



SWAYED



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA SOBRE LAS NOCIONES DEL SER Y EL
TIEMPO EN EL POEMA DE PARMÉNIDES

TESIS

Que para obtener el título de
Licenciado en Filosofía

Presenta:

Adán Martínez Hernández

Director de tesis:

Dr. Ricardo Horneffer Mengdehl

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD.MX. noviembre de 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Todo se me evapora. Mi vida entera, mis recuerdos, mi imaginación y lo que contiene, mi personalidad, todo se me evapora. Continuamente siento que he sido otro, que he sentido otro, que he pensado otro. Aquello a lo que asisto es un espectáculo con otro escenario. Y aquello a lo que asisto soy yo.

Fernando Pessoa

For what conclusion can one reach concerning a nameless esti? That "it disappears with the breath that carries it"? Or that it carries the breath that cannot disappear?

Lisa Atwood

Agradecimientos:

A Elia, mi futura esposa, quien me ha acompañado e impulsado en momentos importantes para la conclusión del presente trabajo.

A mis padres y hermanos quienes, directa o indirectamente, han sido determinantes en la persona que soy.

A mi asesor de tesis, el Dr. Ricardo Horneffer Mengdehl, quien con sus comentarios y acompañamiento ha contribuido a dilucidar y fortalecer las principales tesis de este trabajo.

A mis sinodales, el Dr. Marco Antonio López Espinoza, el Mtro. Carlos Alberto Vargas Pacheco, la Dra. Elsa Elia Torres Garza y la Dra. Sonia Rangel Espinosa; por el tiempo dedicado a la lectura del presente trabajo y por sus enriquecedores comentarios.

A mis amigos, Daniel Villanueva, Claudio Hansberg, Marco A. de la Lama y Daniel Fernández, quienes han confiado en mí y han contribuido enormemente en mi crecimiento personal y profesional.

A esta casa de estudios, la Universidad Nacional Autónoma de México, y a todos los profesores que han sido parte fundamental en la consolidación de ideas y experiencias en torno a la filosofía.

A todas las personas que, por descuido, pueda estar omitiendo, pero que han contribuido de alguna forma para que yo pueda cerrar este capítulo de mi vida.

ÍNDICE

Fragmetos analizados	4
Introducción	7
Propuesta metodológica	16
Primera parte: Parménides (<i>ser-pensar-tiempo</i>)	20
1.1. Ser y verdad	20
1.2. Ser y pensar (λόγος)	24
1.3. Ser- λόγος -tiempo	34
Sobre la pertinencia de la fenomenología en el análisis de la relación <i>ser-pensar-tiempo</i> parmenídea	42
Segunda parte: La relación <i>ser-pensar tiempo</i> en la fenomenología de Edmund Husserl.....	45
A manera de conclusión.....	55
Bibliografía.....	61

INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA SOBRE LAS NOCIONES DEL SER Y EL TIEMPO EN
EL POEMA DE PARMÉNIDES

FRAGMENTOS ANALIZADOS:

Fragmento 1 (28-32)

“Es necesario, entonces, que te informes de todo; por un lado, del corazón imperturbable de la verdad bien redondeada, y, por el otro, de las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera convicción.

Pero, no obstante, también aprenderás esto: cómo hubiese sido necesario que lo que parece existiese **realmente, abarcando todo incesantemente.**”¹

Fragmento 2

“Y bien, yo diré –y tú que escuchas, recibe mi relato- cuáles son los únicos caminos de investigación que hay para pensar: uno, por un lado, <para pensar> que “es”, y que no es posible no ser; es el camino de la persuasión, pues acompaña a la verdad; otro, por otro lado, <para pensar> que “no es”, y que es necesario no ser; te enuncio que este sendero es completamente incognoscible, pues no conocerás lo que no es (pues es imposible) ni lo mencionarás.”²

¹ Néstor Luis Cordero, *Siendo se es: La tesis de Parménides*. p. 218.

² *Ibid.*, p. 219.

Fragmento 3

“... pues es lo mismo pensar y ser”³

Fragmento 4

“Observa cómo lo ausente está firmemente presente para el intelecto; pues no se puede obligar a lo que es a no estar conectado con lo que es, ni dispersándolo completamente del cosmos, ni reuniéndolo.”⁴

Fragmento 6 (1-2)

“Es necesario decir y pensar que siendo, se es; pues es posible ser y la nada no es. Estas cosas te ordeno que proclames;...”⁵

Fragmento 8 (1-6)

“Queda entonces una sola palabra del camino: que ‘es’. Sobre él, hay muchas pruebas de que lo que está siendo es inengendrado e incorruptible, total, único, incommovible y acabado. Ni fue ni será, sino que es ahora, completamente homogéneo, uno, continuo.”⁶

³ *Idem.*

⁴ *Idem.*

⁵ *Idem.*

⁶ *Ibid.*, p. 220.

(34-41)

“Pensar y aquello por lo cual hay pensamiento, son lo mismo; pues sin lo que está siendo, gracias a lo cual él está enunciado, no encontrarás el pensar; pues no hay ni habrá nada aparte de lo que está siendo, dado que la Moira lo obliga a permanecer total e inmóvil. Por eso son sólo nombres cuanto los hombres han establecido, creyendo que eran cosas verdaderas: nacer y morir, ser y no ser, cambiar de lugar y alterar el color exterior.”⁷

(50-52)

“Acá termino para ti el razonamiento confiable y el pensamiento acerca de la verdad; a partir de acá, aprende las opiniones de los mortales, escuchando el orden engañoso de mis palabras”.⁸

⁷ *Idem.*

⁸ *Ibid.*, p. 221.

INTRODUCCIÓN

Los fragmentos anteriormente citados pertenecen a la traducción del poema de Parménides que Néstor Luis Cordero nos proporciona en su obra *Siendo se es: La tesis de Parménides*. Las razones de haber seleccionado esta traducción son muchas y de distintos órdenes; la primera tiene que ver con la estructura del libro y sus principales líneas de argumentación, que son tanto de orden filológico como filosófico. Sin embargo, es necesario destacar que Cordero ha subordinado los enfoques filológicos a la reflexión filosófica al intentar mostrar que la filología de un siglo no ha bastado para resolver los problemas fundamentales de la ontología implícitos en el poema de Parménides. Lo anterior nos resulta conveniente, puesto que en nuestro trabajo no pretendemos enfocarnos en interpretaciones filológicas, ya que escapa a nuestras intenciones y herramientas teóricas. Además de que el autor basa su erudita interpretación en casi medio siglo de experiencia en la cuestión parmenídea y en el uso directo de la tradición manuscrita como vía privilegiada para el establecimiento de formas más seguras tanto de traducción del texto como de interpretación del mismo.

Nos centramos, pues, en las intuiciones filosóficas de Cordero sobre las principales tesis parmenídeas, con las cuales concordamos ya desde el primer momento en que el autor muestra la **importancia de resaltar el uso impersonal que Parménides hace de la, en apariencia “seca”, afirmación es (ἐστίν)**. En efecto, Cordero al traducir τὸ ἐὸν como *lo que está siendo*, muestra el carácter existencial de lo que es (ἐστίν) en tiempo *presente*, interpretación que servirá de base para nuestra tesis cuando intentemos demostrar que el tiempo en Parménides se funda en la noción de *presencia*.

Partimos, entonces, de la conocida proposición parmenídea: "... pues es lo mismo pensar y ser"⁹ (Fragmento 3). Esta proposición, ya desde su traducción, plantea innumerables discusiones. Desde una perspectiva propiamente filosófica, puede significar que *lo mismo es la coincidencia entre el pensar y el ser, es decir, lo pensado*; y que, por consiguiente, *el acto del pensamiento y el objeto del pensamiento son lo mismo*.

La pertinencia de tal significación se intentará justificar en el desarrollo del presente trabajo en el apartado que corresponde a la relación entre *ser* y *pensar*. Ahora bien, es necesario aclarar desde este momento el sentido en que usamos el término *objeto* en la significación propuesta.

Según entendemos, de alguna u otra manera, implícita o explícitamente, en casi toda la historia de la filosofía se encuentra una *teoría del objeto*, tanto en afirmaciones de orden ontológico como epistemológico, ya sea en términos de substancia, de ser o, en su sentido más amplio, de realidad. Roman Ingarden distingue varias concepciones acerca de la naturaleza del objeto dentro de las cuales se destacan las siguientes: la concepción *existencial*, según la cual todo lo que es objeto existe; la concepción *fenomenalista*, en donde el **objeto se entiende como "lo representado"**; la concepción *reísta*, que implica que el objeto es una cosa o *res*; y la concepción del *objeto como clase*, en donde el objeto es una *clase* o conjunto de características.¹⁰

Lo que cabe resaltar es que en ningún sentido estamos utilizando el término objeto en su aspecto gnoseológico o epistemológico, en donde lo que está implícito es la relación *sujeto-objeto*. En todo

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 219.

¹⁰ Roman Ingarden, *Time and Modes of Being*, pp. 40-47.

caso, el uso que aquí hacemos del término *objeto* como *referente* se intentará aclarar en el contexto de una interpretación fenomenológica de la relación entre ser y pensar en el poema de Parménides.

En cualquiera de los casos anteriormente descritos, parece ser que se habla siempre de objetos como *contenidos intencionales* o como *referentes*. En este sentido, la afirmación parmenídea: “... **pues es lo mismo pensar y ser**”¹¹ (Fragmento 3), implicaría que *lo pensado* debe ser considerado propiamente como lo que es y que, por lo tanto, podemos hablar de un **λόγος en su relación más directa con la φύσις**. Para Parménides, lo necesario e inmutable es *lo pensado* como captación en un solo acto: “**Observa cómo lo ausente está firmemente presente para el intelecto; pues no se puede obligar a lo que es a no estar conectado con lo que es, ni dispersándolo completamente del cosmos, ni reuniéndolo**”¹² (Fragmento 4.1). Pensar, pues, es tener *presente* el ser como *lo pensado*, lo que es, es presente sin pasado ni futuro, sino un solo acto. **Así, el elemento propio del pensar es el “haber” en tiempo presente**, en donde comparecen tanto el ser como el pensar mismo. En este sentido, podemos entender el tiempo del pensar como la actualidad de lo *presente*. En palabras de Parménides, según **la traducción de Cordero**: “Pensar y aquello por lo cual hay pensamiento, son lo mismo; pues sin lo que está siendo, gracias a lo cual él está enunciado, no encontrarás el pensar...”¹³ (Fragmento 8.34-36). Lo anterior nos sitúa automáticamente en la problemática del tiempo en su relación con el ser. Suponemos entonces, a la luz de algunas dilucidaciones heideggerianas sobre el poema de Parménides, que es en este último en donde la relación *ser-pensar-tiempo* se inaugura como un problema fundamental para la filosofía posterior.

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 219.

¹² N. L. Cordero, *op.cit.*, p. 219.

¹³ *Ibid.* p. 220.

Una consideración incidental, realizada a propósito de la interpretación de las conexiones ontológicas decisivas del poema de Parménides, muestra cómo el eleata puso por primera vez la mirada sobre el ser del ente, si bien –por decirlo en términos ontológicos- **no logró superar esta primera “impresión ontológica”**. Pero esta primera a la par que decisiva mirada ontológica fue también la última. La idea de que todo aquello que es experimentado existe en el modo del ser-objeto se convirtió en una tesis relativa al ámbito de lo real, de tal manera que este mismo ser-objeto se concibió en general como **el ser que “realmente” es, y a partir de esta concepción [objetiva del ser] las** restantes determinaciones ontológicas se comprendieron negativamente y, por tanto, se procedió a su descarte. El **νοεῖν, en tanto que puro y simple inteligir, y el φάναι, el** nombrar propio del discurso, se ven por primera vez en su relación unitaria con el ser. **Sin embargo, esta ἀλήθεια permanece oculta en sus primeras, decisivas y** fundamentales estructuras fenoménicas.¹⁴

En la Grecia antigua, la relación *ser-pensar-tiempo* parece ser entendida predominantemente como **una relación de “alteridad” en donde lo pensado** es siempre lo mismo y el tiempo está, consecuentemente, fuera del pensar.¹⁵ Sin embargo, en un análisis como el que se intenta hacer aquí, hemos decidido hacer un breve recuento histórico para mostrar cómo acontece la relación ser-pensar-tiempo entre la antigüedad y la modernidad, sólo en tanto idea reguladora y problemática, pues de lo que se trata no es sólo de saber cómo pensaban los filósofos, sino de cómo podemos pensar el ser y el tiempo a partir de lo ya pensado. Dicho recuento mostrará que lo que realmente acontece es una inversión entre el pensar *atemporal*, en su relación con la φύσις, y el pensar que implica un tiempo del que carece la naturaleza: el tiempo del *nous* (νόος). Es así que nuestro trabajo parte del supuesto de que no sólo es en Parménides donde se inaugura la relación *ser-pensar-tiempo* como un problema

¹⁴ Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, pp. 79-80.

¹⁵ Antonio Campillo, “Αἰών, χρόνος y kairós: La concepción del tiempo en la Grecia clásica” en *La(s) otra(s) historia(s)*, núm. 3, p. 38.

fundamental, sino que es en sus afirmaciones donde se encuentra prefigurada una noción de temporalidad propia del pensar.

Ya desde Homero el término *chrónos* se usaba para designar un intervalo de tiempo, un tiempo singularmente determinado, *el ahora (vũv), el instante, el presente actual*.¹⁶ Es en la dualidad entre lo humano y la **φύσις** donde el término *chrónos* empezará por designar, en el mismo contexto griego, una ilimitada sucesión hasta desembocar en una abstracta universalidad, es decir, como *aión*. El *aión* alude a una noción del tiempo de la inmanencia; en este sentido, es el *chrónos* de lo humano, singular pero, a su vez, indeterminado en el sentido de que representa la suma sucesiva e infinita de todos los tiempos que comienzan a cada instante.

Sin embargo, esta nueva dualidad queda atenuada por el hecho de que los griegos postulaban una correspondencia entre el *kósmos* humano y el *kósmos* natural, entre el orden político y el orden físico: tanto la *physis* como la *pólis* responden a una misma ley, la ley de la jerarquía y la repetición. El tiempo –tanto el de la naturaleza como el de la historia- no es sólo una línea que avanza incesantemente, sino también un círculo que retorna una y otra vez: no es sólo sucesión sino también repetición [...]¹⁷

Platón, por su parte, en diálogos como el *Timeo* y la *República*, parece mantenerse dentro del descubrimiento de Parménides al afirmar que la **φύσις no es el mundo “aparente”**, el cual no merece llamarse propiamente ser, sino el mundo necesario e inmutable de las Ideas. **“Now the use to which Plato puts Parmenide’s device in the *Timaeus* is pretty widely agreed. When he says that “was” or “will be” are appropriate to our talk of the changing physical world, but that only “is” and “are” should**

¹⁶ *Ibid.* p. 39.

