



COLUMNA FILOSÓFICA

# La Teología en Parménides: un análisis a partir del lenguaje mítico

2.4



**LAURA J. GAMBOA**

Columnista RHI

**VOL. III COLECCIÓN. C:3 - C15**

**PUBLICADO**

11 diciembre, 2022

El presente texto pretende exponer, grosso modo, un análisis de las expresiones míticas que, aparentemente, inundan el proemio del poema y el desarrollo de lo que bien puede llamarse “Vía de la Episteme”, para, a partir de estas, mostrar la teología que subyace en la doctrina ontológica del de Elea. Para ello, será imprescindible que reconozcamos de qué forma se presentan tales expresiones en la obra, y hasta qué punto pueden ser tomadas como objeto de interpretación teológica-ontológica. Para ello, creemos que no sólo es necesario asumir una postura

filosófica desde el plano ontológico, como es costumbre, sino también reforzar el análisis del poema desde el ámbito teológico, para lo cual nos serviremos del recurso mítico.

## **I. POSICIÓN MÍTICA EN EL PERIPHÝSEOS DE PARMÉNIDES**

Para empezar, hay que preguntarse qué se entiende por lenguaje mítico. Diremos que el lenguaje mítico inicia con la introducción de figuras sobrenaturales, no humanas, que facilitan la resolución de las preguntas en

torno al origen del cosmos, el hombre y la realidad misma. Este lenguaje se engendra en el *μῦθος*, en donde el hombre es capaz de conocer y reconocer la presencia divina y se sumerge en el constante diálogo consigo mismo para intentar comprender los signos que se le presentan. Es menester explicar que el lenguaje mítico ayuda a representar el modo real de vivir, es decir, no es un artificio ni una alegoría ni un cuento lo que producen; porque en los cuentos y en las alegorías hay más de una interpretación. Además, el aparato mítico exige una relación entre el hombre y la deidad que implica, casi siempre, una evocación por parte del primero. Así, observamos que en la mitología griega, que nos concierne en este caso, se representan en los dioses el significado de la vida y la esencia de los valores y principios políticos-sociales; es decir, el hombre acude (y suplica) a la divinidad una significación para su realidad, exterioriza la problemática de su mundo interno con ayuda de la figura mítica. Para ilustrar lo anteriormente dicho, nos remitiremos a un par de fragmentos de la *Teogonía* y *Trabajos y Días*, de Hesíodo, y desde ahí entretejaremos la impregnación mítica en el *Periphýseos*:

“Comencemos cantando a las Musas Heliconiades...” (*Teogonía*, verso 1) “...las Musas, que con sus cantos alegran el ánimo inmenso del padre Zeus dentro del Olimpo, diciendo lo que existe, lo que existirá y lo que ha existido...” (*Teogonía*, verso 36-38) “Musas de Pieria, que dais la fama con vuestros cantos, invocad aquí a Zeus...” (*Trabajos y Días*, versos 1 y 2) “Mira, óyeme y escucha: endereza tú con justicia las sentencias, que yo voy a hacer a Perses declaraciones verdaderas.” (*Trabajos y Días*, versos 9 y 10)

Si nos fijamos en los fragmentos citados, notaremos casi de inmediato la participación de la deidad, o, más bien, el llamado a la deidad para que participe, y haga partícipe a quien la evoca, de la realidad en sí. Notemos, pues, que Hesíodo, en *Teogonía*, inicia invocando a las Musas (las portadoras de lo que es) con el fin de que estas le proporcionen la *ἀλήθεια* del origen del cosmos. Y, en *Trabajos y Días*, se ve cómo, evocando la presencia de la Musas, espera, también, hallar justicia: Zeus. De hecho, Hesíodo acude a la figura del portador de la Égida para denunciar las presuntas injusticias cometidas por su hermano Perses en la repartición de la herencia. De ahí que optemos por considerar al lenguaje mítico como la expresión interactiva (de forma directa o indirecta) entre el mundo agónico en el que vive el hombre y la manifestación divina.

