

## Nota crítica al último libro de Walter Peñaloza

ANTONIO PEÑA CABRERA

Walter Peñaloza ha publicado un libro importante sobre Parménides cuya consulta va a ser útil para encuadrar el sentido, la significación y el contenido del pensamiento parmenídeo dentro de la estructura cultural del mundo antiguo. El trabajo (1) de Peñaloza que nos ocupa no sólo es valioso por el análisis exhaustivo y penetrante del Poema de Parménides, por su traducción limpia y clara hecha directamente del griego, sino también por la confrontación que hace de su propia interpretación del Poema con la de ilustres helenistas e historiadores de la filosofía antigua: Burnet, Diels, Reinhardt, Zeller, Schwabl, Mansfeld, etc. De suerte que al cabo de la lectura del libro se sabe no sólo de la posición del autor con respecto del pensamiento del Viejo Eleata, sino también del estado actual de los estudios parmenídeos. Peñaloza ha consultado la bibliografía más reciente para la confección de su libro.

El Poema de Parménides consta —como es bien sabido— de un proemio y dos partes. La primera parte versa sobre la verdad y la segunda sobre la opinión. Peñaloza afirma —y es su tesis central— que la primera parte trata exclusivamente del ser y la segunda exclusivamente de lo físico. Lo que parece una trivialidad, pero no es así. La interpretación corriente del Poema es que Parménides trata en la primera parte sobre el ser, esto es lo real, y en la segunda sobre el aparecer, vale decir, la ilusión. Hay desde luego otras interpretaciones aunque menos frecuentes, que en su oportunidad referiremos. La posición de Peñaloza es enteramente diferente de la corriente. El mundo de la *δόξα* no es de la ilusión sino del devenir real de las cosas. Parménides —según

---

(1) Walter Peñaloza Ramella. **El Discurso de Parménides**. Edición bilingüe griego-castellano. Lima, Editado por Ignacio Prado Pastor, 1973.

Peñalozza— no habría negado la realidad del mundo sensible, y ello por una razón simple: la diosa en el Proemio promete a Parménides, tomándole de la mano derecha, hacerle conocer tanto "la verdad bien redonda" como las opiniones de los mortales (Fr. 1.28-32). Ahora bien, lo que le enseña en segunda instancia no es propiamente la opinión de los mortales cuanto el *διάκοσμος*, esto es una teoría explicativa del mundo sensible que en mucho supera a las concepciones que por sí mismos tienen los mortales del mundo (Fr. 8.60-61). Pero aunque no es opinión de los mortales está formulada a nivel humano (p. 232). Ahora bien, no sería sensato suponer que la diosa elabora toda una teoría como la que se expone en la segunda parte, para explicar una mera ilusión. Hay que concluir entonces que para Parménides el mundo de la doxa es real y que su ordenamiento tal como lo revela la diosa al nivel de la opinión humana, es en un cierto sentido verdadero. "También en la *δόξα* hay un cierto camino de la verdad" (p. 230).

Con el supuesto de que en el mundo de la doxa puede haber un camino verdadero —y de hecho lo es el señalado por la diosa— Peñalozza interpreta el sentido de los tres caminos de que se habla en la 1a. parte del Poema. De los tres sólo el del ser es verdadero, los otros dos son caminos de extravío, de los que el hombre debe apartarse. Uno de ellos es creer que el no-ser es; pero al no-ser no se le puede siquiera pensar. El otro es el que lleva a la idea de que el "ser y el no ser lo mismo es y no lo mismo" (Fr. 6). Muchos leen en lo último una referencia al mundo sensible, lo que según Peñalozza es un error que se debe a mala lectura. En la 1a. parte del Poema no podría haber referencia al mundo de la doxa, porque allí Parménides trata de definir sólo lo que es el ser. De suerte que en la esfera del ser hay un camino verdadero y dos falsos. Y simétricamente en la esfera de la doxa habría un camino cierto e innumerables caminos falsos, según que las concepciones de los hombres (*βροτῶν γνώμαι*) se aparten del camino de certidumbre revelado por la diosa que es el de la *δόξα* propiamente.