¹⁷ *Ibid.* p. 38.

be used in speaking of the timeless Forms [...]”¹⁸ Por consiguiente, para Platón no se puede conocer el mundo natural porque éste *no es* en sentido estricto. Se muestra, entonces, que Platón centra su examen filosófico en lo ideal y, como tal, atemporal.

Por otra parte, la idea en general que Aristóteles tiene de la φύσις es que se trata de un conjunto de cosas que han llegado a ser, o *potencias actualizadas*. Para Aristóteles, el acto se caracteriza por la existencia. El binomio *acto-potencia* es la forma en que Aristóteles explica el cambio en el mundo físico.

Aristotle, who followed Plato in the main conception of what he meant by time, was anxious to interpret the same phenomenon more precisely, and he therefore found fault with his predecessors for having identified time either with the universe itself or with its revolution. He rectified Plato's statements in two points: (1) Time is not connected only with the motion of the heavens but with any motion whatsoever. (2) Time is not motion itself; neither is it that heavenly motion which indicates time to us most conspicuously, nor is time identical with any other motion nor with motion in general. But time is somehow connected with motion in general. Time is, so to speak, "something implied in the phenomenon of motion" (*Phys. IV, 11, 219 a 3*).¹⁹

¹⁸ “Ahora bien, el uso que Platón hace de los recursos de Parménides en el *Timeo* es de bastante común acuerdo. Cuando dice que el uso de “era y “será” es apropiado cuando hablamos del mundo físico cambiante, pero que sólo “es” y “son” se deben utilizar al hablar de las Formas [Ideas]” G. E. L. Owen, “Plato and Parmenides on the timeless present”, en *The Monist*, p. 332. (La traducción es nuestra)

¹⁹ “Aristóteles, quien siguió a Platón en su concepción del tiempo, estaba ansioso por interpretar el mismo fenómeno de manera más precisa y, por tanto, encontró fallas en sus predecesores al identificar el tiempo, ya sea con el universo o con su revolución. Rectificó las afirmaciones de Platón en dos sentidos: (1) El tiempo no se relaciona ni con el movimiento de los cielos ni con ningún movimiento. (2) El tiempo no es el movimiento mismo; tampoco es ese movimiento celeste que nos muestra el tiempo más visiblemente, ni se identifica con ningún otro movimiento ni con ningún movimiento en general. Aunque el tiempo está, de alguna forma, conectado con el movimiento en general. El tiempo es, por decirlo de alguna manera, “algo implicado en el fenómeno del movimiento. (*Phys. IV, 11, 219 a 3*)” Helene Weiss, “The Greek Conceptions of Time and Being in the Light of Heidegger’s Philosophy”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, p. 182.

Para Aristóteles el tiempo es la medida del cambio, o del movimiento, según el antes y el después. **“Ahora bien, es claro que el tiempo no es movimiento, pero tampoco se da *sin* movimiento.”**²⁰ En este sentido, sólo hay tiempo en la medida en que el movimiento es cuantificable, es decir, es numerado (**ἀριθμός κινήσεως**), pero en sentido estricto el tiempo no es movimiento ni número. Se deja numerar sólo en cuanto se relaciona con el espacio y, por tanto, con el movimiento según el antes y el después²¹. La unidad del tiempo así numerado es el *ahora*, que permite discernir el antes del después. La sucesión, la duración y la simultaneidad sólo son comprensibles en tanto medibles y cuantificables, es decir, en tanto *inteligibles*. Es así que Aristóteles parte de una concepción física del tiempo para entonces llegar a una sustancia eterna, sustraída completamente del tiempo en donde el pensar se convierte en *actividad* como una determinación de la causa final, es decir, como el *pensamiento que se piensa a sí mismo*, es decir, como actualidad del acto.

La expresión moderna de la relación *ser-pensar-tiempo* es una relación en donde la noción de *conciencia* juega un papel fundamental. Sobre todo en el idealismo alemán se produce un giro con respecto a la categoría de causalidad que, aunque en sentido griego se refiere a lo real, en la modernidad se refiere a la subjetividad. Pero esta subjetividad se entiende más bien como una subjetividad *activa* que se convierte en razón y fundamento frente a la objetividad en general. Esto significa que el pensar ya no tiene que someterse a la realidad, sino que es la realidad la que ha de someterse al pensar que sólo acepta como real lo que puede ser *certificado*.

La lógica explícita de esta operación era estrictamente filosófica: quería aclararse acerca del ser de las cosas, acerca de la propia subjetividad en relación con ellas y acerca de la verdad, la bondad, la belleza y la justicia como formas de ordenación del hombre, el

²⁰ Aristóteles, *Física*, IV, 219a.

²¹ *Ibid.* 219b.

mundo y la sociedad [...] Por todo ello, podemos decir que aquí se describe sólo un episodio de la lucha moderna por la conquista de un verdadero sentimiento de omnipotencia, esta vez sobre la base del despliegue de la razón.²²

Ahora bien, aunque el paso hacia el idealismo se da haciendo entrar al tiempo en el pensar, es en ese movimiento del *descubrimiento de la conciencia* donde, según Heidegger, sobreviene el olvido del *fundamento* que buscaba la metafísica aristotélica y, originalmente, la ontología de Parménides, el cual ha sido proclamado como el *olvido del ser*²³. Lo que tenemos, entonces, es la relación pensar-tiempo como independiente del ser en el sentido de que no es el pensamiento el que ha de someterse a la realidad, sino en sentido contrario. El ser, por lo tanto, deja de estar fuera del pensar para formar parte de una *subjetividad fundante*. El pensamiento se convierte en el fundamento del mundo ante la imposición de la subjetividad.

Pero el regreso y la nueva puesta en escena del ser en su relación con el pensar se llevará a cabo **en el contexto de la gran afirmación de Dilthey: “las ideas del mundo no son productos del pensamiento. No surgen de la mera voluntad de conocer”**²⁴. Aunque la aportación más importante desde el punto de vista fenomenológico será la doctrina de la intencionalidad de la conciencia de Franz Brentano. Para este último, toda conciencia es conciencia *de*. Pensar es pensar alguna cosa y desear es desear alguna cosa. Por lo tanto, cada acto de conciencia es *intencional*, pues implica un *objeto*.

²² José Luis Villacañas, *La filosofía del idealismo alemán: Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*, Vol. I, p. 12.

²³ En el contexto de la modernidad, el *olvido* se produce en tanto que la conciencia se descubre encerrada en sí misma; entonces conocer no es conocer algo otro que ella. Heidegger analiza la fundamentación kantiana de la metafísica para mostrar cómo la imaginación trascendental se revela como fundamento originario, lo que le lleva a sostener que la crítica kantiana retrocede ante el carácter fundamentador del tiempo Cf. F. Copleston, *op. cit.*, Vol. 3, Tomo VII, pp. 323-337.

²⁴ Wilhelm Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, p. 125.

El paso fundamental lo dará Husserl en lo que se refiere a la naturaleza de dicho *objeto*. Husserl claramente sostiene en sus *Investigaciones lógicas* que la lógica se ocupa de la esfera del significado, esto es, de lo que es *entendido*²⁵. Debemos distinguir entre los objetos de la conciencia que se *significan y entienden* y una sucesión de datos psíquicos (sucesos) y experiencias. Son los objetos que se significan y entienden a los que podemos llamar propiamente *fenómenos*, pues son los que *aparecen para y por la conciencia*²⁶. Por el contrario, los sucesos o experiencias no aparecen, sino que son vividos o experimentados *a través* de la conciencia.²⁷

Todo lo anterior implica una distinción, de suma importancia, entre significados y cosas. Las cosas, en tanto que actos psíquicos, son siempre individuales y particulares. En cambio, los significados pueden ser universales y, como tales, *esencias*. Husserl denomina al acto de conciencia *noesis* y a su objeto correlativo, es decir, lo que es significado o entendido, *noema*. El análisis *intencional* se entiende en el contexto husserliano como aquel que fija la atención sistemáticamente en los aspectos paralelos del *acto intencional (noesis)* y el *contenido alcanzado (noema)*. Más específicamente, se centra en el modo como el *acto intencional* y el *referente intencional* se corresponden el uno con el otro. Lo anterior nos remite a la significación, propuesta al principio de este trabajo, de la afirmación parmenídea: “... **pues es lo mismo pensar y ser**”.²⁸ (Fragmento 3), como *el acto del pensamiento* y el *objeto del pensamiento son lo mismo*.

²⁵ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Investigación Quinta, § 10 pp. 151-152.

²⁶ En lo sucesivo emplearemos la noción de fenómeno en este sentido. Asimismo, la noción de “objeto” también deberá ser entendida en el contexto de la intencionalidad husserliana.

²⁷ F. Copleston, *op. cit.*, pp. 330-331.

²⁸ N. L. Cordero, *op.cit.*, p. 219

Propuesta metodológica

Suponemos, pues, que la relación *ser-pensar-tiempo* parmenídea y la intencionalidad husserliana están en estrecha relación en tanto que ambas tienen un carácter *constitutivo-activo*, lo cual intentaremos mostrar a lo largo de este trabajo. El problema consiste, entonces, en mostrar cómo, en Parménides, se entiende esta relación *unitaria* entre *ser-pensamiento-tiempo* y dilucidar cómo se *constituye el λόγος* en esta relación. En este sentido, podremos conectar los polos *noesis-noema* en Husserl con los de *noein-eon* en Parménides y mostrar en qué consiste su relación.

Consideramos que la fenomenología de Husserl ayuda a entender algunas de las afirmaciones de Parménides. La noción del ser como *lo que está siendo (ἔστιν)* en tiempo *presente* y el tiempo como el *ahora (νῦν)* en que se *da esa presencia*, pueden ser entendidos, en clave fenomenológica, como los *datos inmediatos* con los que se *constituye* activamente la conciencia en sentido intencional en sus dos polos: *noesis* y *noema*.

Efectivamente, es imposible hablar en términos de conciencia en el contexto parmenídeo. Ahora bien, si concebimos la conciencia como intencionalidad, como la concibió Husserl, podemos hablar de algo que no es ni continente (en su sentido epistemológico) ni contenido (en su sentido metafísico), sino mera proyección y referencia a *algo* que puede ser pensado y mentado. En términos fenomenológicos, la conciencia en su carácter *activo* no **sólo es un mero “dirigirse a”, sino un “constituirse con”** la realidad. Por lo tanto, la intencionalidad de la conciencia supone dos aspectos de *acción*, tanto el de referirse a los objetos (*noesis*) como el del objeto referido (*noema*). En este sentido, nuestra intención no es la de suponer la noción de conciencia en el contexto parmenídeo, sino solamente la de mostrar una conexión entre la relación *ser-pensar* en Parménides y la constitución de la conciencia en Husserl

a través de sus dos polos (*noesis* y *noema*) para entonces poder mostrar en qué sentido se entiende el tiempo como otro aspecto constitutivo e implícito en la relación.

Proponemos, entonces, la fenomenología como una vía de interpretación del Poema de Parménides, puesto que suponemos que la aprehensión de *lo que es (τό όν)*, y que se hace posible a partir de la *presencia*, consiste en la aprehensión *inmediata e intuitiva* de *lo presente* a pesar de su discutida “*inaprehensibilidad*”²⁹. Dicha *intuición* parte de una instancia temporal muy particular que se funda en el instante *presente* y que permite su *pensamiento-nombramiento (λόγος)*. Esta actividad de *pensar-nombrar (λέγειν)* es posible únicamente mediante una *intuición originaria* del ser como *presencia*. “El postulado que funda tamaña empresa sostiene que el fenómeno está penetrado de pensamiento, de *logos*, y que a su vez el *logos* se expone en el fenómeno, y sólo en él. Únicamente con esta condición es posible una *fenómeno-logía*”.³⁰

Lo anterior no significa que se pretenda hacer aquí un “**regreso deconstructivo**” o **llevar a cabo** una “**estrategia de desmontaje**” a la manera de Heidegger en sus *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, pues la tarea rebasa nuestras intenciones y herramientas teóricas. Aunque debemos reconocer que las distintas interpretaciones que hace Heidegger de los conceptos fundamentales de la historia de la ontología han servido de base fundamental para el presente trabajo. También se

²⁹ Según muestra Paul Ricoeur en *Tiempo y narración*, tanto la eternidad como el tiempo han sido pensados por la mayor parte de los filósofos griegos a partir de la noción de instante (*vñv*) como un ahora o presente actual. Sin embargo, esta noción de instante es aporética, puesto que cada instante es, en efecto, al mismo tiempo idéntico y diferente a todos los demás, límite inextenso y magnitud inmensurable. Como tal, forma parte de un continuo indivisible y, a su vez, de un continuo infinitamente divisible. Según Ricoeur, el análisis agustiniano del tiempo presenta un carácter lleno de interrogantes y de aporías al que ninguna de las antiguas teorías sobre el tiempo, desde Platón hasta Plotino, consigue llevar a semejante grado de agudeza. Agustín parte de la pregunta: “¿Qué es, en efecto, el tiempo?” Cf. San Agustín, *Confesiones*, Libro XI, 14,17. Apenas planteada esta pregunta surgen todas las antiguas dificultades sobre el ser y el no-ser del tiempo y se responde: “Y a pesar de todo, Señor, percibimos los intervalos del tiempo [...] En el momento, pues, en que el tiempo pasa, puede ser percibido y medido”. Cf. San Agustín, *op. cit.*, Libro XI, 16,21. Cf. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, Aporías de la experiencia del tiempo. pp. 41-79.

³⁰ A. Dertigues, *op. cit.*, p. 21.

tomarán en cuenta tanto los problemas más añejos como las interpretaciones más aceptadas del Poema de Parménides, ya desde su misma traducción.³¹

Ahora, la afirmación de que el ser implica al tiempo como *lo presente* y, como tal, se puede entender como una *intuición categorial* en sentido husserliano, no es una hipótesis arbitraria. Como intentaremos mostrar, en el caso de Parménides, el fenómeno del tiempo se hace manifiesto en la noción de *presencia* que, a su vez, es aprehendida por medio del **λόγος**. Esta noción de **λόγος** intentará quedar mostrada en el apartado que corresponde a la relación *ser-λόγος-tiempo*. Así, pues, una interpretación fenomenológica, en sentido husserliano, del Poema de Parménides es un proyecto con miras a hacer comprensible la relación *ser-pensar-tiempo* en sentido positivo, si por *positivismo* se entiende el esfuerzo por fundar una certeza sobre aquello que es positivo, es decir, susceptible de ser captado de modo originario. La presente interpretación tendrá como objetivo rastrear el sentido de las nociones que fungirán como la *materia prima* de la historia de la filosofía posterior a Parménides, a saber, el ser y el tiempo.

