

# Acerca de los “Orígenes y Límites” del Lenguaje: El Mito de Babel y el Poema de Parménides

## *On the “Origins and Limits” of Language: The Mith of Babel and Parmenides’ Poem*

**Ricardo A. Espinoza Lolas**

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso – Chile  
respinoz@ucv.cl

**Resumen:** Lo que se pretende con este artículo es pensar el Lenguaje. Y para ello se toma por hilo conductor a dos textos que están en los fundamentos de las teorías acerca del lenguaje. Uno es el Mito de Babel y el otro es el Poema de Parménides. Desde estos textos fundacionales se repiensa lo que ha sido el Lenguaje y lo que podemos decir hoy del Lenguaje a la luz de señalar la imposibilidad radical de poder decir sin más algo totalmente adecuado de lo que éste sea.

**Palabras clave:** Lenguaje. Babel. Parménides.

**Abstract:** *The intention of this article is to think the language. In doing so, we follow, as line of thought, two texts that are the basis of the theories of the language. One is Babel’s Myth and the other is the Poem of Parmenides. From these two essential works we will rethink what the language has been and what we can say today of the Language in the light of pointing out the radical impossibility of just saying something that is proper to be said of language.*

**Keywords:** *Language. Babel. Parmenides.*

*Toda la tierra tenía una sola lengua y unas mismas palabras. Cuando los hombres partieron desde Oriente, ballaron una llanura en la tierra de Sinar y se establecieron allí. Entonces se dijeron unos de otros: “Vamos, fabriquemos ladrillos y cozámoslos al fuego.” El ladrillo les sirvió de piedra y el betún de argamasa. Después dijeron: “Vamos, construyamos una ciudad y una torre cuya cúspide llegue hasta el cielo y hagámonos famosos para que no seamos dispersados sobre la superficie de toda la tierra.” Y Yabveh descendió a ver la ciudad y la los hijos del Hombre. Y dijo Yabveh: “He aquí que son un solo pueblo, tienen una sola lengua para todos ellos y esto es sólo el principio de lo que harán; ahora no les será imposible nada de lo que se propongan hacer. Vamos, pues, descendamos y confundamos allí mismo su lengua, de manera que uno no entienda el habla del otro.” Y Yabveh los dispersó de allí por la superficie de toda la tierra y cesaron de construir la ciudad. Por eso se llamó Babel, porque allí confundió (balal) Yabveh la lengua de toda la tierra y desde allí los dispersó Yabveh por la superficie de toda la tierra.<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Génesis, XI, 1-9.

Para un pensamiento que interroga en torno a los orígenes del Lenguaje (logos) se le accede de modo más adecuado por medio de otras palabras (mitos y poemas) que instauran al lenguaje mismo en su más radical condición de posibilidad. Y esas palabras, por excelencia, que están a la base dando de de sí al lenguaje, son “Mito de Babel” y “Poema de Parménides”. Pero tenemos que “leer” de otra manera a estas palabras originarias, por lo pronto no “leerlas” de modo “originario”, esto es, de modo inmediato, irreflexivo, en sí (estamos en la distinción alemana hegeliana entre *Ursprung* y *Anfang*), sino a la griega, desde mediaciones, desde un aquí y un ahora... Se tiene que leer en su límite mismo; tal límite es el que muestra lo que puede y no puede dar el lenguaje. Es un límite como límite mismo que abre y cierra los modos de decir en el decir mismo histórico pragmático. En el fondo es un “cruce” que dispensa al decir mismo en su carácter de diciente. El hecho de la confusión del decir permite al decir su dispersión y en ello lo posibilita como tal. “Llevar al decir a su propio despliegue” es lo propio que instaura al decir. El decir, desde muy antiguo, es en su despliegue “multidiciente” (*polyphemos*), es decir, es en su acontecer preformativo histórico. Este límite en tanto cruce que da el decir desde la dispersión está a la base del pensar occidental.