La tesis de Peñalozza es realmente atractiva y el autor la sostiene singularmente desde 1943, cuando presentó su disertación para el Bachillerato de Filosofía en San Marcos, que fue editada bajo el título *Evolución del conocimiento helénico: ilozoísmo-eleatismo* en 1946.

La apreciación del Poema por Peñalozza, entonces como ahora, se sustenta, más que en un estudio hermenéutico, en el análisis rigurosamente lógico y filosófico del texto, en la coherencia interna de éste y en la significación de los símbolos empleados por Parménides. Su posición se establece a partir de la concepción de que hay para Parménides dos esferas de la realidad: la del ser, que tiene carácter de necesidad lógica, y la del devenir que es de naturaleza aleatoria. De manera que los dos caminos falsos que

se rechazan en la primera parte, donde se trata exclusivamente del ser nada tienen que ver con el mundo del devenir del que se habla en la segunda. Decir pues que al rechazar los dos caminos falsos de la primera parte —como se asume con frecuencia— Parménides estaría rechazando el mundo sensible por ilusorio es atribuir a Parménides lo que éste no ha dicho ni afirmado en ninguna parte del Poema.

En 1948 (*Las Moradas*, 7-8, pp. 152-159) Augusto Salazar Bondy llamó la atención sobre dos dificultades de la tesis de Peñalosa. Primera: en el Fr. 8.34-41 —que corresponde a la 1a. parte del Poema— Parménides afirma que el mundo de la doxa es puro nombre: "... para él puro nombre serán todas cuantas cosas los mortales, opinando han sostenido ser verdaderos: nacer y perecer, ser y no ser y cambiar de lugar, alterar la conspicua coloración". Parece incuestionable la referencia que hace Parménides aquí al mundo sensible, calificándolo de ficticio, pues ¿qué es ser puro nombre sino aquello que no trasciende a la nominación o, digamos a la percepción?, ¿y qué cosa es aquello que nace, perece, cambia de coloración sino lo sensible? Segunda dificultad: se establece con la tesis de Peñalosa una separación tajante de dos realidades, extrañamente incomunicadas: la realidad del ser y la realidad del aparecer, lo que crea el problema del sustrato del aparecer, que es necesario suponer cuando se asume que éste es real. Ya Salazar había sugerido entonces que para salvar la dificultad habría que hablar de un mundo del ser y de un mundo del existir. Al mundo del devenir y la temporalidad corresponde la existencia propiamente, y no el ser. Esta sugerencia de Salazar levanta empero más dificultades que las que resuelve. La distinción se viene empleando para explicar el dualismo platónico, pero aplicada al pensamiento parmenidiano puede contribuir a complicarlo todo innecesariamente, y a crear graves anacronismos. Hay que pensar no más que de Parménides parten no sólo Platón, sino también los atomistas: Melissos y Demócrito, y al pensamiento de éstos no convendría de ningún modo la distinción ser-existencia. De otra parte, la relación ontológica ser-aparecer no se explicaría mediante ese expediente que tiene utilidad meramente metodológica. Hay otra dificultad de la tesis de Peñalosa que no advirtió Salazar: es la que se refiere a las líneas 53-54 del Fr. 8 que, según la traducción muy difundida de Diels, dicen: "Los mortales han fijado su parecer para nombrar dos formas, de las que una necesario es que no sea" (*μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάξεν τῶν μίαν οὐ χρέων ἔστιν*).