Por otro lado, encontrar características míticas semejantes en el Proemio y en la Vía de la Episteme del *Periphýseos* no es difícil. No obstante, “la teoría parmenídea es un saber especial, distinto a la erudición que construye el común de los hombres, diferente incluso a los discursos que las Musas del Olimpo, hijas de Zeus, dirigieron a Hesíodo”[1]. En el *Periphýseos* se da una situación interesante: ya no existe una relación de formalidad entre el mortal que evoca, y la voluntad de la deidad para responder (como sucede en Hesíodo); ocurre lo opuesto, es ahora la diosa quien revela por voluntad la *ἀλήθεια*, sin que esta esté mediada por la súplica. Así, “la diosa es, pues, una exacta contrafigura de las Musas que habían revelado la verdad a Hesíodo”[2]. De esta manera, el Eleata reivindica en su discurso el papel de las

deidades, que, si recordamos, habían sido abandonadas por los pensadores jónicos, ya que estos se centraban en una única sustancia, divina o no, como fundamento primordial. Y es en este momento donde se comienza a vislumbrar la religiosidad que mantiene Parménides; de no ser así, sería necesario preguntarse: ¿por qué el Eleata no hizo continuidad de la estructura del pensamiento filosófico de sus antecesores? ¿Por qué retornar al uso del lenguaje mítico, cuando el discurso filosófico, hasta entonces, se creía haber trasladado meramente a lo físico y racional?

Así, se imprime una distinción análoga con las obras “Teogonía” y “Trabajos y días”, y, es que, en el Proemio y en la Vía, podemos observar la doctrina ontológica de Parménides, a través de la figura de un viaje metafísico donde se cruza con una deidad que inquieta al lector: la diosa Verdad. En efecto, se trata de la diosa que es la Verdad, no que la contiene, “pues la expresión ‘diosa de la verdad’ evoca la representación de una diosa cuya ‘verdad’ sólo es confiada a su protección y bendición”[3]. De este modo, podríamos decir que Parménides trasciende hasta un punto en que la Verdad misma le indica el camino que Es y el que No-Es. Y, si la diosa Verdad ‘es’ la Verdad, deducimos que la ruta del No-Ser es una no-verdad. Pero, exponamos los fragmentos del poema didáctico del Eleata que determinarán la teología que se esconde tras el lenguaje mítico: “...después que ellas me condujeron por el famoso camino de la divinidad, que lleva por todas las ciudades al sabio mortal.”[4] “...las muchachas Helíades, después de dejar la mansión de la noche en dirección a la luz, habiéndose sacado con las manos los velos de las

cabezas.”[5] “Allí están las puertas de las sendas de la noche y el día...”[6] “Dike, la que venga pródigamente, tiene sus llaves de doble uso.”[7] “Y la diosa me recibió benévola (...) y me dirigió las siguientes palabras: ‘Oh muchacho, compañero de aurigas inmortales (...) ¡Salud!, que no es una deidad desfavorable la que te ha hecho recorrer este camino-pues ciertamente está muy lejos del andar de los hombres- sino Temis y Dike.”[8] “Mas es necesario que tú te informes de todo, tanto del incommovible corazón de la persuasiva Verdad, cuanto de las opiniones de los mortales, en las que no hay una verdadera confianza...”[9] “Pues yo te diré- y tú, habiendo oído mi palabra, guárdala- cuáles son los únicos caminos de la búsqueda que pueden pensarse: Uno que (dice) ES y que no hay NO ES”[10]

Los poetas invocaban a las Musas y a Parménides se le manifiesta la Verdad. Él anuncia a lo largo del Proemio y de la Vía de la Episteme que lo que tiene que decir se lo ha revelado la diosa, en su viaje a través de las sendas de las puertas del Día y de la Noche. Sendas que, al parecer, son, más bien, una deidad y no deberían tomarse en sentido literal, por lo que resolveremos que en el Día se distingue lo que ES de lo que NO ES y en la Noche no hay tal distinción; así, se habla de la senda Día que corresponde a la sabiduría y la Noche que, creemos, se refiere a la ignorancia. Además, las Hijas del Sol, dice en el poema, abandonan la mansión de la noche en dirección a la luz, habiéndose sacado con las manos los velos. Esta expresión (“sacarse los velos”) se podría traducir en un quitarse el velo (la ignorancia) para poder ver la luz (la verdad). Por otro lado, el de Elea intenta precisar su camino describiéndolo como “divino”; no se trata,