Ahora bien, las preguntas directrices que motivan esta interpretación del Poema de Parménides son las siguientes:

- a) ¿De qué forma se entiende el **λόγος** en Parménides?

³¹ Una breve revisión de las traducciones más aceptadas y los principales problemas que enfrenta la interpretación del poema de Parménides lo hace Lisa Atwood Wilkinson en su obra titulada *Parmenides and To Eon: Reconsidering Muthos and Logos*, la cual servirá también de referencia para el desarrollo de algunos argumentos en el presente trabajo.

- b) ¿Existe en Parménides una relación *unitaria* y *constitutiva* entre ser y pensar? ¿De qué forma se da **ésta y qué relación tiene con el λόγος**?
- c) Si existe una relación unitaria entre ser y pensar, ¿esta relación quedará al margen de cualquier noción del tiempo? ¿Cómo será entendida la relación *ser-pensar-tiempo*?
- d) ¿Cuál es la pertinencia de la fenomenología en el análisis de la relación *ser-pensar-tiempo* en el Poema de Parménides y cuáles son los problemas que implica?
- e) ¿En qué sentido es posible conectar las relación *noesis-noema* husserliana con la relación *noein-eon* parmenídea?
- f) ¿Qué problemas implica dicha conexión y qué problemas resuelve?

PRIMERA PARTE: PARMÉNIDES (SER-PENSAR-TIEMPO)

1.1. SER Y VERDAD

Desde un primer momento, Parménides hablará en su poema **de una dualidad de “caminos de investigación”, de una bifurcación en donde** es necesario elegir entre *es* o *no es*. Ante esta bifurcación, la diosa incita a Parménides a optar **por “el camino de la persuasión, pues acompaña a la verdad”**: “[...] uno, por un lado, <para pensar> **que “es”, y que no es posible no ser; es el camino de la persuasión, pues acompaña a la verdad [...]**”³² (Fragmento 2.3-4.)

La verdad en el poema de Parménides puede ser entendida desde varios puntos de vista. En nuestra interpretación distinguimos los siguientes:

- 1) La verdad está separada de la realidad humana y es vista en el Proemio como un “corazón imperturbable”: “Es necesario, entonces, que te informes de todo; por un lado, del corazón imperturbable de la verdad bien redondeada [...]”³³ (Fragmento 1.29)

Según la interpretación de Giorgio Colli, se trata de una concepción “mística” de la verdad que no es susceptible de ser explicada (mas, posiblemente, sí aprehendida) en términos de un discurso racional, pues permanece como un misterio. **Colli la llama una verdad “vista desde su interior”**³⁴.

- 2) La verdad está sujeta a un posible *discurso racional* y **se entiende en el poema como “el λόγος acerca de”** la misma: **“Acá termino para ti el razonamiento confiable y el pensamiento acerca**

³² N. L. Cordero, *op. cit.*, p. 219.

³³ *Ibid.*, p. 218.

³⁴ Giorgio Colli, *Gorgias y Parménides*, p. 151.

de la verdad; a partir de acá, aprende las opiniones de los mortales, escuchando el orden engañoso de mis palabras”.³⁵ (Fragmento 8. 50-51). Con base en la traducción de Cordero, **podemos suponer que existe un “razonamiento confiable” que está en armonía con “el corazón imperturbable de la verdad”, el cual se distingue muy bien de las “opiniones de los mortales” (δόξα).**

Según lo anterior, estamos hablando no de dos verdades, sino de dos formas distintas de entender la misma: una que se pretende incognoscible, y otra que se encuentra en la esfera de lo racional. El **λόγος** parece tener un posible acceso a la verdad, que aparece como la única forma **“persuasiva” y “confiable”**, y que se encuentra dentro de la esfera racional.

Tenemos, por tanto, como una primera hipótesis, dos formas de entender la verdad: una **completamente inaccesible a los hombres, la ἀλήθεια que permanece en una esfera mística** (según la interpretación de Colli); otra que será la guía de nuestra investigación y que asumimos como **el “λόγος acerca de la verdad”, la cual** se entiende como la única vía de acceso a la misma o, por lo menos, como la única vía racional y discursiva (humana) que se sirve de muchas **“pruebas” (σήματα)** que la confirman: **“Queda entonces una sola palabra del camino: que ‘es’. Sobre él, hay muchas pruebas de que lo que está siendo es inengendrado e incorruptible, total, único, inmovible y acabado [...]”**³⁶

Por otra parte, está la **δόξα** de los mortales, sobre la cual, según Cordero, no parece haber discusión alguna que es una esfera condenada por Parménides, ya que **carece de “pruebas” y se sirve sólo de**

³⁵ N. L. Cordero, *op.cit.*, p. 221.

³⁶ *Idem.*

“nombres” (ὄνομα): Por eso son sólo nombres cuanto los hombres han establecido, creyendo que eran cosas verdaderas [...]”³⁷

En Parménides encontramos, efectivamente, la necesaria oposición entre el “λόγος acerca de la verdad” y la δόξα. Por ello, el hombre tiene que permanecer en el “camino de la persuasión” y retirarse en cada momento del de la δόξα para volver al λέγειν (decir) y al νοεῖν (pensar) lo que es: “Es necesario decir y pensar que siendo, se es; pues es posible ser, y la nada no es. Estas cosas te ordeno que proclames;...”³⁸ (Fragmento 6.1-2).

Por otra parte, a pesar de que Parménides relaciona la noción de δόξα con el discurso (y en definitiva, con el conocimiento), muchos intérpretes del pensamiento parmenídeo tienden a otorgar al término δόξα un valor ontológico, como sinónimo de *apariencia*. Se apoyan para su análisis en el término δοκοῦντα del fragmento I, 31, o en interpretaciones basadas en las nociones platónicas o aristotélicas del ser. Parece claro, según Helen Weiss, que para Platón y Aristóteles existen grados del ser, ya que para ambos lo que deviene lo puede ser en grados intermedios entre lo que es y lo que no es.³⁹ El vocablo δοκοῦντα –en interpretación de Cordero –es sinónimo de δόξα (cuya raíz comparte)⁴⁰. Se trata, entonces, de lo que *parece* a los mortales, no de lo que *a-parece*. No encontramos dentro del poema de Parménides ninguna distinción entre *ser* y *a-parecer*. Para Parménides no hay en el plano del ser algo que sea más que otra cosa, porque el simple hecho de ser ya es absoluto; dentro de él no existen grados, pues está “totalmente colmado de lo que está siendo”⁴¹ (Fragmento 8.23-25).

³⁷ *Ibid.*, p. 220.

³⁸ *Ibid.*, p. 219

³⁹ Helene Weiss, “The greek conceptions of time and being in the light of Heidegger’s philosophy” en *Philosophy and Phenomenological Research*, pp. 174-175.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 175.

⁴¹ N. L. Cordero, *op.cit.*, p. 220.

Según nuestra interpretación, podemos hacer la siguiente distinción en lo que se refiere a la verdad:

- **Ἀλήθεια: Vía positiva – “mística” – Inaccesible**
- **Λόγος: Vía positiva – “humana” – Accesible al conocimiento racional**
- **Δόξα: Vía negativa**

Ahora bien, existe en las afirmaciones de Parménides una carga tanto ontológica como epistemológica, aunque no debemos separarlas. Parménides le asigna importancia a la **δόξα**, sin embargo, no es la misma jerárquicamente hablando que la que tiene el conocimiento verdadero de *lo que es* (**ἀλήθεια**), y que corresponde a la mencionada en la primera parte del poema.

Según lo anterior, las vías de interpretación del poema que aquí se proponen se pueden distinguir de la siguiente forma:

- **1ª vía: τό ἔόν ο de “lo que es”** (dentro de la cual distinguimos hipotéticamente la **ἀλήθεια** de la esfera mística y el “λόγος en torno a la verdad”).
- **2ª vía: τό μή ὄν ο de “lo que no es”** (la cual es impensable e indecible).
- **3ª vía: “la opinión de los mortales”** (la de la **δόξα**).

1.2. SER Y PENSAR (ΛΟΓΟΣ)

“[...] pues es lo mismo pensar y ser”⁴² (Fragmento 3).

“Observa cómo lo ausente está firmemente presente para el intelecto [...]”⁴³ (Fragmento 4.1).

“Es necesario decir y pensar que siendo, se es; pues es posible ser y la nada no es. Estas cosas te ordeno que proclames [...]”⁴⁴ (Fragmento 6.1-2)

Parménides parte del *es* (ἔστιν) y muestra que ese *es* esconde en sí mismo una noción más amplia a la que se llegará sólo después de haber captado su fuerza presente e innegable. El “*es*” (ἔστιν) es sólo un punto de partida desde el cual Parménides desarrollará otros aspectos ontológicos, entre los que se hace énfasis en su carácter existencial. Si eso que hay *es*, por lo tanto, *existe*. Esta premisa no necesitará prueba alguna, pues se deriva del hecho de que el no ser es *inconcebible*.

De acuerdo con Lisa Atwood, cuya interpretación se basa en las de Patricia Curd y Alexander Mourelatos, *ἔστι* puede ser entendido no sólo como una proposición que conecta sujetos con predicados o que afirma simplemente la existencia, sino **que en sí misma “se identifica con su objeto”**:

Crucial to the idea is the focus on *something* or the *what* of what is known rather than its linguistic representation. Moreover, a predicative or speculative *estí* allows

⁴² N. L. Cordero, *op.cit.*, p. 219

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ *Idem.*

for complete recognition and information of something such that no further questions need arise; *esti* “uniquely identifies its subject”.⁴⁵

Sin embargo, una dificultad, que parece no tener solución aún y que constituye uno de los problemas centrales de este trabajo, es la de que Parménides, en algunos casos, parece afirmar que el **νόος** y el **νοεῖν** están siempre y necesariamente relacionados directamente con **εἶναι** y **τό ἑόν** y, por lo tanto, con la verdad. “For what conclusion can one reach concerning a nameless *esti*? That ‘it disappears with the breath that carries it’? Or that it carries the breath that cannot disappear?”⁴⁶

Suponemos que a lo que se refiere Parménides es a que el **νοεῖν** y la causa o condición del mismo son siempre idénticas. Lo cual es consecuente con “[...] pues es lo mismo pensar y ser”.⁴⁷ En este sentido, **τό ἑόν** sería la *conditio sine qua non* del **νοεῖν**. Es así que el **νοεῖν** no se puede expresar (**ἔστιν**) sin **τό ἑόν**; como tampoco **τό ἑόν** puede ser revelado o expresado sin el **νοεῖν**. Pues, sin el **νοεῖν** sería un concepto vacío o, en palabras de Parménides, un **μή ἑόν**: “[...] te enuncio que este sendero es completamente incognoscible, pues no conocerás lo que no es (pues es imposible) ni lo mencionarás.”⁴⁸

Respecto a esta interpretación se debe entender, pues, que **τό ἑόν** es el objeto absoluto y fundamento del pensamiento y **εἶναι** es el nombre al que se *refiere*⁴⁹ la actividad con que se aprehende (**νοεῖν**). Al

⁴⁵ “Esencial a la idea es enfocarse en algo o en el *qué* de lo que es conocido más que en su representación lingüística. Además, un *esti* predicativo o especulativo nos permite un completo reconocimiento y nos informa de tal manera que no son necesarias más preguntas; *esti* “únicamente se identifica con su objeto”. Lisa Atwood, *Parmenides and To Eon: Reconsidering Muthos and Logos*, p. 115 (La traducción es nuestra)

⁴⁶ “Pero, ¿a qué conclusión podemos llegar con respecto a un *esti* sin nombre? ¿Que ‘desaparece con el aliento que lo lleva’? ¿O que lleva el aliento que no puede desaparecer?” L. Atwood, *op. cit.*, p. 117. (La traducción es nuestra)

⁴⁷ Cf. N. L. Cordero, *op. cit.*, p. 219.

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ Como mencionamos en la introducción, utilizamos el término objeto en tanto *referente* desde el punto de vista fenomenológico. Su sentido intentará ser aclarado en el presente apartado.

hablar del εἶναι, en cualquiera de las partes del poema, y a pesar de los problemas que encierre su significado, parece que se está hablando de algo *externo* a nosotros; mientras que cuando se habla del νοεῖν se habla definitivamente de algo *interno*, algo así como una *facultad cognoscitiva*. “Para Parménides no se trata de hacer presentes las cosas pasadas o distantes (por medio del νοῦς), sino, más bien, que la inteligencia puede entender la realidad del todo, aunque parezca ausente en su **unidad ‘presente’**”⁵⁰. En este sentido, podemos entender el νόος como *pensamiento*, es decir, la actividad que produce lo pensado. Por lo tanto, el objeto absoluto (τό ἐόν) corresponde directamente al fundamento del pensamiento (νόος, νοεῖν) que expresa el εἶναι (ser) **por medio del ἐστίν** (es)⁵¹. Así, el objeto (τό ἐόν) hace posible el νοεῖν **que se expresa a través del ἐστίν**. La identificación consiste en afirmar que el pensamiento (νοεῖν) **sólo expresa “lo que es” (τό ἐόν) por medio de la expresión ἐστίν** (es) y no puede expresar otra cosa que no sea. Si lo anterior es correcto, se sigue entonces que incluso el “πλαγκτόν νόος” de los mortales no puede dejar de ser vinculado inextricablemente con τό ἐόν. Pero es vago y yerra al intentar separar el único τό ἐόν, *que es*, en muchas cualidades contrastantes, lo cual cae en el terreno de la δόξα.

Suponemos, por tanto, que en tanto facultad cognoscitiva, **sería más preciso entender al νόος** como una facultad más bien *unificadora*, **ya que hace que** “lo ausente” **resulte** “firmemente presente para el intelecto” (“Λεῦσσε δ’ ὅμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως”⁵²) (Fragmento 4.1). Ahora bien, según la interpretación de Colli, **el νόος**, aunque es reconocido como una facultad cognoscitiva, es una

⁵⁰ Conrado Eggers Lan, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, p. 120.

⁵¹ La forma gramatical “es” (ἐστίν) denota automáticamente el hecho de “ser” en tiempo presente. Esto que es (τό ἐόν) es el ἐόν que se asume como el *objeto* del ἐστίν. Para un análisis más a fondo sobre la discusión de cuál es el sujeto gramatical del ἐστίν. Cf. N. L. Cordero, *op.cit.*, p. 61–74.