Estas líneas declaran que los mortales han fijado por convención dos formas para nombrarlas, pero de ellas una no debería nombrarse porque corresponde al no-ser y al nombrarla se aparta uno del camino de la verdad, esto es, del ser. Una de las formas

no tiene más realidad pues que el nombre. Las líneas citadas están en la segunda parte del Poema, esto es, en la que Parménides habla sobre la opinión. Concuerdan empero con la línea 38 del Fr. 8, que hemos citado al registrar la primera dificultad: "Todo es puro nombre lo que los mortales en su lenguaje han fijado". De esa suerte parecería que es la mezcla de ser y no-ser la que produce la ilusión, esto es, la sensación de una realidad que no es, de un movimiento que es sólo aparente y de un tiempo que en verdad no transcurre.

Peñaloza no sólo ha advertido estas dificultades, algunas de las cuales fueron señaladas —según hemos visto— a su tesis de Bachiller, sino que con argumentación fina y admirable ha buscado superarlas. En el libro que comentamos Peñaloza ha realizado un análisis filosófico crítico del texto parmenídeo de gran envergadura, reajustado su traducción anterior, la de 1946, y buscado respaldo a su singular posición en los resultados de las investigaciones parmenídeas más recientes. En la p. 219 nos dice, con cierta satisfacción, que no obstante el tiempo transcurrido desde que su tesis fue formulada por primera vez, ella "no se ha debilitado sino por el contrario, ha cobrado mayor fuerza".

El autor piensa que la primera dificultad es superable y que se debe sobre todo a mala lectura del texto parmenídeo, cuando no a la corrupción del manuscrito difundido por Diels—que es el que ha servido de base a los modernos exegetas. Como veremos más adelante, Woodbury ha demostrado que este manuscrito es de inferior autoridad que otros existentes. Para comprender mejor la argumentación de Peñaloza vale la pena reproducir la versión de Diels del Fr. 8:38-41:

*Darum wird alles blosser Name sein, was die Sterblichen in ihrer Sprache festgesetzt haben, überzeugh, es sei wahr: Werden sowohl als Vergehen, Sein sowohl als Nichtsein, Verändern des Ortes und Wechseln leuchtenden Farbe. (En consecuencia será todo puro nombre, lo que los mortales en su idioma han fijado y creen sea verdad: nacer y perecer ser y no ser, cambiar de lugar y de coloración).*

La versión de Diels induce a pensar que el mundo del devenir es puro nombre, en consecuencia ilusión, ficción, que lo único real es el mundo del ser. La mayoría de los comentaristas está por esta interpretación fundándose por cierto en Diels: nacer-perecer, ser-no ser, cambio de lugar y de color, etc. son cosas de la apariencia que no tienen más realidad que el nombre impuesto por el lenguaje de los hombres. Pero —como hemos visto— Peñaloza niega enfáticamente que en las líneas citadas Parménides se esté refiriendo al mundo de la opinión, sino más bien al del ser. En

efecto, del ser no debe decirse que nace y perece, que es y no-es, que cambia de lugar y de coloración. El ser —ya viene diciéndolo Parménides desde los versos anteriores— es eterno, inmóvil, homogéneo y sin cambio. Al decir que el ser no es ninguna de las cosas señaladas en el Fr. 8.39-41, Parménides está refiriéndose a una realidad que no es como los hombres la piensan, y por eso están en el error. Pero error no es ilusión, sino falsa apreciación de lo que es.

En apoyo de la concepción de Peñalozza viene —ya lo anunciábamos— la corrección del texto parmenideo divulgado por Diels, sugerida por Woodbury. Este expresa en primer lugar su extrañeza de que halla referencia al devenir en un lugar en que se habla del ser, que en modo alguno deviene, lo que lo ha llevado a pensar que antes que atribuir esta incoherencia a Parménides habría que sospechar una corrupción del manuscrito de que se sirve Diels. Al confrontar otros manuscritos de mayor fiabilidad, Woodbury concluye que el de la l.38 traducido por "en consecuencia" es en realidad un pronombre en dativo "para él", con lo que la traducción de Peñalozza de las líneas citadas se aclara y justifica:

*... para él puro nombre serán todas cuantas cosas los mortales, opinando, han sostenido ser verdaderas...*

versión diferente a la que nos presentó el autor en su libro de 1946, que no podía servirle de mucho a su interpretación:

*todo es puro nombre, cuantas cosas los mortales, opinando, han sostenido...*

Pero Woodbury pretende que "para él" está por "realidad". Peñalozza rechaza esta suposición porque sería reducir gratuitamente el pensamiento parmenidiano al monismo absoluto: el ser en cuanto ser sería el mismo que lo que se nos aparece. La confusión resultaría de tomar el aparecer por el ser y el ser por el aparecer. Peñalozza piensa en cambio que el pronombre en dativo está por "ser": Resulta inadmisibles decir del ser lo que le es incompatible: movimiento, cambio, nacimiento y corrupción, ser y no ser a la vez, etc. Habría pues en el Fr. 8.38-41 una reiteración de lo que se dice en el Fr. 6. No hay razón entonces para creer, al menos por este pasaje, que Parménides niegue la realidad del mundo sensible, sencillamente por que aquí no hay referencia a éste.

Con ello Peñalozza no supera sin embargo la dificultad 2, sino que más bien la hace patente. Si el aparecer no se sustenta en el ser —esto no lo dice Peñalozza, pero rechaza las posiciones con-

trarias—, y no es, por otro lado, ninguna ilusión o ficción de los hombres ¿cómo habría que concebir esa realidad del aparecer? Es cierto que Platón concibe la dicotomía ser y aparecer, mundo ideal y mundo sensible. Pero suponer lo mismo para Parménides es simple y llanamente un anacronismo. Es indudable que Parménides pensó en la diferencia regional de los objetos, cuando menos la atisbó. En el Fr. 4 dice que el espíritu hace presente lo ausente y con más seguridad que lo que está presente, y piensa aquí en el ser, que es distante al sentido pero inmediato al espíritu. Pero tampoco habría que olvidar que Parménides concibe el ser como algo corpóreo: "wir werden sehen —dice Gigon— wie das Seinde durchaus wie etwas körperliches aufgefasst wird... und Parmenides bleibt tatsächlich noch in den Kategorien des Raumes" (Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, 1968, p. 256). Con lo que Gigon reitera un juicio de Burnet (2). Las propiedades del ser son en efecto —según Parménides— concierne a lo corporal: homogéneo, limitado, inmóvil, continuo y semejante a una esfera: todas espaciales. Es cierto también que el pensar y el ser son idénticos. Pero esta confusión sólo indica que Parménides no tenía idea clara de la naturaleza del ser ni menos que lo concibiera como ente abstracto sino más bien como substrato eterno. La misma falta de un vocablo para nombrar el abstracto ser, hace pensar que Parménides concibió el ser como algo concreto, como lo que es.

Con respecto a la dificultad 3 la argumentación de Peñalosa es interesante. En las líneas 53 y 54 del Fr. 8 —según la versión de Diels— se señala que "los mortales uniendo *κατέθεντο* pareceres *γνώμαι* han nombrado dos formas *δύο μορφάς* *ὀνομάξεν*. De las dos formas una no es necesario poner. Y en esto, en poner las dos formas a la vez, han errado los mortales". Las dos formas son las clásicas de las cosmogonías jónicas: luz-oscuridad, liviandad-pesantez. Ahora bien, estas formas se han fijado por convención para nombrarlas. Y el error está en suponer ambas a la vez. El movimiento, el cambio de coloración, la corruptibilidad, etc. se producen, se generan, por la mezcla de lo que es (la forma que hay que nombrar) y de lo que no es (la forma que no hay que nombrar).