entonces, de un camino ordinario y común. Sin embargo, dice que tal camino es famoso y que “lleva por todas las ciudades al sabio mortal”. En efecto, es un camino famoso que lleva sólo a quienes ejercen la razón, la honradez, la justicia, etc., características propias de un sabio (o de un filósofo). Así, el pensador de Elea se consagrará a la diosa que lo guía. De ahí su auto denominación, implícita, como el elegido, el más indicado para emprender un viaje a través de misteriosos caminos. Ahora, hay un aspecto que es de suma importancia analizar: la intervención de las diosas Dike y Temis. Dike, se describe como “la que venga pródigamente”, es decir, la Justicia. Y, Temis, la madre de Dike, podríamos entenderla como la ley divina. De esta manera, nos será mucho más sencillo entender que “no es una deidad desfavorable la que te ha hecho recorrer este camino- pues ciertamente está muy lejos del andar de los hombres”, sino que son la Justicia de los hombres y la Justicia Divina. Por otra parte, la afirmación: “Está muy lejos del andar de los hombres”, puede interpretarse como que la verdad, la justicia y la justicia divina están lejos del andar de los hombres, pues ellos viven sumergidos en el engaño y en la corrupción. Finalmente, se desarrolla el acto revelativo más importante: la diosa le indica al filósofo los únicos caminos del conocimiento que pueden pensarse, a saber, el que ES y el que NO ES.

Empero, hay quienes rechazan toda la concepción mítica en el poema parmenídeo, señalando que el “mecanismo mítico” no es más que una tergiversación de la verdadera doctrina del Eleata y, que, gracias a esta resonarán las diversas y dispares interpretaciones; sin embargo, nos

inclinamos a sostener que esto se debe al escaso léxico usado en el poema, lo que limitó, quizá, la exposición de su pensamiento. De ahí la complejidad de la obra. Pero, por otro lado, hubo grandes filósofos que acogieron al Eleata como el precursor de la filosofía: “Hegel, por ejemplo, sostiene que: la verdadera filosofía comienza en rigor con Parménides, aunque todavía se trate de un comienzo turbio y vago”[11], y, como dice Heidegger “se encuentra enteramente comprensible que, en los primeros intentos ‘primitivos’ de dicho pensar, puedan preservarse aún restos del presentar ‘mítico”[12].

## II. CONSTRUCCIÓN TEOLÓGICA A PARTIR DEL LENGUAJE MÍTICO

Teniendo en cuenta los fragmentos, citados líneas atrás, podemos intentar concebir una teología en Parménides gracias al lenguaje mítico. Primero, porque es en este último donde se refleja la influencia poética de Homero y, especialmente, la de Hesíodo. Segundo, porque, dado esto, es innegable que de una u otra manera se desatara cierta religiosidad a partir del fuerte carácter mítico que se imprime en el poema. Además, el problema de una teología en el *Periphýseos* de Parménides no es algo nuevo. Si bien, a lo largo del tiempo, varios autores como Jaeger, Reinhardt, Heidegger, W. Schadewaldt, Ruggiu, entre otros, han tratado de rastrear o desmentir las nociones de una teología que puede encontrarse de forma intrínseca en el poema. Así, el lenguaje mítico puede ser un recurso que el Eleata usa para sustentar de forma didáctica su doctrina del Ser. Y es que, como expone Jaeger “(...) la vida y la experiencia humana avanzaron de una etapa a otra,