Se ha especulado mucho, por ejemplo, sobre quién es la Diosa (*Thea*)<sup>2</sup> en el ya célebre e instaurador *Poema* de Parménides que inicia en la sabiduría al *kouros* vidente (*eidophos*)? en este viaje por su propia vía “multidiciente”<sup>3</sup>. Por ejemplo, Heidegger da

<sup>2</sup> Aunque para un griego no era extraño hablar simplemente de la Diosa, es sabido que a Atenea en Atenas se le llamaba simplemente la diosa. Respecto a quién sea la enigmática Diosa se han dado múltiples interpretaciones. Por ejemplo, algunos creen como Guthrie *Historia de la Filosofía Griega*, v. II. Madrid: Gredos, 1986. p. 24-5] y Gigon [*Orígenes de la Filosofía Griega*. Madrid: Gredos, 1985. p. 176-7] que la Diosa es la Musa. El mismo Homero llama en el primer verso de la *Iliada* a la musa inspiradora simplemente Diosa [y también en II 2, 485: “ya que sois diosas...”]. Otros piensan como Bowra [*El Poema de Parménides*. *Classical Philology*, 32, 1937, p. 97-112] que es una mera construcción poética de Parménides y estaría personificando a *Theia* la madre de *Helios*. Bowra piensa como muchos intérpretes que el viaje de Parménides transcurre desde lo oscuro hacia la luz, por tanto la Diosa, como construcción nada más que poética, sería simplemente la madre de la luz. Reinhardt [*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. 3. ed. Frankfurt am Main, 1977] cree que la Diosa en cuestión solamente representa a una divinidad que está en la base de la vía de la opinión y, por tanto, solamente desde ella es posible hablar de vías (y en términos de un *Proemio* de rasgos míticos). Luego, como muchos estudiosos del Poema de Parménides no ve necesidad en el decir de lo mítico por ser un dominio simplemente de la apariencia. Y también el célebre Diels [*Parménides’ Lebrgedicht*. Berlin, 1897] cree que la Diosa es la diosa de la Verdad, puesto que ve en ella la manifestación misma del discurso sobre la verdad y la opinión (pensamos que Heidegger sigue esta indicación, pero dando motivos más “ontológicos” a esta interpretación). Cornford [*Parménides y Platón*. Madrid: Visor, 1989. p. 74] realiza una conjetura; siguiendo a Proclo [*In Parm.* IV, 34], que a su vez sigue a Syriano, cree que la Diosa es la ninfa *Ypsyle*, pero en su gran obra *De la religión a la Filosofía* [Barcelona: Ariel, 1989. p. 248] nos muestra con bastante claridad que la Diosa es la Noche; Cornford relaciona el viaje de Parménides con el de Epiménides a las profundidades nocturnas donde le esperan *Aletheia* y *Dike* [Epim., *Fr. 1 DK ad fin.*].

<sup>3</sup> No olvidemos que la sentencia en griego es muy clara: “*es odon polyphemon daimonos*”. Parménides, *Fr. 1 DK*, 2-3. “Sobre el camino multidiciente de la divinidad”. Y luego se señala: “*kai me Thea... hyperdechato?*”, *Fr. 1 DK*, 23. “Y la Diosa me acogió”.

por hecho en *Sein und Zeit* (1927): "Que la diosa de la verdad, que conduce a Parménides, lo ponga ante los dos caminos [...] el del descubrimiento y el del ocultamiento, no significa sino que el *Dasein* ya está siempre en la verdad y en la no-verdad."<sup>4</sup> Sin embargo, si entendemos a la Diosa como la Noche (*Nyx*) (y la *aletheia* como su articulación) no tendría mucho sentido entender las dos vías desde una "conexión ontológica" (incluso no tendría sentido hablar ni de vías)<sup>5</sup>: Vía del des-ocultamiento y Vía del ocultamiento desde el *Dasein*. Si se quiere hablar en esos términos tendríamos que decir que es el "ocultamiento" (*doxa*) el que habla al filósofo "des-ocultándose" (*Aletheia*) y, en esto, manteniendo siempre un "fondo insondable" (*chasm'achanes*) de "ocultamiento". Y es éste el que posibilita que en el "des-ocultamiento" (*aletheia*)? reine a una el "ocultamiento" (*doxa*). Se tendría, entonces, que pensar a Heidegger desde el par *Unverborgenheit-Entbergen*, esto es, la *Lichtung*. En 1964 lo señala así:

La *Lichtung* ofrece, ante todo, la posibilidad del camino hacia la presencia y, también la posibilidad de su estar presente. Hemos de pensar la *Aletheia*, el no-ocultamiento, como la *Lichtung* que permite al Ser y al pensar el estar presente el uno en y para el otro. El tranquilo *corazón* de la *Lichtung* es el lugar del silencio, en el que se da la posibilidad del acuerdo entre Ser y pensar, es decir, la presencia y su recepción.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997. p. 243.

<sup>5</sup> Por Diógenes Laercio [I, 16] se sabe que Parménides realizó una sola obra: su celebre *Poema*. De él solamente se conservan 19 fragmentos en 161 versos, que se dividen desde la Antigüedad en: *Proemio*, *Vía de la Aletheia* y *Vía de la Doxa*. El *Proemio* cuenta de 32 versos y el resto del *Poema* de 129. En cuanto a la división típica y tradicional del *Poema* en: *Proemio*, *Vía de la Aletheia* y *Vía de la Doxa*, no la compartimos del todo. Generalmente se utiliza en el estudio del texto el trabajo de Diels. Y él fue quien fijó el *Poema* en los señalados fragmentos y en su ubicación en el todo. Creemos que el *Poema* es una unidad en su totalidad y esto lo veremos más adelante cuando lo analicemos. En todo caso se podría indicar que en lo formal el *Poema* se podría dividir en cinco partes: *Proemio*, *Vía Mixta*, *Vía de la Aletheia*, *Proemio II* y *Vía de la Doxa*. El *Proemio* son los 32 versos datados desde siempre; la *Vía Mixta* serían los versos que muestran la contraposición de las vías tanto de la *Aletheia* como de la *Doxa*? *Fr.* 2 DK, *Fr.* 3 DK, *Fr.* 6 DK y *Fr.* 7 DK. En cuanto al *Fr.* 4 DK pensamos que por lo que é/te señala su ubicación debiera estar el *Fr.* 8 DK, ya al medio ya al final (lo veremos más adelante). Y por lo que respecta al *Fr.* 5 DK (que algunos incluso piensan que es espúreo) nosotros lo tenemos para cerrar todo el *Poema*. Es un *Fr.* acabado en sí mismo en el cual la Diosa nos señala la circularidad de su decir y, en esto, lo independiente del acceso al todo. Es interesante decir que las *Frs.* 3 DK, 4 DK y 5 DK no son citados por Simplicio. La *Vía de la Aletheia* correspondería al *Fr.* 8 DK hasta el verso 49, en donde se habla explícitamente de la única vía posible. De ahí hasta 61 sería una introducción a la vía siguiente y, en especial, una vuelta al *Proemio* para re-tomar lo dicho y mostrar de modo explícito la unidad del *Poema*. Luego, este pasaje sería el *Proemio II* [*Fr.* 8 DK, 50-61]; que nos recuerda en cierto modo el doble comenzar de la Teogonía en su *Proemio* [*Teogonía*, 1 y 36]. Y, finalmente, la *Vía de la Doxa* que correspondería desde el *Fr.* 9 DK hasta, el último datado como verdadero, el *Fr.* 19 DK

<sup>6</sup> HEIDEGGER, M. "El final de la filosofía y la tarea del pensar." *In: Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 1999. p. 88-9.

