

Mismidad y alteridad en torno al poema de Parménides

ARNALDO ROSSI

Resumen: Ni Parménides en su poema ni otros filósofos griegos se quedan sólo con su experiencia de lo Mismo. Necesitan por eso retornar al mundo manifestado donde lo Mismo y lo Otro se vinculan imprevisiblemente y donde no reinan ni el puro azar ni la necesidad apodíctica del clásico racionalismo moderno sobre la Filosofía o sobre la Ciencia.

Palabras clave: lo Mismo, lo Otro, Indeterminación, Azar, Determinismo.

Abstract: Neither Parmenides in his poem nor other Greek philosophers remain only with their experience of the Same. So it is to them necessary to return again to this world, where the Same and the Other make indeterminate links, but where it do not reigns neither pure chance nor the apodictic necessity of classical modern rationalism over Philosophy and over Science.

Key words: the Same, the Other, Indeterminacy, Chance, Determinism.

Mismidad y alteridad en torno al poema de Parménides

ARNALDO ROSSI
arnalrossi@gmail.com

Muchas soluciones se han intentado y seguirán seguramente intentándose para resolver la delicada cuestión del vínculo entre los versos de Parménides consagrados a ἀλήθεια (frg. 2 a 8, 49) y los dedicados a δόξαι (frg. 8, 50 a frg. 19), cuestión anticipada como es sabido por los enigmáticos versos 28 a 32, frg. 1, del poema supérstite¹.

Esmeradas investigaciones filológicas insisten en abordar el problema. Sin intención alguna de contradecirlas –benditas sean– buscamos aquí aportar alguna luz desde otro ángulo, concientes de que el modelo a intentar en nuestro somero discurso, en lugar de esclarecerlo puede contribuir a embrollar el problema otro poco. Sea como sea, imposible esquivar la búsqueda de vías transitables hacia la delicada óδός que propone el poema sublime.

1. Antes de enfrentarnos con ἀλήθεια y su evanescente relación con δόξαι, el poema invita en su proemio, como sabemos, a un recorrido iniciático. Seamos claros, de iniciación se trata, no de *mysterio*. Pues

¹ Seguimos sustancialmente el texto de DIELS H. Y KRANZ W., indicando cuando nos apartamos de él.

Walter Otto enseña que los dioses olímpicos, en sus encuentros con los hombres, los consuelan no por lo que dan o prometen, sino sólo por su *ser* mismo. Para los antiguos griegos nada podía hacer al hombre más feliz, añade, que saber que los eternamente felices *son*, puesto que saberlo es participar aquí y ahora, según lo humanamente posible, de su beatitud espléndida².

Se distinguen así los grandes olímpicos de los dioses de los *mysterios*, como Démeter y Kore, más ligados a las honduras sombrías de la tierra, dioses que por haber sufrido en sí el mismo dolor que los hombres, pueden compartirlo con ellos, consolarlos desde más cerca y también otorgarles beatitud aquí, pero que sólo en el más allá terminará de configurarse. Esto distingue además claramente a los dioses homéricos del *Khrístós* del Evangelio, que sufre, muere, resucita y concede también Él, para ir divinizando aquí a los hombres, participación cultual en su insondable sacrificio *mystérico*³.

Pero si de los olímpicos por excelencia nos consuela sólo el celeste esplendor de lo que son, ¿podríamos apartar de su vecindad al ser del Eléata? Salvo que en la cúspide de esta su peculiar experiencia revelatoria, las bellísimas y diversas formas de los olímpicos se han desvanecido, aunque no sin dejar lo substancial de su fulgor concentrado en una forma⁴ única: ES. Pero a ES no podemos orarle ni reclamar otro consuelo que pensar y decir su ensimismado fulgor, articulado por cierto en el rítmico despliegue de los hexámetros parmenídeos.

2. El proemio no describe pues un itinerario *mystérico*. Aunque no por eso deja de exigir una experiencia decididamente transformadora, filosófica aunque *mística* también, si atinamos a desglosar este término, venerable y manoseado, del originario ligamen que a *mysterio* lo avecina.