siempre hubo nuevas formas de descubrir la divina presencia en la realidad”[13]. Es decir, con el paso paulatino del μῦθος al λόγος, dentro del pensamiento aún “primitivo”, es normal notar la repercusión que hay del lenguaje mítico y las manifestaciones religiosas sobre el pensamiento filosófico. De esta forma, se produce una especie de conflicto doctrinal dentro del poema: por un lado, los conceptos y las expresiones ontológicas que se exponen, pero por otro, el uso del lenguaje mítico, el diálogo entre la diosa que revela y el que recibe tal revelación, en este caso, aparentemente, el filósofo. Por consiguiente, esta relación entre la divinidad y el mortal en la que, para los antiguos griegos, servía como método de transmisión y enseñanza de la ἀλήθεια, perduran ciertos rasgos, que son detectables, en el poema, especialmente al inicio, donde los fragmentos, además de contener un carácter épico, abarcan a los seres míticos que entran en contacto con el pensador de Elea. Sin embargo, otros autores como Heidegger sostienen que no es posible hallar una experiencia mítica sino que “un pensador, por su propia iniciativa, «personifica» el concepto universal «Verdad» en la figura indeterminada de una diosa” [14]. Así las cosas, el existencialista deja de lado las implicaciones teológicas y míticas en el poema del Ser, en el que, según él, no es un poema en estricto sentido. En este orden de ideas, habrá que plantearse la siguiente pregunta: ¿Puede hablarse de una teología en el Peryphýseos de Parménides? Para intentar dar una respuesta a esta, es necesario atender a los diferentes aspectos que componen la mentalidad mítica y que, de alguna manera u otra, pueden ayudar a estructurar las nociones teológicas. Ellos son:

-La interpretación de la realidad: el pensador de Elea, quizá, lo que quiso fue, a través del recurso mítico, mostrar la realidad, realidad que cobra un valor teológico porque es la diosa quien la manifiesta. En efecto, la realidad no es una invención, sino una revelación que expone lo que ES. En palabras de Pieper “la historia mítica habla de algo real, y no mira a algo distinto (como la alegoría) sino que tiene que ver exclusivamente con lo que se expresa en ella misma, aun cuando esto pueda seguir siendo algo inalcanzable e indemostrable para la aprehensión racional”[15]. Por lo tanto, en la obra del Eleata, el lenguaje mítico y el pensamiento religioso serían una simbiosis indisoluble. Y es que la intuición mítica puede constituir, precisamente, la confesión existencial del hombre de propia inconsistencia e incapacidad de hallar fundamentos en el mundo; por eso trasciende y aspira al llamado divino. Además, el Eleata pudo no referirse a una doctrina religiosa como se venía trazando previamente, sino que, más bien, se trataba de una postura lógico-religiosa, cuyas bases heredó, posiblemente, de sus maestros, difiriendo de ellos, claramente, en el uso del lenguaje.

De esta manera, el pensador de Elea intentaba establecer una relación entre el raciocinio filosófico y el sentimiento religioso. Reinhardt, en La teología de los primeros filósofos griegos, de Jaeger, llama a éste como “un pensador que no conoce otro deseo que el de conocer, ni siente otra fuerza que la de la lógica”[16]. Así, al hacer una lectura a su poema, se resalta la necesidad de demostrar, a través de la razón, la aceptación de un sentimiento religioso, en donde la veneración a las

deidades, el culto, no hicieran parte de una profesión de fe instituida. El lenguaje mítico reconoce que la significación y la naturaleza de los dioses varían con el cambio universal; y es así como la vida y la experiencia humana avanzaron de una etapa a otra que planteaba nuevas formas de redescubrir la divina presencia en la realidad. En esta ocasión, más lógica y analítica, pero que no desatiende a la actuación divina.