O lo mismo lo podemos expresar en términos del *Ereignis* en 1959 cuando intenta dar con lo propio del habla (*Sprache*):

El habla que habla diciendo, se cuida de que nuestro hablar, estando a la escucha de lo inhablado, corresponda a lo dicho por el habla. Así, también el silencio, al que se suele atribuir el origen del hablar, es ya de por sí un corresponder. El silencio (*Schweigen*) corresponde a la inaudible llamada de la calma (*Stille*) del Decir (*Sage*) apropiador-mostrante. El Decir que descansa en el *Ereignis* es, en tanto que mostrar, el modo más propio de apropiar. El *Ereignis* es dicente. El habla habla en este sentido cada vez según el modo en el cual el *Ereignis* en tanto que tal se desoculta o se retira.<sup>7</sup>

El habla “habla” desde un fondo des-fondado (*Ab-Grund*o, si se quiere, *Un-Grund*en términos de Schelling), toma lo propio de sí y en ello se expropia en la misma medida que se dice. Desde el silencio propio de lo propio el habla “habla” y en ello se despliega en los múltiples caminos: “...el a-bismo es también [...] la esencia originaria del fundamento, de su fundar, *de la esencia de la verdad*...”<sup>8</sup> – en esto estamos en la misma *Kebre* heideggeriana...

Desde esta sugerencia se tiene que pensar el complicado tema sobre la unidad del *Poema* que está en el horizonte instaurador de Occidente. En el inicio del pensar occidental se comienza con algo que no es de suyo claro y distinto. El propio *Poema* está escindido, quebrado, trizado, rayado, en y por sí mismo. El decir de la Diosa es en sí mismo un “cruce”. Recordemos que el problema radica en la aparente contradicción en el decir des-velador de la Diosa (tema del que no podemos entrar en detalle aquí). La crítica filológica y filosófica, desde muchos años (incluso siglos), con sus parámetros tan “rationales” no ha podido con una respuesta del todo acertada para dicha ambigüedad. Y esto sucede porque olvidamos que la sabiduría griega es eminentemente “jovial y oscura”; si se quiere, se podría decir que se mueven por excelencia en lo preformativo (haciendo un homenaje a Austin y su genial *Cómo hacer cosas con palabras*<sup>9</sup>). Los dioses son “oraculares” en su mensaje; son mensajes que se dan, se envían en el gesto, en la intención, en lo que viene, en la promesa, en el cruce... allí junto a Hermes... Heráclito, que está más cerca de Parménides que lo que se piensa tradicionalmente, lo señalaba en una sentencia brillante que está pensada desde lo más propio del vivir cotidiano del griego y de nosotros los occidentales. El decir se expresa del modo siguiente:

*ho anax ou to manteion esti to en Delpbois ou te legei oute kryptei, alla semainei.*<sup>10</sup>

[“El dios, cuyo oráculo está en *Delpbos*, no habla con claridad, solamente indica.”] Pareciera, como decía Derrida en los ochenta, que en la esencia del lenguaje se oculta lo performativo; en lo constatativo mismo se da como un darse del ambiguo performativo, expresiones como sabemos son de Austin:

<sup>7</sup> HEIDEGGER, M. “De camino al habla.” *In: De camino al habla*. Barcelona: Serbal, 1987. p. 237-8.

<sup>8</sup> HEIDEGGER, M. *Aporte a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Almagesto, 2003. p. 303.

<sup>9</sup> AUSTIN, J. *Cómo hacer cosas con palabras*. Palabras y acciones. Barcelona: Paidós, 2004.

<sup>10</sup> HERÁCLITO. *Fr.* 93. DK.

