su vez, que la multiplicidad sea intrínseca al ser, esto es, que sea concebido de muchas maneras: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (Aristóteles 1936, 122-126 [I c. 2-3, 185a 20-187a 11]).

Pues bien, dado que para poder afirmar sin más que se trata de “algo” que está dispuesto a ser sería necesario demostrar que Parménides comparte la comprensión de ser de los filósofos atenienses –lo cual parece que todos los intérpretes dieran por sentado–, estimamos lícito plantear una interpretación alternativa, que considere eso que a la vez está dispuesto a ser pensado (ἔστι νοεῖν) y en vista de lo cual se concibe un pensamiento (οὐνεκέν ἐστι νόημα) no como “algo”, sino más bien como una actividad, y que, asimismo, se haga cargo de una elipsis que se encuentra en el pasaje en cuestión, en relación con aquello que está dispuesto a ser pensado y con la imposibilidad de encontrar un pensar más allá del ser. De esta propuesta nos ocuparemos en la sección siguiente.

2.2.2.- La actividad del ser constituye el principio de la actividad del pensar, en la medida en que trasciende en ella

Hasta ahora se ha insistido en la oposición entre las interpretaciones del fragmento sobre la relación entre ser y pensar, sin que se hayan indicado claramente los aspectos que las distinguen, más allá del hecho de que afirmen o nieguen una identidad entre ambas actividades y, con ello, la necesidad de recurrir a un ser supremo que sirva de fundamento a tal identidad. Es más, en la sección anterior se puso en evidencia un punto que haría aun más difícil distinguirlas, puesto que ambas comprenderían de igual manera la noción de ser, a saber, según los términos planteados por Platón y Aristóteles, a partir de una primacía de la οὐσία. En esta sección se espera que dicha diferencia sea evidente, en la medida en que se propone una interpretación alternativa de la confluencia entre la actividad del pensar y del ser.

A primera vista, podría parecer que el fragmento principal (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι) se repite al comienzo del pasaje que nos ocupa (ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα). De hecho, en ambos versos las actividades a las que se refiere Parménides están remitidas a eso que llama “lo mismo”. Sin embargo, la manera en que se da dicha remisión sería en cada caso diversa. En el fragmento principal, sea que el pensador la conciba como una relación de identidad o como una remisión recíproca, es evidente que se trata de una relación entre dos actividades determinadas, la de pensar y la de ser, que se identificarían en “lo mismo”, o bien cuya trascendencia recíproca vendría a consistir en eso “mismo”. El segundo pasaje, en cambio, presentaría esa relación en un contexto más amplio. En efecto, Parménides menciona al inicio solo el pensar de modo expreso y lo considera tanto en cuanto actividad –simple actividad, si se interpreta el ἐστὶ en sentido atributivo, o disposición a ser pensado, si se entiende que aprovecha la función dativa del infinitivo–, como producto que proviene de la consumación de dicha actividad. Por su parte, eso “mismo” que inicia el primer verso –el cual coincidiría, por identidad o confluencia, con la actividad del pensar, a la vez que sería aquello en vista de lo cual ésta alcanzaría su consumación–, aludiría al ser, “sin lo cual no se podría encontrar el pensar” (οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος ... εὐρήσεις τὸ νοεῖν), que se menciona a continuación.

Teniendo presentes estos elementos, cabe preguntarse por el modo en que se puede comprender la relación entre ser y pensar en el contexto de este último pasaje. Según la interpretación tradicional, a pesar de que la

actividad del pensar consistiría en lo mismo que el ser, habría una primacía de este último sobre el pensar, dado que constituiría la causa de dicha actividad y, más aun, como afirma Parménides al final del pasaje, sería imposible que ésta ocurriera sin el ser. En este sentido, la interpretación neoplatónica o idealista, que identifica ambas actividades con –o en– el despliegue de un ser supremo, aparece como la más plausible. Por su parte, de acuerdo con la segunda interpretación, en particular en la versión de Coxon, la actividad del ser confluiría con la del pensar, en la medida en que es causa de esta última, dado que fuera del ser no se encontraría nada que pudiera dar lugar al pensar.