-Paralelo entre el Tiempo Sagrado-Tiempo Profano y el SER-NO SER de Parménides: sabemos que el tiempo sagrado constituye el tiempo real. El tiempo profano, en cambio, es el tiempo de la apariencia, mutable, el que ha pasado y ahora es; también, es el tiempo en que viven los hombres y en el que todas las cosas cambian. Todas las realidades de este tiempo profano están en un continuo devenir y nada es estable. En consecuencia, hacemos la lectura del tiempo sagrado y profano en la dicotomía del Ser que presenta el Periphýseos. En efecto, el camino que ES, según la diosa, es ingénito, indestructible, íntegro e inmovible y sin fin; pero, el que NO ES, es el camino impensable, mutable, incontinuo, sin nombre (pues no es un camino verdadero) al que le los insensatos hombres le atribuyen el cambio. Así se puede encontrar en el texto de Parménides: “Pues la poderosa Necesidad (lo) tiene en las cadenas del límite, que lo rodea de una y otra parte, porque no es lícito lo que es sea incompleto. Pues no es carente (de nada); mas si lo (¿?) fuera, carecería de todo”[17]. Parménides se separa entonces de la vida y de la acción, para dar fuerza teológica a las abstracciones que dificultan por sí solas el entendimiento de lo eterno en el orden las cosas de la

naturaleza y de la sociedad. Es decir, el hombre primitivo, sintiéndose incapaz de superar el tiempo profano que separa las cosas de su origen primordial, busca constantemente hacer presente el tiempo sagrado en cada instante de su vida (el tiempo profano). Pero, ¿cómo es esto posible? Gracias a la actualización del tiempo sagrado en el presente, y esto consiste en la nostalgia humana de retornar a la Verdad; y, es posible gracias a los diferentes signos coherentes (las deidades) que la lógica establece en la estructura mental del hombre para que puedan ser entendidos. En otras palabras, el de Elea es un gran deudor del recurso mítico para exponer su doctrina a los que aún se encontraban en el tiempo profano (el que NO ES), pues una vez expuesto, deberían redirigir sus pasos y no atender a la opinión que los aparta del tiempo real, del tiempo sagrado (el que ES). De ser así, se nos hace mucho más comprensible la doctrina ontológica del Eleata, y se resolvería el problema de la génesis y la destrucción, pues el tiempo sagrado siempre ha estado, es y estará. Es el tiempo al que pertenece la diosa Verdad, Temis y Dike, y en el que, si a menudo reactualizáramos, lograríamos distinguir las sendas de la Noche y el Día en la realidad.

-El rito: no es únicamente la conmemoración del tiempo mítico, sino que es una verdadera reactualización de él[18]. El rito es el mecanismo por el que el hombre logra diferenciar el tiempo sagrado y el tiempo profano, pero Parménides tenía una obsesión ontológica, y suponemos que para él la irrupción de lo sagrado en el mundo, narrado por el mito, funda realmente el mundo. En ese sentido, el rito para el Eleata

es la episteme, el ejercicio de la ciencia (entendida en el sentido griego), que logra apartarnos de los sentidos para entender cada uno de los fenómenos de nuestro alrededor desde las figuras míticas que nos adentran a un tiempo y a una conciencia muy lejana a la que creemos que es. Así, con el rito, se completa el sistema teológico-ontológico de Parménides.

### III. CONCLUSIONES

Es difícil, mas no imposible, vislumbrar una insipiente teología en el *Periphýseos* del Eleata. Pues, a partir del lenguaje mítico, que no es totalmente un producto de la ficción y la «magia» del hombre, se puede reconstruir la noción teológica primitiva de los primeros pensadores, como el del Eleata. Rescatamos, así, la lógica mítica introducida al intelecto y que guiada por el *lóγος* es capaz de dar orden y respuesta a los vacíos que padece el hombre en su realidad. De esta manera, el hombre logra, a través de las deidades y del reconocimiento de los tiempos, acercarse a la verdad y como producto de esta, al ejercicio de la justicia. Sin ánimo de extrapolar la doctrina del de Elea, creemos que sí pudo ser posible una adecuación de su pensamiento estrictamente filosófico al plano estructural teológico. Y, la intuición mítica pudo fundamentar la confesión existencial del hombre desde su estado agónico, y su apertura a la aceptación de una verdad mediante la reactualización y el rito. Esta práctica del ritual, ejercer la episteme, la podemos contemplar no solo en lo empírico, sino también en el ocio filosófico. Así, situamos la doctrina de Parménides entre una mediación ontológica, que contiene la esencia de su pensamiento y el campo

teológico que sirve como instrumento de acercamiento y explicación de la realidad. Finalmente, y siendo conscientes de nuestra infinita ignorancia, nos permitimos recordar las sabias palabras de Sócrates sobre Parménides, que destilan, fundamentalmente, la preocupación de todo este ejercicio: “Temía no comprender sus palabras y que su pensamiento nos dejase muy atrás” (Platón, Teeteto, 183 e).