De los pormenores del proemio ya en otra ocasión nos hemos ocupado en detalle⁵. Desde el punto de vista aquí elegido sólo interesa subrayar pues que se transita en él por tres etapas, nítidamente distinguidas.

² OTTO, W. F., p. 38.

³ Cf. CASEL, ODO, esp. caps. 1 y 2.

⁴ Sobre la relación entre ser y forma cf. ROSSI, A. C. (1).

⁵ Cf. ROSSI, A. C. (2). En el afán por distinguir la experiencia parmenídea de la *mystérica*, rehusamos allí considerarla *mística*. Ahora lo consentimos, pero dando a este término un contenido más amplio.

La primera (vs. 1-10) signada está por la multiplicidad, la variación, la alternancia. Desprendiendo esforzadamente de la oscuridad, los corceles –si se quiere, el afán que desde la intimidad humana sale decididamente a la búsqueda– permiten descubrir en la alteridad que vertiginosamente recorren, fulgores repentinos de lo mismo. Signo de ello: las solares doncellas que marcan el camino arrebatan de sí cada tanto el velo que las protege. Pero estas ocasionales fulguraciones de mismidad solar van penetrando también en el lenguaje, adensan la palabra misma del itinerante que las recibe.

La segunda etapa (vs. 11-21) obliga a una detención total. Una puerta espléndida y poderosa, de cierres cuidadosamente clausurados, separa el camino de la nocturna alternancia, dejada atrás, y el del día sin ocaso, que del otro lado de la puerta aguarda. *Dike* de múltiples castigos cuida celosamente que los que se hubieran aproximado, y aun siguen demasiado comprometidos en la alteridad, no sigan adelante. Pero las solares y divinas doncellas –tal vez la fulguración pensativa, acrecentada en la mente y la existencia del místico-filósofo– con lenguaje purificado y persuasivo consiguen que esa Justicia corra las hojas de potentes goznes, y éstas dejen al abrir χάσμα, libre espacio y comienzo de la mismidad buscada. ¿Pero de dónde podría sacar este lenguaje tanto poder de convencimiento, sino de la mismidad espléndida que hasta cierto punto lo había alimentado en el itinerario precedente?

Franqueado así el imponente obstáculo, en la tercera etapa (vs. 22-32) aguarda amistosamente al itinerante θεά, la diosa de visión y mente propicia cuyo *epos* revelatorio se concentrará por lo pronto en la tautológica sacralidad, donde “*lo mismo y que en sí mismo permanece según sí mismo está*”⁶. Pero que sorprendentemente anticipa no va a descuidar por eso las δόξαι, obviedades de mortales que, diseminadas a través de todo, volverán a insumirnos en dimensiones de notoria alteridad a las cuales, digámoslo de paso, nada genuinamente griego puede renunciar.

Y como ya no es posible asimilar el itinerario someramente descripto con un tránsito por misterios genuinos, ahora, cuando estamos a punto de atisbar en el poema densidades de su solar tautología, podemos sin riesgo de confusión permitirnos evocar al heraldo que antes de las ceremonias culminantes reclamaba en los *mysterios* griegos: εὐφημεῖτε, decid sólo lo favorable a lo que viene (o veneradlo en silencio), o a la solicitud quizás

⁶ Ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται, (frg. 8, 29).

correspondiente en el misterio cristiano⁷: ἄνω τὰς καρδίας, elevad los corazones. Porque sólo si nuestro lenguaje y lo profundo de nuestra existencia se colocan en una tesitura análoga, podremos convivir sin equívocos la revelación, misma, de la diosa al filósofo.

3. La vía de ἀλήθεια, propuesta en especial en el fragmento 8, sigue como es obvio un método preciso y se desenvuelve en una lógica rigurosa. Desde la antigüedad existieron por eso los que, como los socráticos, prefirieron prolongar sobre todo su tesitura metódica o quienes, como los sofistas, distendieron su logicidad en las agudezas de una dialéctica nominalista potente y dominadora⁸. Estos escollos no cesaron de afectar a los intérpretes sucesivos, y seguirán por cierto afectando, mientras no se tenga suficientemente en cuenta, cuando se trata de entender dicha vía, el sacro itinerario previo que el proemio encarece con tanto detalle.