⁵² N. L. Cordero, *op.cit.*, p. 219

facultad inmediata e intuitiva que opera “transformando” la realidad en tanto no puede ser entendida como una facultad discursiva en comparación con la **διάνοια** aristotélica.⁵³

Esto nos muestra que lo que Parménides tiene en mente es algo que está más íntimamente relacionado con un **νόος intuitivo**. Para el caso de este último, suponemos un **voεῖν** que va más allá de la apariencia superficial de los objetos y descubre *lo verdadero* en ellos. Por lo tanto, no existe un **voεῖν** diferente en cada situación, sino que en cada caso es el mismo. Justo en el fragmento 7.2, donde la diosa dice: “Pues que nunca se imponga esto: que haya cosas que no son. Aleja tú el pensamiento de este camino de investigación, [...]”⁵⁴ la implicación parece ser que el **νόημα** no puede errar. Esto está en concordancia con nuestra hipótesis, que supone que el **voεῖν** parece llevarnos a la verdad, idea que podemos encontrar en muchos pasajes del poema.

Heidegger parece estar en concordancia con lo anterior al referirse al **voεῖν** “en sentido griego” en general de la siguiente manera:

En el sentido más original y más puro, “verdadero”, es decir, simplemente descubridor, de tal suerte que nunca puede encubrir, es el puro **voεῖν**, el percibir, con sólo dirigir la vista, las más simples determinaciones del ser de los entes en cuanto tales. Este **voεῖν** no puede nunca encubrir, nunca ser falso; puede, en todo caso, quedarse en un *no-percibir*, un **ἀγvoεῖν**, un no bastar para el simple acceso adecuado.⁵⁵

⁵³ Cf. G. Colli, *op.cit.*, p.208.

⁵⁴ N. L. Cordero, *op. cit.*, p. 219.

⁵⁵ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 44.

Parece, pues, que una de las principales funciones del **νόος** es estar en contacto con el ser. Esto se da no sólo al final o como resultado de un proceso, sino que de alguna forma está en contacto con el ser desde el principio, ya que no hay **νόος** sin **τό ἔόν**, por medio del cual el **νόος** se despliega a sí mismo. Y ya que el **νοεῖν** tiene que transitar por alguno de estos caminos de investigación y alejarse de los demás, el *pensamiento discursivo* (**λόγος**), como una de las funciones del **νόος**, tendrá que transitar también por este camino.

Ahora bien, según la traducción de Cordero, Parménides parece no referirse al ser sin mezclar su pensamiento y su expresión: **“Es necesario decir y pensar que siendo, se es; pues es posible ser y la nada no es. Estas cosas te ordeno que proclames; [...]”**.⁵⁶ Si llevamos la teoría de Parménides hasta sus últimas consecuencias, se trata del **es** como fundamento de cualquier juicio, pues la razón **demuestra que es imposible pensar o expresar “lo que no es”**: **“... otro, por otro lado, <para pensar> que “no es”, y que es necesario no ser; te enuncio que este sendero es completamente incognoscible, pues no conocerás lo que no es (pues es imposible) ni lo mencionarás.”**⁵⁷ El pensamiento (**νοεῖν**) y su enunciación por medio del (**ἔστιν**) deben en cualquier caso tener un objeto y este objeto es el ser (**τό ἔόν**). Así, pensar es pensar en lo que existe, y pensar lo que no existe, es lo mismo que no pensar. Por esto, suponemos que en la enunciación **ἔστιν** está implícito el juicio: *el ser es*.⁵⁸

⁵⁶ N. L. Cordero, *op.cit.*, p. 219.

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ Existen varios significados del término juicio. Sin embargo, en su sentido estrictamente lógico, podemos definirlo como “un producto mental enunciativo” o como “un acto mental por medio del cual pensamos un enunciado”. En este sentido, una *proposición* o *enunciado* pueden ser definidos como el contenido del acto mental de juzgar. Por lo tanto, un juicio puede ser verdadero o falso en tanto afirmación o negación. De acuerdo con la tesis que dice que podemos hablar de juicio en tanto se pueda traducir una expresión a la forma “X es Y”, se puede decir que la expresión “X es o existe” puede ser también considerada un juicio en su forma existencial.

Ahora bien, si por juicio entendemos una determinación “verdadera” y, con esto, la “correspondencia” de una palabra con un objeto o entre un significado y un hecho, entonces estaríamos reduciendo la teoría aristotélica de las categorías a una teoría de la correspondencia de la verdad. Según Willard Van Orman Quine, en su ensayo titulado “Meaning and Truth”, esto está bastante alejado de lo que los griegos entendían por lenguaje y *logos*,

Las afirmaciones son enunciados y sólo los enunciados pueden ser falsos o verdaderos. Por lo tanto, la verdad o la falsedad son propiedades de los enunciados. Pero si enunciar algo consiste en asignar correctamente un predicado a un sujeto, entonces un enunciado constituye y comunica un juicio. Sin embargo, el acto de juzgar no puede ser nunca abstraído del contenido, y consecuentemente el *es* (ἔστιν) no puede ser aislado del ser (εἶναι). Por eso el pensar un enunciado a partir del juicio *es*, pone de manifiesto que juzgar es lo mismo que decir *es*. Efectivamente, el *es* (ἔστιν) viene a ser el pronunciamiento de un juicio, y entonces bien puede decirse, en el contexto parmenídeo, que juzgar y mentar *es*, son lo mismo. De **este modo, el νοεῖν** se convierte en una determinación esencial del entendimiento, es decir, en la *facultad de juzgar*. Habremos de decir que, según Parménides, el juicio *es* supone el τὸ εἶναι en cuanto tal como *lo que es*. Ahora bien, como *lo que es*, es un ente⁵⁹, podríamos concluir que *pensar y pensar que algo es*, o que *el ente es*, implica una necesidad para el pensamiento.

En la enunciación también se pueden exhibir los diferentes modos de ser: como constituido de una u otra forma, con unas u otras relaciones, etc. Así, se puede decir que enunciar es *categorizar*, si entendemos las categorías como los géneros últimos o supremos del ser y del predicar, o *hablar sobre*

e implica una especie de determinismo lingüístico basado en teorías del lenguaje post-clásicas. Cf. Willard Van Orman Quine, "Meaning and Truth" en *Philosophy of Logic*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1970. ⁵⁹ Se había hablado del "ser" en términos de "lo que es" para acentuar su carácter *presente*. Aun cuando Parménides no ha podido evitar referir la entidad de τὸ εἶναι a la experiencia, lo incuestionable es que piensa τὸ εἶναι ('lo que es') en el sentido existencial del εἶναι, pues siempre se refiere a lo *existente*. En lo subsecuente podremos hablar de la distinción entre "el ser" y "los entes" tomando como referencia la *diferencia ontológica*, "noción que introduce Heidegger en el contexto de su crítica a la metafísica tradicional. Ésta no constituye una adecuada respuesta a la pregunta por el ser porque lo trata como un ente, cuando el ser es precisamente aquello que constituye la condición de la aparición de todo ente. Toda metafísica, por tanto, deberá dar comienzo reconociendo una radical diferencia entre lo ente, lo que es, y el ser del ente. En otros términos, entre lo óntico y lo ontológico. Es imposible describir en qué consiste ese trato especial que Heidegger concede al ser, puesto que es justo lo que intenta desarrollar, sin conclusión definitiva, toda su obra. Sí puede indicarse, no obstante, que en la cuestión ontológica, la primera tarea a la que nos enfrentamos es la de la adecuada formulación de la pregunta, que no es en absoluto evidente, como sí ocurre en el caso de los entes, que son aquello que se nos presenta ante nosotros con una serie de atributos o propiedades". Cf. Morató Cortés Jordi y Martínez Riu Antoni, *Diccionario Herder de filosofía*, [CD-ROM]. Barcelona. Empresa Editorial Herder, 1996.

el ser.⁶⁰ Por lo tanto, a los diferentes modos del *ser enunciado* les podemos llamar, también, *categorías*.

Las categorías aristotélicas se refieren a predicados simples, o no complejos, de lugar, cualidad, tiempo, etc. En este sentido, un enunciado verdadero consiste en asignar correctamente un predicado a un sujeto. Pero como John Anton explica, las categorías se refieren **“explícitamente a las unidades últimas de significado”**.⁶¹ Por lo tanto, no son simples predicados, sino afirmaciones o aseveraciones **“bien formadas”**. Es así que, cuando le asignamos un predicado a un sujeto, estamos haciendo una afirmación categórica, y si esta afirmación es correcta, entonces requiere de un conocimiento más profundo de lo que estamos afirmando. En este sentido, la función de las categorías es, citando a Anton, **“to capture in *logos* the traits of beings”**.⁶²

De la misma forma, hemos supuesto que en las afirmaciones de Parménides existe una íntima identificación del *λόγος* con el ser, pues no se puede pensar sin pensar algo. Pensar en nada es un no-pensar, como el no decir nada es un no-decir. “[...] he (Parmenides) wants to reason about whatever it is that can be a subject, whatever it is that can be talked and thought about. And he contends that if we have such a subject it must exist, since if it did not exist we should not have anything to talk about”.⁶³

⁶⁰ Siguiendo a Aristóteles, que es quien introduce el término, las categorías son grandes conceptos, géneros o clases con los que estructuramos la realidad. Con ellas clasifica las cosas según el “decirse de” (aspecto lógico) y el “estar en” (aspecto ontológico). Es así que la doctrina aristotélica de las categorías está íntimamente relacionada con la doctrina del ser, de modo que el verbo ser recibe un sentido distinto para cada categoría. Cf. J. Morató y A. Martínez, *op. cit.*, pant. “categoría”.

⁶¹ John Anton, “The Meaning of *Kategoria*” en *Categories and Experience: Essays on Aristotelian Themes*, p. 204.

⁶² “Capturar en el *logos* los rasgos de los seres”. *Ibid.* p. 184. (La traducción es nuestra)

⁶³ “él (Parménides) quiere razonar sobre lo que sea que pueda ser un objeto, cualquier cosa de la que se pueda hablar o pensar. Y sostiene que si tenemos un objeto tal, debe existir, ya que si no existiera no tendríamos nada de qué hablar”. G. E. L. Owen, “Plato and Parmenides on the timeless present”, en *The Monist*, p. 318. (La traducción es nuestra)

Ahora bien, se trata de mostrar que la sentencia: “[...] pues es lo mismo pensar y ser”⁶⁴ (Fragmento 3), afirma que el pensamiento (**νοεῖν**) y el ser (entendido como *presencia*) son recíprocamente correspondientes y que esta correspondencia **está explícitamente en conexión con el λόγος**.

El ser que la filosofía de Parménides quiere alcanzar y dar a conocer es aquel que sólo tiene identidad consigo mismo y, por lo tanto, es el principio originario del pensamiento racional, el **νοεῖν** que a su vez se manifiesta en forma de **λόγος**. Para Parménides, el ser es aquello que se mantiene en sí mismo como conjunto (**μοῦνον**), lo único (**οὔλον**), lo completo, lo que es constantemente manifiesto. Lo que Parménides entiende, entonces, por *ser*, no son las cosas diversas que capta la experiencia humana, sino el objeto inteligible del **λόγος**, es decir, del razonamiento que se manifiesta a través de lo que es *enunciado* conforme a sus propias exigencias de no contradicción. En lo referente a la naturaleza del **λόγος**, la idea que se tiene sobre su función, es que consiste en un testimonio mediante el cual se comprueban circunstancias reales: *las cosas son así*. Según la doctrina de Parménides, suponemos que hay que pensar de esta manera para que se dé no sólo un pensamiento de algo, sino incluso el mismo pensamiento.

En el **λόγος** hay una exigencia absoluta: el ser es, el no-ser no es. **Λόγος, por lo tanto, debe significar, en su relación con el νοεῖν**, aquella actividad humana que se produce *en virtud del ser*. Dicho con otras palabras: lo que se piensa es el *es* de los entes, *lo pensado* es ese mismo *es* como contenido mental; pensar es hacer presente, y la esencia íntima del pensamiento es la *presencia*: “Observa cómo lo ausente está firmemente presente para el intelecto”⁶⁵. Según lo anterior, se entienden ser y pensamiento como el ser que se expresa a sí mismo en el pensamiento, la más pura manifestación

⁶⁴ N. L. Cordero, *op.cit.*, p. 219.

⁶⁵ N. L. Cordero, *op.cit.*, p. 219.

del λόγος que no implica aporía ni contradicción. El pensamiento y su expresión discursiva es (lo enunciado), deben en cualquier caso tener un objeto y este objeto es el ser.

*Logos, for an early Greek thinker, is not separable from being to the extent that speech can be judged to “correspond” or not “correspond”. For the early Greeks as well as for us, language is an instrument of communication. But for the early Greeks, the substance or foundation of language is logos.*⁶⁶

Sólo de esta manera el λόγος puede ser entendido como *pensamiento discursivo*. Es así que el λόγος tiene una relación directa con la verdad (ἀλήθεια) como conformidad a su objeto, pues, como hemos dicho, el νόος se entiende en Parménides como una *facultad unificadora* que opera mediante juicios.

El λόγος, o sea, sentencia que enuncia, decide de un modo tan originario acerca del ser del ente que cada vez que un decir se opone a otro, que hay un ‘contradecir’, lo que se contradice no puede ‘ser’. Este es el principio de no contradicción implícito, mas no formalizado, en el Poema de Parménides. La transformación de la φύσις en λόγος, y con ella la de la mutua relación de éstos, significa una decadencia con respecto al inicio original, el que le atribuimos a Parménides. Esta esencia de la verdad no pudo ser retenida y preservada en su inicial originalidad.⁶⁷

De esta manera, parece quedar justificado el significado propuesto en la introducción de la sentencia parmenídea: “[...] pues es lo mismo pensar y ser”⁶⁸ al decir que “el acto del pensamiento y el objeto

⁶⁶ “*Logos*, para un pensador griego antiguo, no es separable del ser en la medida en que el discurso se pueda juzgar como que ‘corresponda’ o no ‘corresponda’. Para los antiguos griegos, así como para nosotros, el lenguaje es un instrumento de comunicación. Pero para los griegos, la sustancia o el fundamento del lenguaje es *logos*.” L. Atwood, *op. cit.*, p. 85. (La traducción es nuestra)

⁶⁷ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pág. 158.

⁶⁸ N. L. Cordero, *op.cit.*, p. 219.

del pensamiento son lo mismo”. Por lo que afirmamos que el “λόγος en torno a la verdad” se confirma también como un aspecto positivo de la 1ª vía: τό ἓόν o de “lo que es” y, por lo tanto, como ἀλήθεια.

Es en este sentido que hablamos de una relación *unitaria* y *constitutiva* entre ser y pensamiento, pues no podemos entender el pensamiento como una facultad autónoma y sin *fundamento*. Así mismo, tampoco podemos referirnos al *ser* sin el *es* mediante el cual está expresado. El pensamiento, al actualizarse, piensa que *el ser es*; si pensara otra cosa (que *el ser no es*) no habría **λόγος**. Para Parménides, el **λόγος** consiste radicalmente en pensar que *el ser es*. Por lo tanto, no existe sólo una relación unitaria entre *ser* y *pensamiento*, sino que esta relación es automáticamente **λόγος**.