En consecuencia, se podría sostener que ambas interpretaciones confieren una primacía al ser, en tanto que lo consideran causa, o al menos fundamento, de la actividad del pensar. Dicha primacía, sin embargo, no parece convenir plenamente con una confluencia de actividades, tal como la afirma la segunda interpretación. En efecto, el énfasis que da Coxon en el primer verso al hecho de que, en cuanto producto de la actividad del pensar, el pensamiento (νόημα) se caracteriza sobre todo por ser concebido, lleva a concluir que la remisión a la actividad del ser implica la disposición y la consumación de la actividad del pensar. Se hace necesario, entonces, examinar los términos de la confluencia de ambas actividades, en relación con el carácter activo o pasivo de cada una –en especial en lo relativo al pensar– para que quede en evidencia cómo se debe entender la primacía del ser.

Ahora, si bien una primacía de la actividad del ser sobre la del pensar podría llevar a atribuir un carácter activo a la primera y pasivo a la segunda, en el fragmento principal pareciera ser que ambas poseen el mismo carácter, a saber, el de una simple disposición, la cual se puede apreciar en virtud de su confluencia. Dicha confluencia permitiría concebir la actividad de una a partir de su trascender en la otra y, así, la actividad de ser consistiría en eso que está dispuesto a ser pensado y la de pensar en eso que está dispuesto a ser. Ambas actividades, por ende, al menos en lo que dice relación con su disposición, se hallarían remitidas entre sí de modo intrínseco. Por otra parte, en el pasaje que nos ocupa, Parménides estaría añadiendo un elemento que permitiría entender cómo se lleva a cabo concretamente dicha confluencia. Dado que la actividad del ser se puede concebir como aquello que de suyo está a la vez dispuesto a ser pensado, constituiría lo mismo en vista de lo cual el pensar consume su propia actividad, la que da como resultado en cada caso un pensamiento.

En este sentido, el ser sería anterior al pensar no porque constituya su causa, sino porque sería condición para que esta actividad se lleve a cabo y se consume.

Sin embargo, si entre ser y pensar se da una confluencia en el sentido en que se ha propuesto a lo largo de este trabajo —a saber, como una remisión recíproca que consiste en que la actividad de uno trasciende en la del otro—, se podría proponer que la actividad del ser, en tanto que constituye aquello que está de suyo dispuesto a ser pensado, habría ya trascendido en el pensar, esto es, consistiría de suyo en algo pensable. En otras palabras, la actividad del pensar no constituiría algo extrínseco a la del ser, que se extendería hacia ella para aprehenderla y concebirla hasta donde alcanzaran sus capacidades, sino que la actividad del ser, en tanto que tiene lugar, se daría a conocer, es decir, dispondría de suyo de todo lo necesario para ser pensada, en la medida en que, en cuanto que su actividad tiene lugar, se pone de suyo de manifiesto. Dicha manifestación, en la que se constataría el hecho de que el ser trascendió en el pensar, sería por lo tanto aquello en vista de la cual se consumaría la actividad de este último, οὐνεκὲν ἔστι νόημα. A partir de esto se podría afirmar que la actividad del ser, entendida como condición para que se consume la actividad del pensar, sería algo propio de esta última, no algo ajeno a ella. El pensar pensaría en cuanto que se halla intrínsecamente remitido al ser, y debido a esa remisión Parménides habría destacado el hecho de que sin este último no se encuentra el pensar.