Hay quienes piensan que la luz, la liviandad son el ser, y que la oscuridad y la pesantez —que es fácil identificar con la tierra— son el no-ser. Pero hay quienes interpretan que no se puede saber cuáles formas son el ser y cuáles el no-ser. Esta es la tesis tradicional, defendida en líneas generales por helenistas de la ta-

(2) "... It could not cease to be corporeal; for the incorporeal was still unknown", Burnet, *Early Greek philosophy*, 1957, p. 180.

lla de Diels, Reinhardt, Gigon y otros. Con ello no se sostiene que el mundo de la doxa sea producto del capricho individual o que dependa de elementos puramente subjetivos: sino que es por los oídos, la lengua y la tradición que se ha establecido el mundo inevitable de los mortales. De este modo —se dice— aunque el mundo de la doxa no es verdadero tiene sin embargo sentido.

Peñalosa pone en cuestión esta interpretación que se basa, según él, en una mala traducción del texto griego, que no obstante se halla generalizada. Propone la siguiente del Fr. 8.53-54, que difiere sustancialmente de la tradicional:

*Dos formas han fijado para nombrar sus representaciones, de las cuales una (sola) necesario es que no sea-en ello están los que han divagado.*

Es oportuno señalar que su traducción del 46 coincidía sin embargo con la de Diels, que evidentemente no podía servirle de sustento a su interpretación dualista, que ya entonces defendía. He aquí esa traducción:

*Dos formas han propuesto para nombrar las opiniones de las cuales una no es necesaria —en este punto han errado.*

Según la traducción reciente lo que se nombra no son las formas sino las representaciones de las formas. El conocimiento de lo sensible es inestable, impreciso porque sus representaciones son cambiantes, lo que no afecta a la realidad, que aunque se halla en perpetuo devenir —en lo que se diferencia del ser— permite sin embargo, una opinión verdadera y cierta, tal por ejemplo la cosmogonía que la diosa revela a Parménides. De esa suerte pues *κατέθεντο* no tiene por objeto *α γνώμας* sino *α μύρφας*. No se debe leer en el texto griego que las formas son nombres; nombres son las concepciones o representaciones de esas formas (3).

---

(3) De lo sensible no hay propiamente conocimiento sino una suerte de aprehensión por señales. De allí que según Peñalosa la generalización de lo sensible —que no otra cosa sería la cosmogonía— se expresa en “palabras episémicas”. Esto, sin embargo, es una especie de abstracción a partir de las impresiones sensibles, temporalmente puntuales. La “representación de las formas” no sería más que ese “conocimiento hipotético”, esa “concepción” de cómo serían las cosas sensibles en sus fundamentos o en sus principios. ¿Pero, esta suposición no es acaso otro grave anacronismo? La tesis de Peñalosa lleva inevitablemente a suponer que el hombre antiguo griego concibe, al igual que el moderno, las representaciones como intermediarias entre el acto de conocer y la realidad misma. Ya Heidegger en un sugestivo trabajo “Die Zeit des Weltbildes” (En *Holzwege*, 1950) ha mostrado que el interpretar al cognoscente como sujeto de representaciones de la reali-

Esta lectura de la línea 53 exige también revisión de la lectura tradicional de la línea siguiente. Habíamos anotado antes que según la traducción de Diels —seguida por Burnet, Reinhardt, Gigon— de las dos formas "una es necesario que sea", es decir, que de las dos formas una es, la otra no. Pero esta traducción de la línea 54 hace imposible el realismo de lo sensible que postula Peñalozza. Sin embargo, Peñalozza seguía en cierto modo esta versión en 1946, que es visiblemente incompatible con su concepción de entonces y ahora del Poema de Parménides. Lo que hace sospechar que la concepción general del pensamiento de Parménides por parte del autor ha guiado su lectura del Poema y no que su concepción haya fluido del análisis del texto. En la reciente traducción se ve más clara la coherencia entre la concepción del Poema y la versión castellana: "de las dos formas una sola es necesaria que no sea, sino las dos".