No existen dos niveles de conocimiento (mental y sensible) ni dos estratos de ser (el del ente y el de la realidad física mundana), sino una sola operación mental y un solo mundo: la mente se dirige a ese mundo únicamente por medio del juicio y expresión, **con el ‘es’ copulativo. Ahora bien, el ‘es’ se nutre** de un paradigma suprarracional, llamado ser. Y el sujeto y predicado del juicio se abastece de los nombres que los **mortales deciden dar a las cosas. Por la primera vía, por la del ‘es’, todo juicio tiene** garantías de cientificidad y validez. Por la segunda, el enunciado habrá de ser variable, como son variables las palabras designativas del mundo y su mismo significado. Ahora bien, si de lo que se trata es de hablar, no del mundo, sino de la afirmación misma y en **cuanto tal, del paradigma radical del ‘es’,** entonces, el decir será infalible (ello era necesario, so pena de hundir al decir científico en la anarquía y confusión), es decir, *verdadero*.⁶⁹

Pero, ¿qué relación tiene el λόγος así entendido con el tiempo?

⁶⁹ Joaquín Lomba, *El oráculo de Narciso (Lectura del Poema de Parménides)*, pp. 165-166.

1.3. SER- ΛΟΓΟΣ-TIEMPO

Fragmento 8 (1-6)

“Queda entonces una sola palabra del camino: que ‘es’. Sobre él, hay muchas pruebas de que lo que está siendo es inengendrado e incorruptible, total, único, inmovible y acabado. Ni fue ni será, sino que es ahora, completamente homogéneo, uno, continuo.”⁷⁰

(34-41)

“Pensar y aquello por lo cual hay pensamiento, son lo mismo; pues sin lo que está siendo, gracias a lo cual él está enunciado, no encontrarás el pensar; pues no hay ni habrá nada aparte de lo que está siendo, dado que la Moira lo obliga a permanecer total e inmóvil. Por eso son sólo nombres cuanto los hombres han establecido, creyendo que eran cosas verdaderas: nacer y morir, ser y no ser, cambiar de lugar y alterar el color exterior.”⁷¹

El presente, como la instancia temporal privilegiada, ha sido señalado ya por Parménides. El λέγειν y el νοεῖν deben captar un *presente* con base en lo que permanece y persiste: “Es necesario decir y pensar que siendo, se es; pues es posible ser y la nada no es. Estas cosas te ordeno que proclames;...”⁷² (Fragmento 6.1-2). Esta *presencia* es aprehendida en el νοεῖν de acuerdo con una estructura temporal muy particular que nos parece paradójica e inaprehensible pero que, sin embargo,

⁷⁰ N. L. Cordero, *op.cit.*, p. 220.

⁷¹ Cf. *Idem.*

⁷² *Ibid.*, p. 219.

se funda en un *dato inmediato* que se da *para y por* el pensamiento en lo que es *presente*: “Pensar y aquello por lo cual hay pensamiento, son lo mismo; pues sin lo que está siendo, gracias a lo cual él está enunciado, no encontrarás el pensar; pues no hay ni habrá nada aparte de lo que está siendo, dado que la Moira lo obliga a permanecer total e inmóvil [...]”⁷³ (Fragmento 8 35-38). Así pues, el pensamiento (*νοεῖν*) y la enunciación de *lo que es* (*ἔστιν*), no tienen que ver sino con la *presencia*.

El *λόγος* expresa lo que es *presente* mediante el *ἔστιν*. La *presentación* de *lo que es*, se realiza originariamente en el pensamiento y, simultáneamente, en su nombramiento por medio del *ἔστιν*. El *ἔστιν*, concebido como lo expresado, lo dicho, siempre mantiene *presente* al ente y se comunica mediante nombres (*ὄνομα*). Pero esto puede llegar tan lejos que el nombrar se convierta en mera opinión (*δόξα*) y así perder la originalidad **conservada en el *λόγος***. Todo lo que se enuncia corre constantemente el riesgo de convertirse **en la *δόξα* condenada por Parménides**.

La fuerza del argumento de Parménides radica, pues, en el *es*, *existe*, acentuando el carácter presente en el que este *es* se *piensa* (*νοεῖν*), **se intuye** o se *dice* (*λέγειν*). Parménides parte entonces del *ἔστιν*, puesto que lo que quiere privilegiar es una certeza innegable: ahora, en el presente, en este instante mismo, *es*. De lo anterior se deriva que lo que *es*, **es ahora** (*νῦν*), **por** lo que se refiere al tiempo presente del verbo ser. “Ni fue ni será, sino que es ahora, completamente homogéneo, uno, **continuo**”.⁷⁴

Kirk, Raven y Schofield traducen lo anterior como: “It never was nor will be, since it is now, all together, one continuous.” Y comentan: “Probably what Parmenides means to ascribe to what it is existence in an eternal present not subject to temporal distinctions of any sort. It is very unclear how

⁷³ *Ibid.* p. 220.

⁷⁴ *Idem.*

he hoped to ground this conclusion in the arguments of [fragment 8]⁷⁵. Pero, ¿a qué se refieren con “eterno presente”? Si por “eterno presente” se supone que *lo que es*, es tal que permanece él mismo a través del tiempo, entonces se asume que *lo que es*, fue el mismo en el pasado y será el mismo en el futuro, lo cual es imposible según el propio Parménides.

Efectivamente es muy “confuso” el sentido de un eterno presente. Sin embargo, lo que se entiende aquí por **vŭv** (ahora) es un momento del inexorable flujo del tiempo que se distingue del pasado y del futuro. Así, lo que queda es el *ahora*.

Here is a second major intellectual achievement, comparable both intrinsically and its influence on later philosophy to the distinction between sensible and intelligible, namely the distinction between time and eternity, the recognition of “eternal” as a separate category from “everlasting”. To conceive of something as everlasting is to set it in time. One says that just as it is now, it was thousands of years ago and will be in the future. But for the eternal “was” and “will be” have no meaning, and the time sequence is abolished.⁷⁶

Es Platón quien propiamente señala el problema de cómo se origina el tiempo a partir de la eternidad. Al discutir sobre la naturaleza del *instante* en el *Parménides*, intenta mostrar su no-entidad puesto que se ubica entre el fue y el será sin poderse todavía definir. ¿Cuál será la *entidad*, el *movimiento* que

⁷⁵ “Probablemente a lo que Parménides se refiere es a atribuirle a lo que “es” existencia en un presente eterno no sujeto a distinciones temporales de ninguna clase. Es muy confusa la forma en que esperaba aterrizar esta conclusión en los argumentos del [fragmento8]”. G.S. Kirk, J.E. Raven, and M. Schoefield, *The presocratic philosophers*, p. 247. (La traducción es nuestra)

⁷⁶ “Existe aquí una mayor hazaña intelectual, ambas comparables intrínsecamente y en su influencia en la filosofía posterior tal como la distinción entre sensible e inteligible, llamada la distinción entre tiempo y eternidad al reconocer lo ‘eterno’ como una categoría separada de lo ‘perdurable’. Concebir algo como perdurable es colocarlo en el tiempo. Se dice que tal y como es ahora, fue años atrás y será en el futuro. Pero para lo eterno ‘fue’ y ‘será’ no tiene sentido, y la secuencia temporal queda eliminada” W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. The presocratic tradition from Parmenides to Democritus*, p. 29. (La traducción es nuestra)

señale el paso de lo inmóvil a lo móvil, de lo imperfecto a lo perfecto, de lo simultáneo a lo sucesivo?

“¿Hay acaso esa cosa extraña en la que estaría en el momento en que cambia?”⁷⁷

Pero en Parménides la cuestión es que una cosa no puede ser ella misma y su contrario, en el mismo aspecto y en el mismo momento. Lo anterior se entiende como una formulación ontológica del principio de no contradicción, el cual podemos decir que se encuentra implícito en el poema de Parménides. En sus afirmaciones se expresa la imposibilidad de que algo exista y no exista a la vez. Es así que expresar *ser* (ἔστιν), en tiempo presente, acentúa la identidad del ser consigo mismo, pues pudo no haber sido en el pasado, o dejar de ser en el futuro.

He (Parmenides) wants to maintain the existence of his subject and yet at the same time to allow no sense to denying its existence; and similarly he wants to maintain its existence in the present while admitting no use for the statement that it existed in the past or will do so in the future... His treatment of time is too like his treatment of existence.⁷⁸

En la cita anterior, G. E. L. Owen pone en el mismo estatus ontológico el tiempo y la existencia. La existencia (ἔστιν), en el caso de Parménides, es innegable; en este sentido, el tiempo también sería innegable en tanto *lo que es* se manifiesta como *presente*. Así, lo único que nos queda es el presente como *lo que es*. Pero, ¿es el presente una instancia sustraída del tiempo, una particularidad del tiempo o es el tiempo mismo?

⁷⁷ Platón, *Parménides*, 156d- 156e.

⁷⁸ “Él (Parménides) quiere afirmar la existencia de su objeto y, al mismo tiempo, reconocer que no tiene sentido negar su existencia; y, del mismo modo, quiere afirmar su existencia en el presente al no darle cabida a declarar que exista en el pasado o en el futuro... Su enfoque del tiempo es el mismo que su enfoque de la existencia”. G. E. L. Owen, “Plato and Parmenides on the timeless present”, en *The Monist*, p. 285. (La traducción es nuestra)

El es se da en el ahora, no hay forma que se dé fuera de él. Algunos críticos opinan que el uso del **vũv**, como adverbio de tiempo, nos sitúa *de facto* en la temporalidad, pues el presente también alude al tiempo. Para Leonardo Tarán el uso de este adverbio es suficiente para probar que Parménides no comprendió la noción de eternidad atemporal, pues es imposible ubicar un *presente* fuera del tiempo.⁷⁹ Alberto Bernabé, por su parte, sostiene que el ser de Parménides no es eterno, sino radicalmente presente: en su opinión, el adverbio **vũv es un “refuerzo del tiempo presente”**.⁸⁰ Es importante señalar que, para Parménides, el *ahora* es idéntico a sí mismo, completo, uno y **homogéneo** (“[...] es inengendrado e incorruptible, total, único, inmovible y acabado [...]”)⁸¹.

La objetividad pretendida en la forma de abordar el problema del ser y el tiempo en el poema de Parménides ha llevado a entender el ahora **como “inaprehensible” y, por lo tanto, a declarar su “no-entidad”**⁸². Parece, entonces, que la desconfianza del valor epistemológico de la aprehensión del ser como dinámico y temporal induce a suponer que la manera adecuada de entender la *presencia* nos la presentará como atemporal. La aporía resulta de pensar el tiempo como un orden objetivo, autónomo e independiente. Dicha aporía, como ha intentado mostrar Paul Ricoeur en *Tiempo y narración*, recorre toda la reflexión filosófica de Occidente acerca del tiempo, de la que no escapan ni San Agustín, ni Kant, ni Husserl, ni el mismo Heidegger con su metafísica de la presencia.⁸³

Suponemos, pues, que una respuesta al problema **de la “aprehensibilidad” del instante** se encuentra en el mismo Parménides (no por nada habrá dado Platón su nombre al diálogo que inaugura el

⁷⁹ L. Tarán, *op. cit.*, p.187.

⁸⁰ Alberto Bernabé, “Κατά τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. El tiempo en las cosmogonías presocráticas”, en *Emérita*, pp. 85-86.

⁸¹ N. L. Cordero, *op.cit.*, p. 220.

⁸² Sobre el problema de la “inaprehensibilidad” del instante nos hemos referido ya con una breve nota en la introducción. Para un análisis más profundo sobre este problema véase el apartado “Aporías de la experiencia del tiempo” que hace Paul Ricoeur, en *Tiempo y narración*, pp. 41-79.

⁸³ *Idem.*

problema). En el “[...] es ahora, completamente homogéneo [...]”⁸⁴ se encuentra explícito el *es* en el más pleno sentido del verbo ser. El ya señalado *vũv* (*ahora*) de Parménides será ese *instante*, ese *punto de intersección*, ese *intervalo en el que se encuentran la eternidad y el tiempo*, el “*aión*” y el “*chrónos*”, el tiempo de la *φύσις* y el tiempo de lo humano.

En Parménides, el tiempo se funda en el ahora de *lo que está siendo* que, aunque sustraído de otras instancias temporales como pasado o futuro, siempre tiene como punto de partida (o de referencia) el ahora como *lo que es presente* y que se supone, entonces, como el *dato* de máxima completud para el pensar. Esto es el sentido mismo de lo que entendemos por *presencia*. Parménides sostiene la unidad porque todo *es*. La presencia será aquello a partir de lo cual se *enuncia* y *piensa* el ser como presente.

Ahora bien, la entidad de ese instante, en tanto sensible, es aporética, como ya se ha señalado. Sin embargo, en tanto pensado, no puede haber duda de su entidad o existencia: “**Pensar y aquello por lo cual hay pensamiento, son lo mismo; pues sin lo que está siendo, gracias a lo cual él está enunciado, no encontrarás el pensar; pues no hay ni habrá nada aparte de lo que está siendo, dado que la Moira lo obliga a permanecer total e inmóvil [...]**”.⁸⁵ (B8 35-38)

La comprensión parmenídea del ser nos muestra indirectamente el carácter ontológico y fenomenológico del tiempo, sin dar cuenta explícitamente del fundamento que hace posible esta caracterización y que, creemos, reside en la noción de *presencia*. En la identificación entre ser y pensar se da la entidad de la *presencia* como un *dato* innegable sobre el que trabaja el pensamiento.

⁸⁴ N. L. Cordero, *op.cit.*, p. 219.

⁸⁵ “Pensar y aquello por lo cual hay pensamiento, son lo mismo; pues sin lo que está siendo, gracias a lo cual él está enunciado, no encontrarás el pensar; pues no hay ni habrá nada aparte de lo que está siendo, dado que la Moira lo obliga a permanecer total e inmóvil.” *Ibid.* p. 220.

Su identidad consigo mismo será la base ontológica de la afirmación *es*. *Es e instante* son idénticos. De esta forma podríamos decir que *lo que está siendo* le da autenticidad al pensar en el sentido de realidad presente que se aprehende en la existencia. El pensar capta al ser como presente, sin dilución (en el tiempo), aunque esto no implica que el ser no se dé en el tiempo.