El primer verso de este último pasaje, por lo tanto, estaría referido al ser en dos sentidos, a saber, en cuanto aquello cuya actividad trasciende de manera intrínseca en el pensar, puesto que por el hecho de ser se da a conocer, y en cuanto condición para que la actividad del pensar pueda a su vez alcanzar su propia consumación. Así, el pensar, en sentido activo (voεῖν), no consistiría en la mera actividad del pensar, sino más bien en la actividad del ser en tanto que se halla intrínsecamente remitido al pensar. La actividad de este último, en sentido propio, consistiría en el concebir todo cuanto se da a conocer, es decir, en hacer propiamente presente el ser, mediante aquello que es.

De esta manera, si se concibe la relación entre ser y pensar a partir de una confluencia entre cada una de estas actividades, la que consistiría en una relación intrínseca de trascendencia recíproca, el recurso a un ser supremo que sirva de fundamento a la identidad de ambas actividades resulta superfluo. Con ello no solo se evitaría un presupuesto que algunos

de los sostenedores de la interpretación tradicional han puesto en cuestión, sino también se salvaría el carácter propiamente pre-socrático –es decir, pre-metafísico– del pensamiento parmenídeo, que afirma la primacía de un sentido particular de ser, la οὐσία. A continuación, a modo de conclusión, se presentarán algunas consecuencias de esta interpretación, a la luz de las reflexiones en torno al “segundo inicio” de la metafísica.

A modo de conclusión. La confluencia entre ser y pensar en tanto clave de interpretación para comprender las implicancias del paso de una metafísica del ser supremo a una del primer objeto del conocimiento

No obstante que la propuesta de un “segundo inicio” de la metafísica surja a raíz de una interpretación de un período de la historia del pensamiento medieval, en el cual ya se advierten algunos rasgos que serán característicos de la Modernidad, la discusión que habría dado origen a esa nueva época de la metafísica nos remite a sus orígenes mismos, es decir, al momento en que se constituyó como ciencia. Esos orígenes hunden sus raíces en el pensamiento precedente, que encuentra en Parménides a uno de sus representantes más sobresalientes, pero a la vez transforman radicalmente dicho pensamiento, en un sentido más acorde con una nueva comprensión de la realidad.

Así, las dos posibilidades de la metafísica –ciencia del ser supremo o ciencia del primer objeto del intelecto– permiten interpretar el fragmento relativo a la relación entre ser y pensar en un contexto más amplio, que no se limitaría a considerar estas actividades simplemente en términos de una identidad o no-identidad entre la mente y el ser, o bien como el despliegue de un ser supremo, sino que más bien a partir del modo en que comprenden la noción de ser. Así, una metafísica que se ocupa de conocer el ser supremo tendería a considerar la relación entre ser y pensar como una identidad que se funda en dicho ser supremo y en la que este último lleva a cabo su despliegue, pues toda actividad es siempre actividad de “algo”, de la οὐσία. Esto queda en evidencia en las traducciones de Diels, en donde el ser se considera como simple objeto u objetivo del pensar.

Por otra parte, una comprensión de esa relación como una confluencia entre ambas actividades sería más consistente con una metafísica del primer objeto del conocimiento, dado su carácter trascendental. Sin embargo, para sostener de manera coherente esta última interpretación, se vuelve necesario aclarar el sentido en que se concibe la noción de ser, puesto que, si se funda también sobre una primacía de la οὐσία, la confluencia puede

ser interpretada como una relación causal –tal como lo hace Coxon–, en donde la actividad del pensar es resultado de la actividad del ser, entendida esta última como la actividad de un ser en particular, en cada caso de un “algo”.