Peñalozza da en primer lugar una justificación escatológica a favor de su traducción, aunque no sólo eso. Lo que sigue a las líneas 53-54 del Fr. 8 expresa una cosmogonía que afirma dos principios básico-explicativos de la realidad sensible. Ahora bien, esta cosmogonía es formulada a nivel humano por la diosa y sería incoherencia inexplicable que ella niegue el dualismo de los principios y se sirva sin embargo de éstos para desarrollar una cosmogonía que en mucho supera a la de los mortales:

*A ti el ordenamiento en todo adecuado (a estas cosas) te declaro.*

*De manera que jamás concepción alguna de los mortales te sobrepasará. Fr. 8.60-1.*

De esta suerte, la cosmogonía de la diosa tiene las características de lo seguro y definitivo. Si la cosmogonía es cierta mal podría suponerse que de las dos formas una de ellas no es real. Luego, la línea 54 debe leerse: "una sola no es necesario que sea", sino las dos. Otra razón es la simetría. La consideración de que la cosmogonía revelada por la diosa difícilmente es superada por los mortales, quienes suelen inventar por su cuenta sistemas cosmogónicos, lleva a suponer que hay la doxa que es la opinión de la diosa con respecto al mundo sensible, y las *βροτῶν γνώμαι*, las representaciones o concepciones de los hombres referentes a esa misma realidad sensible. De modo que con respecto del aparecer hay también un camino de certidumbre: la doxa

---

dad es propio del hombre moderno. El hombre antiguo griego se siente al contrario integrado e involucrado en el mundo, de manera que se cree parte del proceso de la realidad; por eso no se concibe como sujeto frente a los objetos.



de la diosa, y caminos errados: las concepciones de los hombres. Con lo que se ve clara la simetría entre la primera y la segunda parte del Poema en la traducción de Peñaloza.

La cosmogonía de la diosa revelada al hombre Parménides no es sin embargo absolutamente cierta —como parece en cambio sugerirlo Peñaloza— sino sólo probable. En las líneas 61-62 del Fr. 8 en que Parménides habla del valor de la cosmogonía de la diosa, dice en efecto que ella es probable *εοικότα*. Confrontemos en este punto las traducciones de Peñaloza del 46 y la reciente. Traducía en su libro del 46: "A ti el ordenamiento probable de estas cosas declaro/ de manera que jamás algún pensamiento de los mortales te sobrepasará". Pero en 1973 traduce: "A ti el ordenamiento en todo adecuado (a estas cosas) te declaro..." en que a la cosmogonía enunciada por la diosa se atribuye casi absoluta certidumbre. Veamos ahora la traducción reciente de un helenista notable, Olof Gigon: "Te comunico completamente este ordenamiento del mundo como probable, a fin de que ninguna opinión de los mortales te alcance" (op. cit., p. 274). Peñaloza ha traducido en forma insatisfactoria *εοικότα* por "en todo adecuado", no obstante, que la traducción más simple era "probable". Tanto por que *εοικότα* quiere decir un primer lugar "probable", cuando porque esto coincide con la idea que el hombre antiguo tenía de "opinión": opinión es un conocimiento probable, con temor de que la contradictoria sea verdadera, decía Aristóteles en los *Analíticos posteriores*. Esta traducción concuerda por lo demás con el Fr. 1.28-30 donde se contrasta el conocimiento de la verdad: redondo imperturbable, con el de la opinión que no es ni firme ni perfecto. "Sin embargo, esto también conocerás —de dice la diosa a Parménides— y en verdad así como el aparecer debe ser de manera probable..." Fr. 1.31-32. Suponiendo ahora que la cosmogonía de la diosa sea entre las posibles la única plausible, queda por examinar si necesariamente esa cosmogonía deba ser de dos principios de la diosa. En primer lugar hay que recordar que el mundo de la apariencia es el de la no verdad, del conocimiento provisional, ilimitado, transitorio, cambiante. Lo que no quiere decir que el hombre pueda en cuanto mortal prescindir de la opinión. Como ser mortal la opinión es la única forma de conocimiento que tiene acerca de las cosas del mundo. De ese modo pues aunque el mundo sensible sea el de la no-verdad no por ello carece de sentido. Podríamos entonces suponer que la cosmogonía de que habla la diosa no obliga a pensar que concierne a un mundo real sino que sólo explica cómo es que esa opinión acerca del movimiento, el cambio, lo transitorio, se ha formado y gestado. El error de los mortales se produce al nombrar algo que no es junto a lo que es, y de nombrar indistintamente tanto a lo que es como a lo que no es. De ese modo el mundo de los mortales:

el aparecer, el devenir, el cambio, y el tiempo, es resultado de la mezcla de una forma real, que hay que nombrar, y de una forma irreal que no hay que nombrar. El mundo de la opinión se basa en el error fundamental de asumir junto al ser el no ser y que este mundo es intrínsecamente necesario e inevitable a los mortales. Este error fundamental es empero principio rector de todo el cosmos y determina por igual la meteorología, el conocimiento y la psicología de los hombres.

Presumimos que la lectura del texto griego y la traducción al español por Peñaloza, incluso su propia interpretación del Poema de Parménides, están determinadas por presupuestos que quisiéramos destacar. "De hecho —dice el autor— todos los comentaristas al traducir las ls. 21-32 del Fr. 1 les han atribuido el significado que resulta de su interpretación general de Parménides" (p. 237). Pero creemos que de este pre-concepto no está libre el propio Peñaloza. Y quizá ello sea inevitable cuando se trata de aprehender el contenido de un texto antiguo, tanto más si de él sólo quedan fragmentos, como es el caso del Poema de Parménides. Hemos observado por ejemplo, que la traducción de Peñaloza del 46 no ha sido coherente con su interpretación general, que su traducción reciente es diferente a aquella en pasajes decisivos y se ajusta ahora de principio a fin a su interpretación dualista del Poema, lo que Peñaloza ha conseguido con esfuerzo, laboriosidad y agudeza de ingenio, pero que en ello se delata la dirección del ajuste: del texto a la interpretación general.

Pasemos ahora a mencionar esos presupuestos:

1. Parménides habría concebido el ser como un ente abstracto, de estructura puramente lógica. "En su obra Parménides se refiere al ser en sí y al mundo físico... Pero no se plantea el problema de la relación entre ambos mundos" (p. 290). Esta idea sin embargo, no se sustenta en el texto parmenídeo. Las características que Parménides atribuye al ser son —según hemos visto— espaciales, excepto la que identifica al ser con el pensar, lo que significa sólo que Parménides no tenía una idea clara del ser como ente abstracto. Además, el Viejo Eleata se refiere al ser siempre en forma concreta, habla del ser como "lo que es". Por último, es un error pensar que el concepto de "ser" es históricamente uno, y que se le halla en el horizonte del pensamiento como por ejemplo los entes matemáticos. Pensamos que la significación de "ser", como la de otros conceptos filosóficos, tiene una determinación histórica que se aprehende sólo en el contexto de los escritos del filósofo, pero sobre todo en los presupuestos mentales, que son en buena cuenta las ideas no revisadas por los hombres de la época. De los fragmentos que quedan del Poema de Par-

ménides (9/10 de la primera parte y 1/10 de la segunda, según Diels) no puede saberse en rigor qué es lo que éste entendió por "ser". Gadamer plantea estas dos alternativas de interpretación: o el ser para Parménides es el mundo en su actualidad sensible conteniéndolo todo, o es ser de todo lo existente en oposición a lo impensable del no-ser. Y el propio Gadamer agrega: "Imposible responder a estas preguntas" (*Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie*, 1971, p. 14). La idea de que Parménides se ha ocupado del ser en sí independiente de lo sensible parecería ser, en todo caso, un anacronismo.