Es, por tanto, necesario reconocer el carácter fundamental de esta actividad que *presenta* el ser en tanto se hace patente en el puro *es* y que fenomenológicamente se puede entender como un conocimiento *intuitivo*. Si por *intuición* entendemos la comprensión directa e inmediata de una verdad o una realidad, entonces, en el contexto parmenídeo se puede identificar con el *momento* en el que se constituyen el ser y el pensar en un mismo *acto* a través de lo que es *presente*. La instancia temporal que posibilita esta constitución es el presente, es decir, el ahora. “**Intuitivamente**, percibimos la permanencia de la cosa en su ser mismo, incluso a través del cambio; pero el principio de no contradicción presupone la identidad nuclear del ser: traduce a términos de identidad el hecho simple de la continuidad del ente en su ser propio.”⁸⁶

Podemos denominar, entonces, como *conocimiento intuitivo* a aquel que nos proporciona la certidumbre del ser que se hace patente en la pura presencia. **Por tanto, el “ahora” (vūv) es como el eco o la expresión** de una plenitud que sólo es expresable por medio del *es* (ἔστιν), que, por lo tanto, no puede ser conocida como se conoce un objeto. “**Pero la física no es más que una manera de ver un determinado sector del ser; mientras que la metafísica es la manera de ver el ser, en tanto que ser, sea cual sea su forma; pues el ser no físico también está a la vista, también es fenómeno: la**

⁸⁶ Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 151.

expresión es fenómeno, y no es una realidad física.⁸⁷ El conocimiento, o tal vez mejor, la comprensión del ser como *presencia* son también *intuitivos*.

Se puede concluir que, para Parménides, la **νόησις** es un modo de conocimiento primario y fundamental basado en la intuición de lo *presente*. El **λόγος es posible en virtud de** esta relación *ser-pensar-tiempo* que se encuentra implícita en la enunciación (**λέγειν**) es. **Este λόγος hace posible una** ontología fundamental, que entendemos aquí como fenomenología, en torno a esta característica de la temporalidad, basada en la existencia,⁸⁸ que reside en la noción de *presencia*.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 153.

⁸⁸ Esta noción de *existencia* puede ser biunívoca, al aludir tanto a la del ser como a la del ser humano.

SOBRE LA PERTINENCIA DE LA FENOMENOLOGÍA EN EL ANÁLISIS DE LA RELACIÓN SER-PENSAR-TIEMPO PARMENÍDEA

La caracterización del ser en el Poema de Parménides, como ya hemos mostrado, parte de una determinada *actividad* que lo aprehende. Esta *actividad-intuición* es la relación entre *ser* y *pensar*, y se constituye en su carácter *presente* mediante la enunciación (**λέγειν**) del es (**ἐστίν**), es decir, mediante el **λόγος**. En todo esto podemos decir que está supuesta la noción de fenómeno⁸⁹, pues implica el tener presente, intuitivamente, lo dado. Según Husserl, si se entiende el fenómeno en este sentido, es posible una fenomenología como “la teoría de los fenómenos puros”⁹⁰.

Ahora bien, parece existir una razón aparentemente obvia del porqué no es posible abordar fenomenológicamente el problema del ser y el tiempo en Parménides, por lo menos en lo que respecta a la concepción husserliana de fenomenología. Esta razón parece ser el abismo entre la temporalidad situada en la conciencia y la temporalidad propia del ser. Efectivamente, es imposible decir que en Parménides se encuentre prefigurada una noción de conciencia y no pretendemos hacerlo. Sin embargo, podemos utilizar la fenomenología como una vía metodológicamente adecuada para establecer ciertos puntos de comparación, pues suponemos que dicha actividad de *pensar-enunciar* el es del ente en Parménides, es una actividad análoga al acto de conciencia husserliano, en tanto que el *noema o sentido* es el contenido de conciencia captado a través de una intuición intelectual que

⁸⁹ El concepto de fenómeno (**φαινόμενον**), puede presentarse a lo largo de la historia de la filosofía en tres nociones distintas: como lo que realmente es manifiesto y verdadero, como lo que es a la vez aparente y evidente y como lo que encubre a la verdad. Para el caso de Parménides, el fenómeno está supuesto en la posición exclusiva de *lo en sí*, lo cual corresponde a la primera de las tres nociones mencionadas. Cf. José Ferrater Mora, *op. cit.*, Tomo I, pp. 643-644.

En su sentido platónico, puede ser entendido como “lo que aparece” o lo que es equivalente a la “apariencia”. Pero ya hemos hablado más arriba que, a nuestro entender, Parménides en ningún momento habla de “apariencias” en este sentido, pues en todo caso se contrapone al ser y, más aún, es un encubrimiento de éste. Ahora bien, apoyados en algunas de las dilucidaciones heideggerianas al respecto, podemos entender el fenómeno como “lo que se hace patente por sí mismo”. Cf. Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, §7. pp. 37-49. En este sentido, el fenómeno puede ser materia de descripción y objeto de una fenomenología en tanto se manifiesta por sí mismo y es aprehendido por el **λόγος**. Lo anterior concuerda con la noción parmenídea de **λόγος** que hemos intentado explicar a lo largo del presente trabajo.

⁹⁰ E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, VI, Apéndice.

capta una pura esencia, la cual es “dada” a dicha intuición. A esta última Husserl la llamará “intuición categorial”⁹¹

En términos fenomenológicos, y estrictamente husserlianos, se entiende el acto de conciencia como la relación entre la *noesis* y su objeto correlativo, es decir, lo que es significado o entendido, el *noema*. En este sentido, son los objetos que se significan y entienden a los que podemos llamar propiamente *fenómenos*, pues son los que *aparecen para y por la conciencia*.

A partir de ese momento, la fenomenología pasa a convertirse en el estudio de la *constitución* del mundo en la conciencia, o fenomenología constitutiva. Constituir no significa crear, en el sentido en que Dios ha creado el mundo, sino remontarse por la intuición hasta el origen *en la conciencia* del sentido de todo lo que es, origen absoluto, puesto que ningún otro origen que tenga un sentido puede anteceder al origen del sentido⁹²

Husserl entiende el análisis intencional como aquel que fija la atención sistemáticamente en los aspectos del acto intencional (*noesis*) y el contenido alcanzado (*noema*). Más específicamente, se centra en el modo como el *acto intencional* y el *referente intencional* se corresponden el uno con el otro. Con ello se llega a la idea de que los objetos intencionales se *constituyen* mediante actos intencionales y viceversa.

Debe advertirse, sin embargo, que al hablar de la *constitución* del fenómeno en la conciencia, se puede pensar en una conciencia meramente “activa”, lo cual ubicaría a la realidad de la fenomenología trascendental en un plano únicamente inmanente. Sin embargo, para Husserl la fenomenología es

⁹¹ *Ibid.* pp. 745-746.

⁹² A. Dertigues, *op. cit.* p. 34.

descriptiva y se caracteriza por el análisis de los fenómenos de conciencia vistos desde su intencionalidad, esto es, señala hacia un objeto *intuido* de conciencia. Por tanto, la fenomenología debe también describir la *génesis* del proceso de constitución de los fenómenos en la conciencia entendidos como contenidos significativos, formas o esencias de los objetos. En este sentido, es posible hablar de una *proto-constitución* de la conciencia en el tiempo. Suponemos, por tanto, un *proto-presente* que parte de una *intuición momentánea* y que se entiende como la fuente originaria de la conciencia en la fenomenología de Husserl.

Ya hemos explicado cómo en la relación *ser-pensar-tiempo* en Parménides, el ser-pensado en el presente se convierte en un “dato” que se da para y por el pensamiento. La temporalidad del ser se manifiesta así en lo *pres-ente* y en su instantánea, inmediata e *intuitiva* captación por medio **del λόγος**. Habrá, por tanto, que explicar cómo se entiende dicha relación en el contexto de la fenomenología husserliana, para que los puntos de comparación que queremos mostrar se hagan inteligibles.

SEGUNDA PARTE: LA RELACIÓN SER-PENSAR-TIEMPO EN LA FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL

Para Husserl, lo *dado* es el correlato de la conciencia intencional. El juicio, la inferencia, la abstracción, como actos mentales, no son actos empíricos, sino actos de naturaleza intencional que tienen sus correlatos en puros **“términos” de la conciencia**. En el contexto husserliano, el **“término” de la conciencia** es el *noema*, o más específicamente, el objeto intencional de la *noesis* entendida como intelección o pensar.⁹³

Así pues, la conciencia es siempre intencional y, por lo tanto, conciencia *de* algo, en donde están implicados tanto el polo *yo-sujeto-noesis* de la intencionalidad, como el polo *esto-objeto-noema*. Esta conexión es la base de la intencionalidad, pues implica al ser *trascendental* y al ser *trascendente*, es decir, al **“ser como conciencia y al ser que se da a conocer en la conciencia”**.

La reducción fenomenológica nos da por resultado el reino de la conciencia trascendental como reino de un ser «absoluto» en un sentido muy preciso. Es este ser la categoría radical del ser en general (o, en nuestro lenguaje, la región radical) en que tienen sus raíces las demás regiones del ser, a que se refieren por su esencia, de la que por tanto dependen esencialmente todas. La teoría de las categorías no puede menos, en absoluto, de partir de esta distinción, la más radical de todas las del ser -el ser como conciencia y el ser como ser que se da a conocer en la conciencia, el ser trascendente-, que, como se ve, sólo puede alcanzarse y apreciarse en toda su pureza mediante el método de la reducción fenomenológica.⁹⁴

⁹³ A. Dertigues, *La fenomenología*, p. 19.

⁹⁴ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 169.

Lo que Husserl caracteriza como la *epojé* consiste en “poner entre paréntesis”, a modo de suspensión del juicio, la “actitud natural” o la creencia en la realidad del mundo.⁹⁵ Por lo tanto, la *epojé* se entiende como una vía metodológicamente adecuada para desarrollar un análisis fenomenológico, pues revela la estructura intencional de la conciencia en sus dos aspectos: *noesis* y *noema*.

Pero es hasta lo que Husserl denomina la “reducción eidética” donde la razón pone entre paréntesis todo lo que no es fenómeno, y del fenómeno, todo lo que no constituye su esencia y su sentido. El resultado de esta reducción es la *intuición*. La reducción eidética desempeña, por tanto, una función indispensable en el análisis fenomenológico, pues es necesaria para aprehender lo dado tal como se da puramente a la intuición.

Como ese análisis abarca toda la esfera dinámica del espíritu, del *nous*, Husserl dará el nombre de *noesis* a la actividad de la conciencia, y el nombre de *noema* al objeto constituido por esa actividad, quedando bien sentado que se trata del mismo campo de análisis en el que la conciencia aparece como proyectándose fuera de sí misma hacia su objeto, y el objeto como remitiéndose siempre a los actos de la conciencia⁹⁶

En este sentido, el análisis fenomenológico convertiría a la fenomenología en filosofía fundamental que, como pretendía Husserl, debe preceder y fundamentar cualquier ontología y metafísica. Es así que, para Husserl, la fenomenología constituye la verdadera ontología universal, pues la intencionalidad cobra un alcance *trascendental-fenomenológico* en tanto accede al “reino” del ser.⁹⁷

⁹⁵ E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 58.

⁹⁶ A. Dertigues, *op. cit.*, p. 29.

⁹⁷ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 195.

El análisis fenomenológico se ocupará entonces de las estructuras fundamentales de la conciencia en tanto esencias. **“Por lo que toca a la fenomenología, quiere ser una ciencia descriptiva de las esencias de las vivencias puras trascendentales en actitud fenomenológica”.**⁹⁸ Por lo tanto, la fenomenología, para Husserl, se encargará del análisis descriptivo de las esencias o estructuras generales de la conciencia en su carácter trascendental. La fenomenología será una verdadera filosofía positiva en tanto parte de los datos inmediatos de la conciencia, que se encuentran *ahí* y se experimentan *inmediata e intuitivamente*.⁹⁹

Ahora, en términos fenomenológicos, aquello de que se tiene conciencia se considera como *trascendente* al saber mismo, pues toda conciencia es conciencia *de* algo. La *noesis* toma al fenómeno como lo meramente *presente* y como un *dato* de la conciencia. La *noesis* es, pues, el acto mediante el cual todos los datos de la conciencia tienen referencia objetiva. Así, los *datos* de la conciencia, en tanto fenómenos, son considerados por la *noesis* como contenidos intencionales y, como tales, aparecen como ideales (practicando la reducción fenomenológica) y constituyen el *noema* o el sentido. Este último, **es definido por Husserl como “[...] lo ‘constituido’ trascendentalmente por medio de las funciones noéticas sobre la base de las vivencias materiales [...]”**¹⁰⁰ y, en cada modo de evidencia de lo dado (fenómeno), está ya *presente*.

Las descripciones fenomenológicas pueden descubrir que la estructura de la conciencia trascendental implica que ella misma es *constitutiva* del objeto. Esta constitución se entiende como una *síntesis* efectuada por la conciencia, en donde un objeto resulta *constituido* cuando podemos identificarlo como uno y el mismo a través de la serie de instancias temporales: presente, pasado y futuro. Es así

⁹⁸ *Ibid.* p. 166.

⁹⁹ Francisco Conde Soto, *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*, p. 58.

¹⁰⁰ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 238

que Husserl define al objeto como “[...] la unidad intencional, lo idénticamente uno de que se tiene conciencia [...]”¹⁰¹

Podemos decir, en estos términos, que el tiempo posibilita la experiencia de los objetos, puesto que el objeto es algo constituido por la conciencia como la unidad de sus distintos aspectos que son considerados por la *noesis* como “datos hyléticos” o “escorzos” que siempre tienen al carácter puntual como lo que es siempre un *ahora* y que son en sí mismos unidades constituidas.¹⁰² En la relación *noesis-noema*, es decir, en la intencionalidad de la conciencia, encontramos lo que es cada vez un *ahora* y que contiene en sí mismo su ser temporal. Dicha temporalidad es el *fundamento que constituye el fenómeno*. La *presencia* es dada en el fenómeno como intuición de un *ahora* puntual o como el ente que está *siendo*. “Husserl afirma que cada intuición momentánea es la responsable de la dación de una fase actual del objeto: una fase que está dotada del carácter del “ahora”, del “aquí”, de la posición de algo como sí mismo en el momento presente [...]”.¹⁰³

Pero el objeto es algo más que ese *ahora* que es actualmente captado, más bien es una simultaneidad de todos sus aspectos temporales. La *nóesis* se entiende, entonces, como una síntesis conformadora que se *constituye* en la conciencia interna el tiempo y, como tal, puede sufrir modificaciones, las cuales son de naturaleza “atencional”. Es decir, la *noesis* en su relación con el *noema* se constituye en un primer momento en un puro acto unitario e intuitivo. Las modificaciones temporales pasadas o futuras

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 93.

¹⁰² *Ibid.*, p. 238.

¹⁰³ Francisco Conde Soto, *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*, p. 51.

se darán, ya no como actos de la conciencia intencional, sino como actos de una conciencia absoluta¹⁰⁴ que, a su vez, trabajan sobre una intuición originaria.