Sólo teniéndolo bien a la vista se podrá decir y pensar adecuadamente un pasaje como el que sigue –referido a ES, único camino practicable–, con alguna pretensión de recogerlo en su vibración originaria (frg. 8, 2-6):

ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἔδον καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὐλον μουνογενές⁹ τε καὶ ἀτρεμὲς ἢ δ' ἀτέλεστον·
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἔν, συνεχές·

¡Cuántos los signos que sobre él existen
de que lo que es, siendo innacido es incorrupto,
íntegro y único en su especie, imperturbable, inagotable!
Ni jamás era ni será, ya que es, ahora, todo en simultáneo,
uno, continuo.

No hay aquí ni demostración alguna¹⁰, ni tampoco puro ejercicio lógico que pretendiera hacer ostensible lo positivo descartando

⁷ Nos referimos al cristianismo en su *mystérica* configuración originaria, no a sus derivaciones contemporáneas: mera moral oscilante entre la rigurosidad vacía del “tradicionalismo” y la dilección progresista por el humanitarismo masificador.

⁸ Cf. GIGON, OLOF, pp. 244 ss. Su traducción, *Los orígenes de la filosofía griega*, Gredos, Madrid 1971 es útil, pero llamativa por su insistencia en decir en castellano lo que el texto alemán no.

⁹ En DIELS-KRANZ: ἐστι γὰρ οὐλομελές.

provisoriamente y poco a poco lo que algo no es. Hay un camino, un método si se quiere, con un lenguaje, el apofático, forjado así para siempre. De tal vía y tal léxico la mística filosófica posterior ya no podrá prescindir¹¹. No podrán ni siquiera los padres y doctores de la Iglesia cada vez que intenten dar expresión a lo más hondo de su mística experiencia; y eso a pesar de que la de éstos sí es una experiencia *mystérica* propiamente dicha, dionisiaca podríamos decirle, de muerte y resurrección, ya suficientemente distinguida de la parmenídea, inconvencible, lumínica y tan solar como el mismo Apolo. Hay sí, digamos por fin, Presencia que no se demuestra, sino se *muestra* en la rotunda mismidad (εὐκυκλής, frg. 1, 29; cf. frg. 8, 43), sobre sí misma vuelta, de la esfera donde la Necesidad la mantiene entre límites poderosos y justísimos.

En esta rotunda y bella esfericidad acontece pues la absoluta, la misma identidad que la interpretación de don Carlos Disandro subrayó especialmente. El comienzo del frg. 6 nos da para entenderla una guía inestimable:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι·

(Necesario es que sea el decir y pensar lo que es.)

Decir, pensar, ser quedan pues identificados. Y es habitual interpretar que aquí es al hombre a quien se le encomienda la obligación de pensar y proferir la rotundidad absoluta de lo ἐὸν. Pero posible y más congruente con la absoluta mismidad adonde nos lleva la revelación de la diosa al filósofo, es entender lo aquí enunciado así: hay ser, pensar y decir absolutos, en sí mismos, ligados por una intrínseca necesidad. Y eso ES. Aunque también el hombre puede a su nivel pensar y decir lo absolutamente existente, justamente porque de algún modo participa en la mismidad intrínseca, la que en sí misma *es* haya o no quien humanamente la piense y la diga. Pero claro que pensarlo y decirlo no es posible de un modo cualquiera. Por eso la diosa y el filósofo lo revelan en el divino hexámetro de los orígenes heroicos y divinos, salvo

¹⁰ De la demostración ha escrito don NIMIO DE ANQUÍN en un trabajo que creemos impublished: “La demostración es una mostración fallida; o sea que es una mostración deficiente. No se entiende la demostración sino en referencia a una mostración que siempre es arquetipo. La demostración es un indicio de ininteligibilidad que se intenta sobrepasar por artificios supletorios que nunca logran restablecer una situación malograda por deficiencias constitutivas. La mostración supone un estado natural de diafanidad que reclama una actitud connatural de ver diafánicamente”.