Ahora bien, si se opta por esta segunda clave de lectura, es decir, por una relación de confluencia entre ser y pensar en el contexto de una metafísica del primer objeto del intelecto, pero a la vez se pone en cuestión el supuesto de que Parménides afirme la primacía de la οὐσία, la confluencia entre ambas actividades se puede entender como una trascendencia recíproca, la cual sería intrínseca a ellas en cuanto actividades y no porque fueran propiedades de un ser supremo. En este sentido, dado que sería posible concebir su trascendencia recíproca con independencia de un ser supremo –aun si ambas se identifican efectivamente en el despliegue de este último–, el fundamento de la metafísica consistiría en la confluencia de las actividades de ser y pensar, y no en el ser supremo en el que se identifican, pues la pertenencia de todo “algo” al ámbito del ser se constataría en la actividad del pensar, en la medida en que la actividad del ser trascendería en la del pensar en tanto que se dispone a ser pensada, esto es, en tanto que se da a conocer. Así, todo aquello que no se halla de suyo excluido del ámbito del ser puede ser conocido en cuanto ese “algo” que es, con independencia de aquello a lo que se encuentra remitido de suyo, sea ello una οὐσία en particular o bien, en último término, el ser supremo. A partir de ese conocimiento inicial, luego, sería posible reconocer las relaciones entre los distintos seres y modos de ser entre sí, con ese sentido que es anterior a los demás καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ (Aristóteles 1924, vol. 2, 1 [VII c. 1, 1028a 32-33]) y, en último término, la relación de todo lo que es con el ser supremo (Avicena 1977, 1-31; Bertolacci 2006, 111-211; Koutzarova 2009, 41-186).

Es aquí donde la clave de lectura que ha animado este trabajo cobra relevancia, en la medida en que permitiría interpretar el fragmento principal desde un punto de vista diverso de aquellos tradicionales, incluso si es más afín a la posición propuesta por Zeller. En efecto, el carácter trascendental de la confluencia entre ser y pensar permite dar un fundamento a la identidad que habría entre ambas actividades, la cual sería intrínseca a ellas y no les vendría dada por su presencia en un ser supremo. Si ser y pensar se identifican entre sí, eso sería el resultado de su remisión recíproca. Al mismo tiempo, a pesar de que el ser se encontraría de suyo remitido al pensar y viceversa, en cada caso ambos consisten en su actividad propia,

ser o pensar, la cual trasciende en la otra en tanto que se despliega. De esta manera, su remisión recíproca permitiría conocer cómo se articula y estructura la realidad, es decir, cómo se constituyen las relaciones entre todo “algo”, cómo cada “algo” se despliega a partir de su propia determinación y de su relación con los demás “algos”, y cómo al final se puede reconocer dicha estructura como dependiente de un ser supremo. Tal como el primero, el “segundo inicio” de la metafísica se habría erigido a partir de una interpretación de la relación entre ser y pensar.

Sin embargo, una exposición de esta interpretación queda incompleta si no se examina su delimitación última, a saber, los términos a partir de los cuales Parménides concibe la exclusión inmediata del absoluto no-ser del ámbito del ser. Esta distinción permitiría comprender tanto la distinción como la relación entre el ser en cuanto ámbito y todo aquello que se determina por su pertenencia a dicho ámbito, todo “algo”, todos los seres. Hasta que esto no sea resuelto de alguna manera, la presente interpretación no pasa de ser una mera hipótesis.

Referencias bibliográficas

1. Fuentes

- ARISTÓTELES (1924). *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Clarendon Press: Oxford.
- (1936). *Aristotle's Physics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Clarendon Press: Oxford.
- AVICENA (1977). *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina I-IV*, ed. S. van Riet, Avicenna Latinus 3. Peeters – Brill: Louvain – Leiden.
- HEGEL, G. F. W. (1989), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 2. Griechische Philosophie 1. Thales bis Kyniker*, ed. P. Garniron – W. Jaeschke, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripten 7, Meiner: Hamburg.
- PARMÉNIDES (1897). en Diels, 28-45.
- (1960). en Diels – Kranz, vol. 1, 217-246.
- (2000). en Gómez-Lobo, 22-187.
- (2009). en Coxon 2009, 45-97.
- PLATÓN (1966). *Parmenides*, en C. Moreschini (ed.), *Parmenides. Phaedrus*, Edizioni dell'Ateneo: Roma.
- (1995). *Sophistes*, ed. D. B. Robinson – W. S. M. Nicoll, en E. A. Duke et al. (eds.), *Platonis Opera*, vol. 1, Oxford: Clarendon Press, 383-471.
- (2016). *Sofista*, introduzione, traduzione e note di F. Fronterotta, BUR: Milano.