El tiempo es ante todo uno de los aspectos esenciales de la constitución de cualquier objeto. Todo objeto es una unidad dotada de una determinada duración que debe ser constituida por la conciencia [...] El tiempo es principio de individuación para los contenidos dados en él: a partir del momento en que un contenido se da, lo hace en una posición temporal que le corresponderá unívocamente ya para siempre, sin perjuicio de que un contenido similar vuelva a aparecerse en posteriores ocasiones.¹⁰⁵

Pasamos entonces al ámbito del *tiempo de la conciencia o tiempo fenomenológico*, que implica una “reducción” del tiempo objetivo. Para Husserl, existe un tiempo fenomenológico y un tiempo objetivo. El primero corresponde al plano hylético y el segundo al plano noemático. Esto quiere decir que un dato temporal tendría que ser un dato fenomenológico que nos ponga en presencia del tiempo objetivo. Es por ello que Husserl, en su *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, intentará determinar “[...] el dato fenomenológico por cuya aperccepción empírica se constituye la referencia al tiempo objetivo”¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Efectivamente, en tanto absoluta, la conciencia tiene que ser considerada como no-temporal. Husserl redacta entre 1917 y 1918 una serie de manuscritos de investigación conocidos como los manuscritos de Bernau. En ellos, el tema más importante es aclarar si la conciencia es una conciencia que se constituye temporalmente, en todo momento de forma intencional o, por el contrario, si los objetos de la conciencia son captados de forma intencional únicamente cuando el yo se dirige atentamente a ellos, de modo que implicaría una serie de síntesis previas o posteriores no intencionales. Cf. F. C. Soto, “Autopresentación: Tiempo y conciencia en Edmund Husserl”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, p. 479. En términos de nuestra investigación suponemos lo segundo, en el sentido de que intentamos mostrar que la actividad de la conciencia, en tanto intencional, parte de un primer momento como un acto unitario e intuitivo en donde se *constituye* la noesis en su relación con el *noema*. Pero esta *constitución* no es una creación *ex nihilo*, sino una síntesis de datos que tienen su punto de partida en lo que cada vez es actual y presente.

¹⁰⁵ F. C. Soto, “Importancia y evolución del concepto de conciencia del tiempo en la fenomenología de Edmund Husserl”, en *Contrastes*, p. 106.

¹⁰⁶ E. Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, p. 58.

En términos husserlianos, cuando se parte de una “actitud natural”, lo primero que se ofrece es el tiempo como “objetivo”, es decir, aquel que se puede “medir”.¹⁰⁷ Sin embargo, en tanto se suspende la actitud natural, la desvinculación de la conciencia con el mundo objetivo, es decir, cuando se lleva a cabo lo que Husserl denomina una “reducción fenomenológica”, nos encontramos en el ámbito del tiempo fenomenológico. La pregunta es entonces: ¿en qué sentido está vinculado el tiempo fenomenológico con el tiempo objetivo?

A través de la sucesión temporal identificamos un objeto como uno y el mismo. Es decir, la conciencia mantiene en cada momento su referencia intencional a un mismo objeto. Por lo tanto, la objetividad se constituye fenomenológicamente de acuerdo a las “leyes” internas de la conciencia temporal. Es decir, que la conciencia constituye objetos de acuerdo con sus propias determinaciones temporales: presente, pasado y futuro. La fenomenología del tiempo de Husserl tiene por objeto explicar cómo se combinan las fases pasadas, presentes y futuras en la unidad de un objeto que dura y para ello introduce una estructura formada por tres elementos o actos de conciencia: percepción, retención y protención. Toda percepción tiene su “halo” **retencional y protencional** en donde la percepción nos da la fase actual del objeto¹⁰⁸.

Pero, como ya hemos señalado, la conciencia es intencional. En este sentido, la retención y la protención se pueden entender como intenciones hacia el pasado y hacia el futuro respectivamente. Por tanto, el *ahora* es el punto de referencia del tiempo fenomenológico para Husserl, pues se presenta como una “forma persistente que abre paso a las impresiones”.¹⁰⁹ La conciencia no es nada sin la

¹⁰⁷ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 191.

¹⁰⁸ E. Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, p. 160.

¹⁰⁹ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 192.

impresión, pues no puede producir su objeto a partir de la nada, sino sólo a partir de una *impresión originaria*.

En otras palabras, **lo que la conciencia “produce” son las modificaciones (retenciones, protenciones) de un dato primario: la protoimpresión.** Esta última, en cambio, no es producida por la conciencia, sino *dada* a la misma. Por lo tanto, la conciencia constituye originariamente al objeto, tal y como es en sí mismo, mediante ese *dato* primario que es la protoimpresión. Por tanto, para Husserl la conciencia *originaria* es la conciencia de algo que se *da* como ello mismo *ahí*, es decir, conciencia de algo *presente*, tan peculiar y particular que su contenido es dado en el punto del *ahora*. La conciencia originaria es aquella que, en sentido estricto, *presenta* al objeto tal y como es en sí mismo. En ella se da la presencia o *presentación* del objeto, mientras que en la retención o protención se da, en cambio, la *representación* del mismo.

Dicho en otros términos, en la conciencia originaria se da una simultaneidad de “ahoras actuales” (protoimpresiones) y “ahoras pasados” (retenciones). La protoimpresión se corresponde directamente con la conciencia originaria y la retención con una especie de conciencia que actualiza la protoimpresión en la memoria. Es decir, la objetividad se constituye *plenamente* a través de todas sus instancias temporales, en el flujo temporal subjetivo para el que es necesaria la conciencia originaria. Por lo tanto, la conciencia que actualiza la protoimpresión no está constituida por sí misma, pues toda constitución se realiza de forma intencional y en el tiempo. Esto significa que se *auto-constituye* en el mismo proceso en que constituye los objetos.

En efecto, hemos dicho que la constitución *plena* del objeto es un *proceso*. Sin embargo, lo que intentamos mostrar es que la conciencia por sí misma, es decir, en tanto conciencia absoluta, posee una estructura que hace que los diversos momentos transcurridos del darse el objeto (las

protoimpresiones) no desaparezcan, sino que se *conserven* en la retención. Por lo tanto, la conciencia originaria es la única que trabaja de manera estrictamente intencional y, como tal, es conciencia de cada protoimpresión o conciencia del presente. Heidegger, quien editó la *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, refuerza este punto diciendo:

El tema general de la presente investigación es la constitución temporal de un puro dato (impresional), y la autoconstitución del 'tiempo fenomenológico' que reside en esta constitución. El punto decisivo será la exposición del carácter intencional de la conciencia del tiempo y la creciente aclaración radical de la 'intencionalidad' en sentido general. Ya este hecho, prescindiendo del contenido extraordinario de los análisis particulares, hace de los estudios siguientes un complemento indispensable para el esclarecimiento de la intencionalidad tal como, por vez primera, fue emprendido en las *Investigaciones lógicas*.¹¹⁰

Pero ese *de*, del que la conciencia es consciente, puede ser también ella misma tomada como objeto y esto es lo que se entiende como *reflexión*. Es así que todo aquello que es captado como presente en la conciencia remite a una operación de la que ella surge y de la que ella misma también es fenómeno. Sin embargo, "[...] toda clase de 'reflexión' tiene el carácter de una modificación de la conciencia [...]" De modificación se habla aquí en tanto que toda reflexión surge esencialmente de cambios de actitud en virtud de los cuales una vivencia o un componente vivencial previamente dado (no reflejado) experimenta una cierta transformación, justo en el modo de la conciencia reflejada (o de lo consciente reflejamente)¹¹¹

Surge, entonces, una dificultad: si la conciencia se constituye a sí misma como fenómeno en el proceso de constitución del objeto, entonces ya no es absoluta, pues se vuelve también objeto para sí misma.

¹¹⁰ E. Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Prólogo, p. 46.

¹¹¹ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 205.

Pero si no es objeto para sí misma, tampoco es autoconsciente. Este problema lo intenta resolver Husserl al decir que la protoimpresión es consciente sin ser objetivada. La protoimpresión para Husserl **es una conciencia del ahora o de lo presente “no temática” y no reflexiva, sino intuitiva y, como tal, condición de posibilidad de la reflexión y del tiempo en la conciencia.**¹¹²

Lo que Husserl caracteriza como la *protoimpresión*, es el modo bajo el que se da un contenido de conciencia en la forma del ahora puro y sin modificación, es decir, el dato *hylético* o primario que determina la función de la *noesis*. Tanto la originariedad como la no-modificación se unen en el **concepto de ahora**. “La protoimpresión es lo absolutamente inmodificado, la fuente originaria para toda conciencia y todo ser posteriores. La protoimpresión tiene por contenido lo que la palabra denomina también en sentido estricto. Cada nuevo ahora es contenido para una nueva protoimpresión.”¹¹³

El presente en la fenomenología husserliana es la esfera del ser actualizado más originaria y a partir de la cual se generan todos los otros tiempos en la conciencia: el del sujeto, el intersubjetivo, etc.

No es un presente estático, sino un movimiento de temporalización o síntesis universal en el que se genera todo sentido. Se trata de cierto absoluto que constituye la temporalidad mundana de cada yo o mónada. Un presente permanente-corriente en el que el mundo tiene su validez: permanente porque se trata siempre de la misma estructura, inamovible e intemporal; corriente porque su “contenido” cambia, es decir, **varían las nuevas daciones que a cada instante llegan... Todos los tiempos, objetos y sentidos se generan y tienen su origen en el protofluir del presente viviente.**¹¹⁴

¹¹² *Ibid.* p. 181.

¹¹³ E. Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, p. 67.

¹¹⁴ F. Conde Soto, *op. cit.*, p. 194.

En este nivel intuitivo y primario de la constitución del objeto, la conciencia se entiende como *proto-conciencia* o conciencia trascendental y se identifica con el ser y con el tiempo en tanto que toda constitución temporal y objetiva remite siempre a lo que es actualmente presente. De esta manera, no puede haber una impresión que no tenga el carácter temporal de *lo presente*, lo cual es la base de la intencionalidad husserliana y, en última instancia, de su fenomenología.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Como hemos intentado mostrar, tanto para Parménides como para Husserl la relación *ser-pensar* no es sólo una relación *unitaria*, sino también *constitutiva*. Esta relación incluye directamente al tiempo como *presente*, en tanto fundamento temporal de dicha constitución. Los polos *noesis-noema* husserlianos y *noein-eon* parmenídeos se relacionan entre sí en tanto captan lo *dado* como lo presente.

Para el caso de Parménides, hemos intentado echar luz sobre la afirmación: “[...]... pues es lo mismo pensar y ser [...]”¹¹⁵, al entenderla como “**el acto del pensamiento y el objeto del pensamiento son lo mismo**”, pues entendemos lo anterior como el ser que se expresa a sí mismo por medio del **λόγος**. Pero no entendemos aquí **λόγος** como una facultad autónoma y sin *fundamento*, pues hemos afirmado que, para Parménides, el **λόγος** consiste radicalmente en pensar que *el ser es*. Por lo tanto, el pensamiento y su expresión discursiva es (**ἔστιν**) suponen un objeto, el cual entendemos como el ser (**ἔόν**). Es en este sentido que el “**λόγος en torno a la verdad**” propuesto como hipótesis se confirmó, en nuestra interpretación, como un **aspecto positivo de la 1ª vía: τό ὄν o de “lo que es” y, por lo tanto, como ἀλήθεια**.

La inteligibilidad de la noción de **λόγος en el poema de Parménides se hace posible en virtud de lo** que propusimos como la relación *ser-pensar-tiempo*, en donde se encuentra implícito el **νόος** como un modo de conocimiento primario y fundamental basado en la *intuición de lo presente*. Pues, para Parménides, la **νόησις** es la aprehensión directa e infalible del ser como lo que está *siendo*. Esta aprehensión, en tanto intuitiva, se identifica y constituye con el pensar simultáneamente. El carácter intuitivo del **νοεῖν** *capta* el ser en su pura *presencia* y tiene una estructura temporal muy original que

¹¹⁵ N. L. Cordero, *op.cit.*, p. 219.

se caracteriza por el *hacer presente* algo en su enunciación (**λέγειν**). La caracterización del **λόγος**, en este sentido, nos permite considerar el *ahora* como *cognoscible intuitivamente*, a pesar de su problemática no-duración. Pues, finalmente, todos los *ahoras* se asemejan respecto de su carácter instantáneo y, al mismo tiempo, se distinguen por el hecho de que uno solo de ellos es *actual*. En esta interpretación griega del **λόγος**, es el tiempo el que juega un papel fundamental, sin que esto sea necesariamente explícito en el Poema de Parménides y, mucho menos, en las distintas interpretaciones del mismo, sobre todo en las más ortodoxas.

Por otra parte, se ha argüido y discutido sobre si la noción del ser en los enunciados de Parménides implica un tiempo estrictamente gramatical, pero no lógico; si sus postulados proponen una especie **de eternidad o “eterno presente”**;¹¹⁶ o si, por el contrario, las afirmaciones de Parménides no implican ningún tiempo en absoluto.¹¹⁷ El tema del tiempo y la temporalidad como problema ontológico, consideramos, tiene su punto de partida en el poema de Parménides. Nuestra interpretación nos permite entender la noción parmenídea del tiempo en sentido fenomenológico en tanto suponemos un **λόγος que sólo es inteligible en virtud de la relación entre ser y pensar, en donde el pensar (νοεῖν)** se entiende como un modo de conocimiento primario que se constituye simultáneamente en la intuición de lo presente. Esta noción de **λόγος supone un tiempo fenomenológico en tanto tiene como referencia fundamental el *ahora* o *lo presente***. Pues, si entendemos el fenómeno como aquello que puede ser materia de descripción en tanto se manifiesta por sí mismo, la caracterización **del λόγος en el poema** de Parménides muestra al ser como lo que se manifiesta a sí mismo en lo *presente* y en su instantánea, inmediata e *intuitiva* captación en el *ahora* (**νῦν**).

¹¹⁶ G. E. L. Owen, “Plato and Parmenides on the timeless present”, en *The Monist*, p. 317.

¹¹⁷ Ronald C. Joy, “Parmenides’ Complete Rejection of Time”, en *The Journal of Philosophy*, p. 574.

Así, pues, nuestra interpretación nos permite reivindicar fenomenológicamente la importancia de dicho *momento-instante* que, creemos, fue ya reconocida por Parménides. La vía fenomenológica nos ha permitido reflexionar acerca de la supuesta *atemporalidad* del ser a través de esa instancia (temporal) tan particular que va representada por el ya señalado *ahora (vŭv)* parmenídeo. Esta forma de abordar fenomenológicamente el problema ha traído no pocas dificultades. Sin embargo, habiendo mostrado en qué sentido se entiende el **λόγος parmenídeo en virtud de la** mencionada relación *ser-pensar-tiempo*, se hace posible el intento de llevar a cabo una fenomenología, que puede ser también entendida como ontología fundamental, **en tanto “teoría de los fenómenos puros”**, como ya pretendía Husserl en sus *Investigaciones*.