¹¹ Cf. DISANDRO, CARLOS A. (1), caps. 9 y 10.

que exigiendo antes un ascenso místico que de otro modo carecería enteramente de sentido.

Hablamos empero de absoluta, única y continua mismidad. Y decir, pensar, ser aparentan ser tres, pero tres sesgos son sólo de Uno y lo Mismo: ES + Semántica absoluta + absoluta Proferición de la semántica que *es*. Mismidad ensimismadamente plegada pues sobre sí misma en la cima de todo lo existente, o quizá como Aristóteles quiso, asombroso pensar que siendo vida vuelve sobre sí mismo para pensarse eternamente y eternamente ser.

4. ¿Pero cómo concebir después de semejante ascenso pensativo, el descenso desde la Presencia misma, sólo evidente para el *nous* (frg. 4, 1), hasta regresar desde allí a la obviedad notoria, a la alteridad oscilante, perceptible de suyo sin que se precise iniciación, en medio de la cual los mortales obviamente vivimos y necesitamos vivir?

El propio poema advierte lo delicado de esta situación, anticipada, dijimos, en los versos 28-32 del frg. 1., pero esmerada y sutilmente atendida en el frg. 8 entre los versos 50 y 61, como pórtico a la disquisición cosmo-biológica que a partir del frg. 9 se despliega.

Pues por un lado nada parece más antihelénico que concederle a este mundo empírico y concreto una existencia ilusoria, como un velo de Maia que ocultara la realidad auténtica, o como las *Vorstellungen*, las representaciones de Schopenhauer, que han de ser abandonadas para acceder a *Wille*, a la voluntad abismal de la que sólo la música pura puede darnos alguna experiencia. O incluso como las consideraciones gnósticas, que sólo van hacia este mundo como a un sustrato a revolver y desestimar, del que es preciso desprenderse por completo. Y claro que poco prudente sería tener por tan anti-helénico a Parménides.

Sin embargo antes de regresar a la alteridad de este mundo el poema advierte (frg 8, v. 50 ss):

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἢ δὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

En este punto te detengo el logos persuasivo y lo pensado en torno a la verdad. Mas desde aquí mortales obviedades aprende oyendo el orden engañoso de las palabras mías.

¿No estarán estos versos previniéndonos, sea lo griego como fuere, que la cosmobiología subsiguiente, opinión de los mortales, es una trampa, un ejercicio lógico de mera alteridad que asecha para que nuestra credulidad termine de sucumbir? Sigamos otro poco adelante:

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν – ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν –
τάντια δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων,

Sus modelos mentales dispusieron darle nombre a dos formas
y darlos a una de ellas no es debido; en ello están errados.
Juzgáronlas instancias antagónicas, les impusieron signos
que entre sí las separan:

Hemos dejado atrás en suma la mismidad una, continua, inmovible. Pues para dar lugar ahora a una cosmología parecen necesarias *dos* formas antitéticas fundantes, con cuya combinación ir construyendo lo demás. Insistimos sin embargo: ¿eso *demás* será por lo tanto alteridad excluyente? Atendamos para entreverlo a cómo una y otra de las dos formas son caracterizadas.

τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἥπιον ὄν, μέγ' ἐλαφρόν, ἕωυτῷ πάντοσε τωῦτόν,
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωῦτόν· ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτό
τάντια νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.

a una, espléndido fuego de la llama
propicio, muy ligero, para sí mismo en todo rumbo el mismo,
no el mismo para lo otro. Y esto en cambio de suyo lo antagónico,
noche que no percibe, densa y pesada instancia.