2. Peñaloza utiliza para su interpretación —y de modo cartesiano— el valor simbólico de la "diosa". Resulta de allí incoherente suponer que la diosa, que expone a Parménides una cosmología en mucho superior a la que pueden elaborar los mortales por su cuenta, afirme que el mundo sensible es irreal y mera ilusión. ¿Por qué habría de esmerarse en elaborar una teoría explicativa de un mundo que es pura ilusión? La presencia de la divinidad en este punto es garantía —según Peñaloza— de la realidad del mundo sensible. Pensamos sin embargo, que la función de la diosa en el Poema es la de explicar la constitución del mundo sensible, lo que no obliga a suponer que ese mundo sensible es necesariamente real, del mismo modo como la interpretación de los sueños no nos obliga a pensar que las referencias simbólicas de éstos son contenidos reales.

3. Otro pre-concepto es suponer que Parménides trata en la Primera parte nada más que sobre el ser y en la segunda nada más que sobre el aparecer. De donde se extrae la conclusión necesaria de que en la primera parte no hay y no puede haber referencia a lo sensible y que menos se puede negar allí su realidad. Aquí vemos que opera en el pensamiento de Peñaloza la idea de simetría. Parménides habría dispuesto su poema en forma simétrica: por un lado el ser y los dos caminos falsos que apartan a la mente del ser; de otro, la opinión (¿cierta?) de la diosa con respecto a lo sensible, y las opiniones o concepciones (¿falsas?) de los mortales. La simetría resulta entonces perfecta. Pero esta suposición no se justifica, simplemente porque las cosas no tienen por qué ser necesariamente así. La simetría se halla o no, pero no debe usarse como principio explicativo, a riesgo de caer en una petición de principio.

El último capítulo del libro, *El oscurecimiento del mundo físico* ha llamado fuertemente nuestra atención. Allí se afirma que desde Parménides hasta el fin de la Edad Media la *ἐπιστήμη* ha consistido en una especulación y reflexión acerca del ser y lo ideal.

El pensador antiguo (el medieval incluido) no se preocupó del devenir porque la naturaleza aleatoria de lo físico no permite el conocimiento universal, necesario y eterno. De allí que no hubo ni pudo haber ciencia de lo empírico. Se tiende de ese modo un velo sobre lo sensible, lo sensible se "oscurece". Esta apreciación de Peñalosa no parece ajustarse empero, a la historia del pensamiento occidental. Por ejemplo en Aristóteles hay una preocupación notoria por hacer ciencia de lo individual concreto. La aporía más saltante que hallamos en el Lib. VII (Z) de la *Metafísica* consiste justo en la discusión de que no tiene sentido una ciencia si no es de lo real; pero lo real es el individuo *τόδε τι*. De otro lado la ciencia es de lo universal y necesario a la que se asciende por la definición; ahora bien, el individuo es indefinible.

Esta tensión entre lo individual y lo universal, entre lo concreto y lo abstracto constituía ya entonces la problemática de la posibilidad de la ciencia. Por lo demás, hubo ciencia de lo concreto como lo documentan la propia física aristotélica (4), las cosmografías y astronomías de los antiguos, la ciencia y la medicina árabes, así como las preocupaciones experimentalistas en la Edad Media.

Hay sin duda una distinción notable entre la actitud científica del hombre antiguo y la del moderno. En tanto que el antiguo busca la explicación del fenómeno, de lo sensible, a partir de causas esenciales, al moderno le preocupa captar la regularidad, la "ley" de los fenómenos. Lo que no significa que en aquel haya una vuelta de espaldas a la realidad sensible.

Biblioteca de Letras  
«Jorge Puccinelli Converso»

---

(4) En la Física I, IX, 192<sup>b</sup> 1-2 Aristóteles precisa el objeto de la ciencia física con las siguientes palabras: *περὶ δὲ τῶν φυσικῶν καὶ φθαρτῶν εἰδῶν ἐν τοῖς ὑστερον δεικνυμένοις ἐροῦμεν*: "en lo que sigue (el tratado de la física) trataremos de lo físico y de las formas percibles".