Por lo tanto, la fenomenología en este trabajo ha sido vista como método y como la vía de acceso a la investigación. Es decir, el objeto de la misma se ha centrado en la descripción analítica de la relación *ser-pensar-tiempo*, en donde *ser* y *pensar* han sido interpretados desde una relación estrictamente intencional. En este sentido, es fenomenología y, en tanto esta relación implica al ser directamente, también ontología.

Pero la ontología tradicional, dice Heidegger en *Ser y tiempo*, tiene su fundamento en una ontología de lo *presente* por demás rudimentaria, que entiende al ser del ente al margen de su relación con el tiempo.¹¹⁸ Heidegger exige que la ontología de lo *presente* sea puesta sobre nuevos fundamentos y propone una ontología fenomenológica que abra, a su vez, nuevos problemas a la reflexión filosófica.

La investigación heideggeriana, en su reinterpretación de los textos griegos, se pregunta por el ser siempre en relación con el tiempo. No queremos afirmar aquí, en sentido heideggeriano, que el ser se

¹¹⁸ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, Capítulo VI, pp. 435-471.

identifique con el tiempo en las afirmaciones de Parménides. Sin embargo, habiendo dilucidado la noción de *presencia* en el poema de este último, podemos afirmar que el ser tiene una estrecha relación con el tiempo. No sólo si entendemos el ser y el tiempo como *lo presente*, sino incluso como condición de posibilidad del mismo **λόγος parmenídeo**.

Por otra parte, podemos ubicar la **νόησις** (nóesis) en el mismo estatus ontológico tanto en Parménides como en Husserl. En ambos casos la hemos presentado como una actividad intuitiva que está en contacto con el ser desde un principio y no sólo como resultado de un proceso. En el caso de Parménides, dicha actividad intuitiva posibilita el **λόγος**; en el de Husserl, la constitución del objeto en la conciencia e, incluso, la misma conciencia. El análisis comparativo de la relación *ser-pensar-tiempo* ha mostrado cómo en ambos casos, **la νόησις en tanto intuición, supone cierta “facultad” mediante la cual se constituyen el ser y el pensar en un mismo acto a través de lo que es presente**. La instancia temporal que aparece como la más digna de resaltar es el presente, es decir, el ahora. La intuición resulta, pues, un *momento* en el que se constituyen el ser y el pensar en un mismo *acto*.

Para Husserl, por su parte, como también hemos intentado mostrar, la conciencia no es sólo el polo *yo-sujeto-noesis* de la intencionalidad, sino también el polo *esto-objeto-noema*. La **νόησις** (nóesis) se constituye en la conciencia interna del tiempo como *conciencia originaria* de lo dado, de lo *presente*, y se corresponde punto por punto con el **νόημα** (nóema), en tanto contenido de lo pensado. La conciencia, pues, se constituye de forma primaria e intuitiva y temporalmente, junto con su objeto. Esta constitución es la base de la intencionalidad como la conciencia de *lo presente*, es decir, como una *intuición que capta la pura esencia, la cual se toma como “dada” y posibilita el fenómeno*.

Por lo tanto, para Husserl el análisis intencional se centra en el modo en que el *acto intencional (noesis)* y el *referente intencional (noema)* se corresponden el uno con el otro. En este sentido, los objetos

intencionales se *constituyen* mediante actos intencionales y viceversa. Pero la génesis del proceso de constitución de los fenómenos en la conciencia, entendidos como contenidos significativos, señala hacia un objeto *intuido* de conciencia. Es así que, al hablar del *proceso de constitución* del fenómeno en la conciencia, es el concepto mismo de intencionalidad el que resulta afectado. La fenomenología se ve, entonces, en la necesidad de explicar los objetos que duran o la conciencia de los objetos temporales, para lo cual es necesario suponer una conciencia *absoluta* o conciencia *interna* del tiempo que produce la constitución de determinados contenidos sin *referirse* necesariamente al contenido propiamente dicho. Este problema fue discutido en el apartado que corresponde a Husserl, pero lo resume Levinas en su comentario sobre el concepto de presente viviente:

¡Husserl no habría liberado por consiguiente el psiquismo de la primacía de lo teórico... ni el pensamiento del ser, diferente de la metafísica de los entes! La coincidencia objetivante –la hegemonía de la representación- es, paradójicamente, rebasada en la conciencia del presente... El presente viviente tiende a hacer inteligible la noción del origen y de la creación de una espontaneidad en la que la actividad y la pasividad se confunden absolutamente... La modificación temporal no es ni acontecimiento, ni acción, ni el efecto de una causa. Es el verbo ser.¹¹⁹

Ante dicho problema, propone Husserl la protoimpresión como una conciencia intuitiva del ahora o de lo presente, que es condición de posibilidad del tiempo en la conciencia. La *protoimpresión* es, por lo tanto, el contenido primario que determina la función de la *noesis*. En este sentido, la conciencia se identifica con el ser y con el tiempo en tanto que toda constitución temporal y objetiva remite siempre a su objeto en la protoimpresión, la cual es actualmente *presente*.

¹¹⁹ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou-de la' de l'essence*, pp. 39-43. citado por Juan María Parent Jaquemin, *Antología de fenomenología*, pp. 120-122.

La *constitución* del objeto en la conciencia parte, pues, de una *intuición momentánea* que se entiende como la fuente originaria de la intencionalidad en Husserl.¹²⁰ Por lo tanto, el tiempo presente, en su fenomenología, se convierte en uno de los aspectos esenciales de la constitución de cualquier objeto en la conciencia y de la conciencia misma. En este sentido, el problema de la temporalidad no lo formula Husserl como un problema en abstracto o como parte de una teoría psicológica, sino que, en tanto que el tiempo como *lo presente* es entendido como *principio de individuación* para todo contenido dado, reivindica el sentido mismo de la intencionalidad husserliana y, en última instancia, de su fenomenología.

La fenomenología, por lo tanto, se convierte así en la reivindicación del “fundamento último”, lo cual conecta a Husserl directamente con Parménides. Pero es el cómo, o la vía de acceso, a ese fundamento lo que, en nuestra interpretación, los conecta aún más mediante la afirmación: *el ser es intuido en lo presente*. Esta afirmación, extraída de nuestro análisis, conecta al *fundamento (ser)* con el *tiempo (presente)*, cuyo puente es tendido por el *acto (intuición)*. Nuestro trabajo ha intentado mostrar cómo, tanto para Parménides como para Husserl, el *fundamento, el tiempo y el acto* en esta relación juegan un papel paralelo en sus filosofías. Por lo tanto, por lo que respecta a la pregunta de si en Parménides existe una fenomenología tomando como referencia a la husserliana, podemos afirmar que sí en tanto que, en la relación *ser-pensar* parmenídea, el ser se manifiesta por sí mismo en el *ahora (vũv)*, y es aprehendido en ese *instante* mediante el *λόγος*.

¹²⁰ Debemos mencionar que existe una crítica a la fenomenología de Husserl que apunta a que no es sólo el *objeto* el que se constituye a partir de esta intuición momentánea, sino el *sujeto* el que se hace intelectual e intuitivamente presente a sí mismo en este momento-instante. Por lo tanto, lo que es realmente *intuido* es una subjetividad inmanente, resultando siempre dudosa toda trascendencia. Cf. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, Presentación. p. 9.

BIBLIOGRAFÍA:

1. ANTON, John, "The Meaning of *Kategoria*" en *Categories and Experience: Essays on Aristotelian Themes*, New York, Dowling College Press, 1996.
2. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Introd., trad. y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos, 1988.
3. ARISTÓTELES, *Acerca del cielo*. Introd., trad. y notas de Miguel Candel, Madrid, Editorial Gredos, 1996.
4. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*. Vers. Esp. y notas de Antonio Gómez Robledo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
5. ARISTÓTELES, *Física*. Trad. y notas de Ute Schmidt Osmanzik. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
6. ARISTÓTELES, *Metafísica*. Introd., trad. y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos, 1994.
7. ATWOOD Wilkinson, Lisa, *Parmenides and To Eon: Reconsidering Muthos and Logos*, New York, Continuum International Publishing Group, 2009.
8. AUSTIN, Scott, "Genesis and motion in Parmenides: B8.12-13", en *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 87. Cambridge, Harvard University Press, 1983. pp. 151-168.
9. AUBENQUE, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Trad. de Ma. José Torres Gómez-Pallete. Barcelona, Crítica Grijalbo Mondadori, 1999.
10. BECK, Maximiliano, *Psicología: esencia y realidad del alma*, Buenos Aires, Losada, 1947.
11. BERNABÉ, Alberto, "Κατά τήν τοῦ χρόνου τάξιν. El tiempo en las cosmogonías presocráticas", en *Emérita*, Vol. 58, núm., 1, España, 1990.

12. CAMPILLO, Antonio, “Aión, chrónos y kairós: La concepción del tiempo en la Grecia clásica” en *La(s) otra(s) historia(s)*, núm. 3, Pamplona-Iruñea, UNED-Bergara, 1991. pp. 33-70.
13. COLLI, Giorgio, *Gorgias y Parménides, Lecciones 1965-1967*. Trad. Miguel Morey, México, Sexto Piso, 2012.
14. CONDE, Soto Francisco, “Autopresentación: Tiempo y conciencia en Edmund Husserl”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, núm. 9, Sociedad Española de Fenomenología, Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED), Madrid, pp. 475-482.
15. CONDE, Soto Francisco, “Importancia y evolución del concepto de conciencia del tiempo en la fenomenología de Edmund Husserl” en *Contrastes*, vol. XV, Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, 2010. pp. 106-123.
16. CONDE, Soto Francisco, *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*, Santiago de Compostela, USC editora académica, 2012.
17. COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía. I. De la Grecia Antigua al mundo cristiano*, Trad. de Juan Manuel García de la Mora y Juan Carlos García Borrón, Barcelona, Ariel, 2004. 4 vols.
18. COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía. III. De la filosofía kantiana al idealismo*, Trad. de Manuel Sacristán y Ana Doménech, Barcelona, Ariel, 2004. 4 vols.
19. CORDERO, Néstor Luis, *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires. Editorial Biblos, 2005.
20. CORTÉS MORATÓ, Jordi y Antoni Martínez Riu. *Diccionario Herder de filosofía*, [CD-ROM]. 2ª ed. Barcelona, Empresa Editorial Herder, 1996.
21. DERRIDA, Jaques, *Tiempo y presencia*. Trad. Patricio Marchant. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971.

22. DERTIGUES, André, *La fenomenología*. Barcelona, Herder, 1981.
23. DILTHEY, Wilhelm, *Teoría de las concepciones del mundo*. Trad. de E. Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
24. EGGERS LAN, Conrado, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*. Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
25. FERRATER Mora, José, *Diccionario de filosofía*, 2ª. Ed. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964. 2tt.
26. GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy, The presocratic tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
27. HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*. 2ª ed. Trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
28. HEIDEGGER, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, (Indicación de la situación hermenéutica), [Informe Natorp]*. Ed., y trad. de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Editorial Trotta, 2002.
29. HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la metafísica*. Trad. de Angela Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 2001.
30. HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
31. HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas*. t. II, Trad. de José Gaos y González Pola, Madrid, Alianza Editorial, 1982. 408pp.
32. HUSSERL, Edmund, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Trad. de Otto E. Langfelder, Buenos Aires, Nova, 1959.

33. HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*. Trad. y estudio preliminar de Mario A. Presas. Madrid, Tecnos, 1986.
34. INGARDEN, Roman, *Time and Modes of Being*, Trad. Helen R. Michejda, Springfield, Illinois, Charles C. Thomas, 1964.
35. JAEGER, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1952.
36. JOY, C. Ronald, **“Parmenides’ Complete Rejection of Time”**, en *The Journal of Philosophy*, núm. 11, Vol. 91, California University of Pennsylvania, nov., 1994. pp. 573-598.
37. KAHN, Charles H., **“The thesis of Parmenides”**, en *Review of metaphysics*, núm. 4, Vol. 22. Washington, D.C., Philosophy Education Society, Inc., jun., 1969. pp. 700-724.
38. KIRK, G.S., y J.E. Raven, *The presocratic philosophers, A critical history with a selection of texts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1957.
39. LOMBA, Joaquín, *El oráculo de Narciso, (Lectura del Poema de Parménides)*. 2ª ed. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1992.
40. LYOTARD, Jean-François, *La fenomenología*, 2ª ed., Buenos Aires, Sudeba, 1963.
41. MERLAU-PONTY Maurice, *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes. Barcelona, Editorial Planeta de Agostini, 1993.
42. MUELLER, Gustav, E., **“Experiential and existential time”**, en *Philosophy and Phenomenological Research*, núm. 3, Vol. 6. Cambridge, International Phenomenological Society, mar., 1946. pp. 424-435.
43. NICOL, Eduardo, *Metafísica de la expresión*. México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

44. OWEN, G. E. L, “**Eleatic questions**”, en *The Classical Quarterly*, núm. 1, Vol. 10. Cambridge, Cambridge University Press, may., 1960. pp. 84-102.
45. OWEN, G. E. L, “**Plato and Parmenides on the timeless present**”, en *The Monist*, núm. 3, Vol. 50. Philosophy of Plato. Buffalo, Oxford University Press, jul., 1966. pp. 317-340.
46. PARENT, Jaquemin Juan María, *Antología de fenomenología*, Toluca, Estado de México, Universidad del Estado de México, 1993.
47. PLATÓN, Filebo, en *Diálogos VI*, Introd., trad. y notas de María Ángeles Durán y Francisco Lisi, Madrid, Editorial Gredos, 1992.
48. PLATÓN, Parménides, en *Diálogos V*, Introd., trad. y notas de María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, Madrid, Editorial Gredos, 2008.
49. PLATÓN, República, en *Diálogos IV*, Introd., trad. y notas de Conrado Eggers Lan, Madrid, Editorial Gredos, 1988.
50. RICOEUR, Paul, *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Tomo I, 5ª ed., Trad. de Agustín Neira, México, Siglo XXI, 1995.
51. TARÁN, Leonardo, *Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*. Princeton, Princeton University Press, 1965.
52. VILLACAÑAS Berlanga, José Luis, *La filosofía del idealismo alemán: Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*, Vol. I, Madrid, Editorial Síntesis, 2014.
53. VON FRITZ, Kurt, “**Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides**”, en *Classical Philology*, núm. 6, Vol. 40. Chicago, The University of Chicago Press, oct., 1945. pp. 223-242.

54. WEISS, Helen, "The greek conceptions of time and being in the light of Heidegger's philosophy", en *Philosophy and Phenomenological Research*, núm. 2, Vol. 2. Cambridge, International Phenomenological Society, dec., 1941. pp. 173-187.