Si nos detenemos en la caracterización del fuego las dudas hasta cierto punto podrían disiparse. Son dos las formas a las que los modelos imaginados por los mortales ponen nombres, se nos dice, cuando en realidad sólo a una de ellas los nombres deberían caberle. ¿Por qué sino porque más cercana al ser, porque hasta en el espacio de la apariencia obvia y alterada esta forma permite sin embargo que lo que ES, que lo Mismo tenga alguna presencia? Por eso ciertamente también el fuego es ἕωυτῷ πάντοσε τωῦτόν “para sí mismo mismo por doquier”, y se

distingue de lo otro, de la nocturnidad roma y grávida, mismificada en su alteridad aunque no misma, y de todos modos imprescindible para poder proporcionar un κόσμος ἐπέων, un mundo de palabras que, engañoso si lo confundimos con el ser mismo, luce plausible en cambio cuando esta confusión se evita.

5. Pero de lo ostensible y aparente sólo hemos considerado sus fundamentos. Sigue resultando difícil no obstante entender cómo es que estas formas principales se combinan dentro de la intimidad de nuestro mundo, entre otros motivos porque esta parte del poema, como es explicable, recibió de su posteridad menos atención que la revelación de lo Mismo y seguramente por eso de ella nos quedan sólo fragmentos breves y más difíciles de ensamblar.

Pero nuestro interés no pasa por internarnos en esos pormenores cosmobiológicos, de los que existen por lo demás exposiciones suficientemente agudas y responsables¹². Digamos en cambio por lo pronto que análogas combinaciones tuvieron también en vilo a la especulación griega posterior. ¿Cómo entender si no el despliegue cósmico de lo mismo y lo otro en el Timeo platónico, con sus disquisiciones (29 b-d) acerca del también oscilante lenguaje imprescindible para asumirlo? Y Anaxágoras puede hablar así: “*Los demás contienen parte de todo; el nous en cambio es sin límite, autopotente y no tiene mezcla con ninguna cosa, sino es él mismo, solo, fundado sobre sí mismo*”¹³. Pero como se sabe también reconoce luego su regencia, a través de la *perikhōresis*, sobre todo lo demás, sobre lo mezclado, sometido por eso a una dinámica que sin cesar le va otorgando cierta mismidad, sin llegar jamás a nivelarlo del todo con ella.

Pero podemos recurrir también, si se nos permite, a un modelo a su modo intentado por la física filosófica contemporánea. Ella habla de *Unbestimmtheitsprinzip*, del principio de indeterminación. El racionalismo predominante en los siglos XVII o XVIII buscó una interpretación físico-matemática única y determinista de la entera realidad manifestada, según en Newton o en Laplace es tan evidente¹⁴.

¹² Cf. al respecto GUTHRIE, W. K. C. En pp. 50-57 y 71-77 sobria y ponderada interpretación de la relación entre lo Mismo y lo alterno. GIGON, pp. 271 ss.

¹³ τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ’ ἑωυτοῦ ἐστίν. (frg. 12)

¹⁴ Cf. KOYRÉ, ALEXANDRE, y mi pormenorizado análisis de este libro en ROSSI, ARNALDO C. (3), pp.53-94.

Dicho con nuestras palabras, pretendió insumir el mundo físico en la mismidad, reservada por los griegos para otras dimensiones; en una mismidad radicalmente racionalizable, que no suscita profundidades contemplativas ni exige místicos ascensos, sino el afán de dominarla por completo. Heisenberg y sus conmlitones optaron, a partir de su experiencia en los fenómenos microfísicos, por considerar inepta para explicarlos esa racionalidad única y excluyente practicada hasta entonces. Inútil discutir, aseguran, si la luz es corpuscular u ondulatoria; hay que aceptar las dos imágenes y abordar cada una con exploraciones físico-matemáticas distintas que intentarán penetrar en el fenómeno sin agotarlo. Más aún, el lenguaje matemático, por diversas que sean sus formulaciones, tampoco basta. Sorprendentemente también es necesario, y en algunos aspectos superior incluso, el lenguaje de la poesía¹⁵.