PLOTINO (1977). *Enneades IV-V*, en P. Henry – H.-R. Schwyzer (eds.), *Plotini Opera*, vol. 2, Clarendon Press: Oxford.

2. Estudios

AERTSEN, J. A. (2012). *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Brill: Leiden – Boston.

BEIERWALTES, W. (1970). “Hegel und Plotin”, en *Revue Internationale de Philosophie* 24/92, 348-357.

--- (1972). “Deus est esse – esse est Deus. Die ontotheologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur”, en *id.*, *Platonismus und Idealismus*, Klostermann: Frankfurt a. M., 5-82.

BERTOLACCI, A. (2006). *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb Al-Šifā'. A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Brill: Leiden – Boston.

CHANTRAINE, P. (1999). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*, ed. A. Blanc et al. Klincksieck: Paris.

COXON, A. H. (2003). “Parmenides on Thinking and Being”, en *Mnemosyne* 56/2, 209-211.

--- (2009). *The Fragments of Parmenides*, 2a ed. Parmenides Publishing: Las Vegas – Zurich – Athens.

DIELS, H. (1897). *Parmenides Lehrgedicht*, Reimer: Berlin.

DIELS, H. – KRANZ, W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 9a ed. Weidemannsche Verlagsbuchhandlung: Berlin.

DRUART, TH.-A. (2010). “Ibn Sīnā (Avicenna) and Duns Scotus”, en M. B. Ingham – O. Bychkov (eds.), *John Duns Scotus, Philosopher. Proceedings of “The Quadruple Congress” on John Duns Scotus*, Part 1, Archa Verbi – Subsidia 3, Franciscan Institute Publications – Aschendorff: St. Bonaventure, NY – Münster, 13-27.

FRISK, H. (1960). *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Carl Winter: Heidelberg.

GALLUZZO, G. (2013). *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics. Aristotle's Ontology and the Middle Ages: The Tradition of Met., Book Zeta*, vol. 1. Brill: Leiden – Boston.

GÓMEZ-LOBO, A. (2000). *El poema de Parménides*, Universitaria: Santiago.

GUERRERO-TRONCOSO, H. (2017). “La identidad entre ser y pensar y el fundamento del sistema en Hegel. Una aproximación histórico-especulativa”, en H. Neumann – O. Cubo – A. Bavaresco (eds.), *Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica. Comunicaciones del II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*. Editora Fi: Porto Alegre, 315-344.

- HONNEFELDER, L. (1979). *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Aschendorff: Münster.
- (1990). *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*. Meiner: Hamburg.
- (2016). “Metaphysik des Ersten oder Metaphysik des Ersterkannten? Überlegungen zum Konzept der Metaphysik bei Thomas von Aquin”, en *Philosophisches Jahrbuch* 123/2, 443-457.
- KOUTZAROVA, T. (2009). *Das Transzendente bei Ibn Sīnā. Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs- und Urteilsprinzipien*. Brill: Leiden – Boston.
- LONG, A. A. (1996). “Parmenides on Thinking Being”, en *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 12, 125-151.
- MARCINKOWSKA-ROSÓŁ, M. (2010). *Die Konzeption des ‘noein’ bei Parmenides von Elea*. De Gruyter: Berlin – New York.
- REINHARDT, K. (1916). *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. F. Cohen: Bonn.
- ROSEN, S. (1966). “Commentary on Long”, en *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 12, 152-162.
- SEDLEY, D. (2005). “Parmenides and Melissus”, en A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge University Press: New York, 113-133.
- STAMATELLOS, G. (2007). *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus’ Enneads*. SUNY Press: Albany.
- ZELLER, E. (1876). *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt* I, 4a. ed. Fues’s Verlag: Leipzig.