#### Referencias:

- Bentué, A. (1975). Estructura y Verdad del lenguaje mítico. Universidad Católica. Recuperado de <https://repositorio.uc.cl/bitstream/handle/11534/15558/000414525.pdf?sequence=1>
- Fernández, J. (2014). Hesíodo OBRAS. Madrid: CSIC.
- Heidegger, M. (2005). Parménides. Madrid: AKAL. Recuperado de <https://mega.nz/F!000jGRZb!t0qLNBRJ1icldyMorb2PxQ!18ljDQaJ>
- Jaeger, W. (1952) La teología de los primeros filósofos griegos. Capítulo VI El misterio del Ser según Parménides. México-Buenos Aires: FONDO DE CULTURA ECONÓMICA. Recuperado de <https://bibliotecasaomiguel.files.wordpress.com/2013/03/jaeger-la-teologia-de-los-primeros-filosofos-griegos-ocr.pdf>
- Maestre, A. (2010). Síntesis transversal de la « filosofía » de Parménides. España: Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:llpFxYCOH3cJ:https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/download/ASHF1010110009A/4565+&cd=1&hl=es-419&ct=clnk&gl=co>
- Parménides. Poema del ser. En: Cornavaca, R. (2009). Presocráticos. Fragmentos II. Buenos Aires: Losada.
- Pieper, J. (1948). Sobre los mitos platónicos. Barcelona: Herder.
- Posada, C. (2002). El Enigma, lenguaje de Parménides. Medellín: Universidad de Antioquia. Recuperado de [https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios\\_de\\_filosofia/article/download/14965/13081](https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia/article/download/14965/13081).

**Pies de página:**

[1] MAESTRE, A. *Síntesis transversal de la « filosofía» de Parménides*. España: Universidad Complutense de Madrid, 2010. p. 17.

[2] POSADA, Cecilia. *El Enigma, lenguaje de Parménides*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2002. p. 14.

[3] HEIDEGGER, Martín. *Parménides*. Madrid: AKAL, 2005. p. 10.

[4] PARMÉNIDES. *Poema del ser*. En: Cornavaca, R. Presocráticos. Fragmentos II. Buenos Aires: Losada, 2009. Fragmento 1 versos 1-3

[5] *Ibíd.* Fragmento 1 versos 9-10

[6] *Ibíd.* Fragmento 1 verso 11

[7] *Ibíd.* Fragmento 1 verso 14

[8] *Ibíd.* Fragmento 1 versos 22-28

[9] *Ibíd.* Fragmento 1 versos 29-30

[10] *Ibíd.* Fragmento 2 versos 1-3

[11] POSADA, Cecilia. *El Enigma, lenguaje de Parménides*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2002. p. 14.

[12] HEIDEGGER, Martín. *Parménides*. Madrid: AKAL, 2005. p. 11.

[13] JAEGER, Werner. La teología de los primeros filósofos griegos. Capítulo VI El misterio del Ser según Parménides. México-Buenos Aires: FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, 1952. p. 94.

[14] HEIDEGGER, Martín. *Parménides*. Madrid: AKAL, 2005. p. 11.

[15] PIEPER, Josef. *Sobre los mitos platónicos*. Barcelona: Herder, 1948. p. 28.

[16] JAEGER, Werner. La teología de los primeros filósofos griegos. Capítulo VI El misterio del Ser según Parménides. México-Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1952. pp. 43-44

[17] PARMÉNIDES. *Poema del ser*. En: Cornavaca, R. Presocráticos. Fragmentos II. Buenos Aires: Losada, 2009. Fragmentos 7-8 versos 30-33

[18] BENTUÉ, Antonio. *Estructura y Verdad del lenguaje mítico*. Universidad Católica, 1975. p. 31.