Entendamos esto bien: ni la *physis* como tal ni los lenguajes que la asedian son entregados por la indeterminación al puro azar, como en otros modelos, el de Lucrecio entre ellos. No hay allí pues alteridad pura. Los inagotables intervalos de la natura se distienden en armonías que los sujetan y les dan relaciones abiertas, indeterminadas pero también irrenunciables con lo Mismo. Rápidamente dicho, tendríamos tres modelos posibles: 1) el del determinismo riguroso, cartesiano, espinozista, newtoniano, etc., que examinado desde el punto de vista en que nos colocamos aquí, utópicamente creyó poder llegar

¹⁵ HEISENBERG, WERNER (1) y (2), p. 187. de donde transcribimos lo siguiente: Si queremos acercarnos al “uno” con los conceptos de un lenguaje científico preciso, debemos tener presente el centro de las ciencias naturales descrito por Platón, en el que se hallan las simetrías fundamentales matemáticas. En el modo de pensar de este lenguaje es necesario aceptar la afirmación “Dios es matemático”, pues voluntariamente se ha restringido la mirada sobre el área del ser que puede ser comprendido en el sentido matemático del verbo “comprender” y que puede describirse racionalmente. El propio Platón no se conformó con esta restricción. Tras haber explicado con claridad extrema las posibilidades y los límites del lenguaje preciso, pasó al lenguaje poético, sugeridor de imágenes que favorecen en el oyente otra clase de comprensión. No voy a discutir ahora lo que realmente significa esta clase de conocimiento. Probablemente esas imágenes están relacionadas con formas inconscientes de nuestro pensamiento (...) **que consiguen reflejar de algún modo las estructuras internas y profundas del mundo.** Pero sea cual fuere la explicación que tengan estas formas del entendimiento, el lenguaje de las imágenes y de las parábolas es probablemente la única manera posible de acercarse al “uno” partiendo de las esferas más generales de la vida humana. Cuando la armonía de una sociedad descansa en la interpretación general común del “uno”, de ese principio unitario que se esconde tras los fenómenos, el lenguaje de la poesía resulta necesariamente muy superior al lenguaje de la ciencia.” (subrayado nuestro). Cf. DISANDRO, CARLOS A. (2).

a una mismificación perfecta de la alteridad propia de la natura, para traducir su inagotable diversidad a las leyes apodícticas de las matemáticas y ponerla así enteramente bajo el control del hombre que esas leyes domina; 2) el del azar que materializa rigurosamente los fundamentos de la *physis* en corpúsculos que se combinan entre sí por causas fortuitas y permiten por eso una interpretación puramente mecánica de sus relaciones, de su fortuita alteridad, la cual desautoriza sin embargo todos los utópicos empeños, sean matemáticos, dialécticos o pseudo-teológicos¹⁶; 3) el que deja para la mismidad la sacra constancia de una dimensión exclusiva, apodíctica, tautológica, pero se abre también a la diversidad inasible del cosmos o de la vida en él; y sin pretender alcanzar de su diversidad un control absoluto, pero sin abandonarla tampoco al gobierno de la pura alteridad, encuentra en la armonía de sus inasibles intervalos, más estática o más dinámicamente concebidos, una presencia insoslayable de mismidad que los sostiene.

Y bien, ¿no será un espacio especulativo cobijado como en el último de los modelos descriptos el que le permite a la diosa asegurarle al filósofo, y a nosotros, en los dos versos inmediatamente anteriores al comienzo de su cosmo-biología (8, 60-61), justamente lo que sigue?

τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,
ὥς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.

El despliegue del cosmos te diré, a él parecido en todos sus detalles, no sea que un modelo de mortales pueda ocasionalmente superarte.

La *diakósmesis* que la diosa desplegará carecerá pues de certeza apodíctica y excluyente: en este nivel ella no cabe. El decir será ahora *eoikós*, semejanza donde se alojarán por cierto, como anticipamos, aquellos niveles de mismidad que el fuego, en sí mismo, trasunta. Y tanto más reconocibles serán ellos, después de que el pensar y el habla pasaron por la sublime experiencia de quedar ensimismados en la bella esfericidad de *alētheia*, vuelta sobre sí Misma eternamente. Justamente por eso el modelo de cosmos a desplegarse ahora no podría ser fácilmente superado por algún otro de los que los mortales elucubren. Pero claro que por ser sólo semejante tolera que los modelos de los mortales para comprenderlo sean variados, por competente que el de la diosa y el filósofo sea.

¹⁶ MONOD, JACQUES, aporta en esta línea interesantes reflexiones desde el punto de vista biológico.

6. Si todo esto fuera efectivamente así, dentro de la especulación helena encontraremos seguramente otros a quienes una tensión de parecido estilo entre mismidad y alteridad los haya preocupado, para darle soluciones matizadas y diversas. Mencionamos ya a Anaxágoras y al Timeo de Platón. ¿Habrán también Heráclito transitado por estos rumbos, cuando afirma por ejemplo que “*el camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo*”?¹⁷ Dejémoslo planteado al menos, ya que no es posible aquí considerarlo como merece.

De todos modos, del hecho de que el modelo esbozado dejó una impronta indeleble en la mente helénica, buen testimonio dan otros textos platónicos insignes. Veamos.

Para profundizar en la intimidad de *eros* nos hace recorrer el *Symposio* cinco discursos de desapareja densidad, y luego la refutación de Sócrates, destinada no tanto a desestimar todo lo antes dicho, como apresuradamente suele interpretarse, sino a corregir lo que hay allí de alterado, queremos decir, de demasiado impregnado de alteridad. De allí que Platón pueda recoger notas fundamentales del vocabulario propuesto por esos discursos en otras exploraciones y diálogos.

Bien. Todo esto, refutaciones socráticas inclusive, puede ser asimilado, sin extremar las comparaciones, al tránsito del proemio parmenídeo por la multiplicidad, que el vértigo de los corceles recorre y las solares doncellas guían arrebatando una vez y otra el velo que a ellas y a la alteridad transitada encubre. Y llega así el diálogo también a un momento donde un pasaje a otro nivel, superior, es preciso. La extranjera de Mantinea, con lenguaje inequívocamente *mystérico* (209e-210a), detiene a Sócrates –como la puerta espléndida al *eléata* saliente de la oscilante alteridad– antes de descubrirle la meta de la absoluta belleza ensimismada a que el amor tiende. Hasta que por fin, en lenguaje de nítida raigambre parmenídea, le sugiere al iniciado la revelación definitiva, la contemplación de “lo bello, que *es*” (ὁ ἔστι καλόν), “lo bello *mismo*” (αὐτὸ τὸ καλόν), “lo divino bello, mismo” (αὐτὸ τὸ θεῖον καλόν, 211c-e). Pero tal como el poema de Parménides, después del tránsito por la mismidad sublime, necesita volver, con las reservas correspondientes, a la alteridad del cosmos, así también aquí el jocosos ingreso de Alcibíades nos devuelve a la reconocimiento de cómo es que el amor mismo se hace presente en la obvia alteridad de los hombres que el ebrio amado del caso, aunque confunde las intenciones del amor *mismo* en torno de él, permite sin embargo considerar.

¹⁷ ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡπή. (frg. 60).

Y también en el conocido libro VII de *La República* tenemos el tránsito previo desde la alteridad de la caverna hasta la misma dispensación solar. Este recorrido trabajoso, paulatino y ascendente debe ser completado sin embargo, muchas interpretaciones lo desdibujan, por el retorno a la alteridad, en este caso para fundar o reprimar la convivencia política, o la nación, según hoy diríamos. Aunque también para intentar que los cautivos en la sombría caverna de la alteridad mismificada se desprendan de sus cadenas y comiencen un ascenso solar equivalente. Salvo que no se trata acá de una mera malinterpretación de intenciones amorosas que tendrá a la larga, es verdad, consecuencias nefastas para el que mal entendió¹⁸. Si no que por el contrario es aquí el ya imbuido de la mismidad solar el que corre riesgo cierto, en su liberador cometido, de que los mismificados en lo otro lo arrebatan y le den muerte¹⁹. Esta peculiar exploración de las confrontaciones entre mismidad y alteridad nos lleva pues, entre otros motivos, ante lo que podríamos denominar la *crucifixión del sabio*.

Por discutibles que sean los pormenores de la meditación que propusimos, algo debiera quedarnos claro sin embargo: con la sola mismidad ni a Parménides ni a los magnos helenos parece bastarles. Después de convivirla parecen preferir un retorno a este mundo, imposible sin la oscilante alteridad, para encontrar también en él larvadas manifestaciones de lo mismo y contribuir de uno u otro modo a su relieve. Por eso cuando Aristóteles quiso que sus alumnos, prendados de la metafísica mismidad, pasaran a imbuirse de cómo ella se entremezcla también con las modestas formas biológicas de nuestro contorno²⁰, consideró prudente recordarles esta anécdota (*Partes de los animales*, 645a, 19 ss.). Unos extranjeros fueron a entrevistar a Heráclito, lo encontraron calentándose al fuego en su cocina, y dudaron entonces de seguir acercándose. Pero el maestro los exhortó enseguida a que se atrevieran a entrar en alteridad aparentemente tan tosca y tan vulgar, para concluir así:

εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς.

“porque también aquí dentro están los dioses”.

¹⁸ Recuérdese que Alcibiades, después de ser uno de los tres estrategias al frente del ejército ateniense en Sicilia, se pasó al enemigo espartano y contribuyó eficazmente desde allí a la derrota de su patria.

¹⁹ καὶ τὸν ἐπιχειροῦντα λύειν τε καὶ ἀνάγειν, εἴ πως ἐν ταῖς χερσὶ δύναιντο λαβεῖν καὶ ἀποκτείνειν, ἀποκτείνουσι ἄν ; (ἔγ si al que intenta liberarlos y hacerlos ascender, pudieran de algún modo ponerle las manos encima y matarlo, ¿no lo matarían?, Rep. 217a)

²⁰ Cf. JAEGER, WERNER, cap. XIII.

Bibliografía

1. CASEL, ODO, O.S.B., *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1923².
2. DE ANQUÍN, NIMIO, (del trabajo citado poseemos sólo copia mimeografiada y sin título).
3. DIELS, HERMANN - KRANZ, WALTHER, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Ireland 1968, 13^a ed.
4. DISANDRO, CARLOS A., *Tránsito del mythos al logos*, Fundación Decus, La Plata (argentina) 2000².
5. DISANDRO, CARLOS A., “Demócrito, Novalis y el pensamiento de Heisenberg”, en *Physis*, Departamento de Física de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la Universidad de Buenos Aires, año 2, n° 4, junio 1976.
6. GIGON, OLOF, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Schwabe & Co., Basel/Stuttgart 1968².
7. GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge U. P., Great Britain 1965.
8. HEISENBERG, WERNER, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Ariel, Barcelona 1976.
9. HEISENBERG, WERNER, “Ley natural y estructura de la materia”, en su *Más allá de la Física*, B.A.C., Madrid 1974.
10. JAEGER, WERNER, *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo espiritual*, Fondo de Cultura Económica, México 1984.
11. Cf. KOYRÉ, ALEXANDRE, *From the Closed World to the Infinite Universe*, J. Hopkins Press, Baltimore y Londres 1957. Importante traducción francesa de Raissa Tarr, *Du monde clos à l'univers infini*, P.U.F., París 1962¹, luego Gallimard.
- 11a. MONOD, JACQUES, *El azar y la necesidad*, Monte Ávila, Barcelona-Caracas 1971.
12. OTTO, W. F., *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, Eudeba, Buenos Aires 1968.
13. ROSSI, ARNALDO C., “Parménides y la continuidad simple del ser”, en *Ciudad de los Césares n° 80*, Santiago, Chile, marzo-mayo

2008, y en su *Lyrical, ser y ciencia*, Ediciones del Copista, Córdoba, Argentina 2009.

14. ROSSI, ARNALDO C. “Filosofía como experiencia y como doctrina. Parménides”, en *Iter*, vol. xx, Centro de Estudios Clásicos, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, Chile 2013.

15. ROSSI, ARNALDO C. “Espacio mundano y ciencia moderna en Alexandre Koyré”, en su *Lyrical, ser y ciencia*, ya citado en n° 13 de esta bibliografía.