...en principio se estudiaron los performativos como curiosidades insólitas. Ahora se los encuentra por todas partes en este lenguaje que algunos creían destinado a decir lo que es, o a comunicar información. Lo que se halla en juego, es, pues, la esencia de la lengua, la autoridad y los límites de la lingüística como tal, sobre todo en la determinación del contexto que... es decisivo.<sup>11</sup>

El famoso aforismo de Heráclito ha tenido variadas lecturas, pero creemos que se trata de algo muy simple sabido por todos los griegos. *Delphos* era la capital (*omphalos*) del mundo. Todos viajaban hasta ese lugar en busca de sabiduría con múltiples regalos para el dios. Apolo, el resplandeciente, los iluminaba en su luz (no olvidemos que en un momento de la historia griega Apolo llegó a ser el mismo Helios). Y desde ella daba "señales" (*Winke*), lanzaba flechas, para orientar al hombre en su preguntar por el porvenir. Hay muchas noticias que se nos han transmitido de la Antigüedad que muestran lo difícil que era "entender" lo que la Pitonisa (la voz del dios) "indicaba". El caso más célebre es el del famoso y soberbio rey de Lydia: Creso. Él, se nos relata, perdió su reino ante el astuto Ciro de Persia por no saber entender el trasfondo oculto del decir "lúdico" de la divinidad (los dioses son caprichosos y mienten a través de sus musas)<sup>12</sup>. Lo que le dice Solón a Creso (conversación ficticia que nos recrea Heródoto), cuando conversan sobre qué es lo mejor y preferible para el hombre, nos permite entender el rasgo nocturno de lo divino y, a una, el problema de la unidad del *Poema*<sup>13</sup>. Solón sabe que a los dioses no se les puede pedir mucho y lo mejor es ser humilde y contentarse con lo que se tiene. Cualquier demanda del hombre a lo divino está condenada al fracaso. Los dioses ven en el hombre nada más que mortalidad<sup>14</sup> y ante eso se tiene que estar a gusto en lo que meramente se está. Es por esta razón que Solón, el hombre justo por excelencia, le dice al rey desmesurado lo siguiente: "Creso, me haces preguntas sobre cuestiones humanas y yo sé que la divinidad es, en todos los órdenes, envidiosa y causa de perturbación"<sup>15</sup>. Es la envidia (*phonos*) o, si se quiere, en la malevolencia y menosprecio de los dioses hacia los mortales, está la base oculta de su decir ambiguo (y es lo que ha perdido las interpretaciones del *Poema*). Es el rasgo de Noche el que está presente en el doblez del decir... desde ese rasgo debemos entender lo que malamente se ha llamado Vía de la verdad y eso de "lo que es, es"....

Tanto Heráclito<sup>16</sup> como Parménides son pensadores griegos y están totalmente sumergidos en su propio horizonte; aunque parezca banal decir esto, es así y se debe afirmar rotundamente. Ellos no son filósofos modernos racionalistas. Sus pensamientos están íntimamente imbuidos en el horizonte jovial del decir que "emerge" desde el fondo último y abismal del oscuro *Khaos*. Es por esto que en el decir de la Diosa se

---

<sup>11</sup> DERRIDA, J. "El lenguaje." In: *Doce lecciones de filosofía*. Barcelona: Ediciones Juan Granica, 1983. p. 28.

<sup>12</sup> Véase para el caso de Creso y la errada interpretación del Oráculo de *Delphos*: HERÓDOTO. *Historia*, Libro I, 46-55.

<sup>13</sup> No olvidemos en este tema el mito del Sileno y el rey Midas que nos trae Nietzsche al comienzo de su *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1988, p. 52.

<sup>14</sup> "Por tanto, Creso, el hombre es pura contingencia." HERÓDOTO. *Historia*, Libro I, 32, 4.

<sup>15</sup> *Id.*, I, 32, 1.

<sup>16</sup> Heráclito tiene un fragmento muy similar al pensamiento que expresa Heródoto: "*panta chorei kai ou den menei*" ["Todas las cosas se alejan y nada permanece"], *Fr. A 6 DK*.

escucha el mismo decir de las musas a Hesíodo: “Sabemos decir muchas cosas falsas, con apariencia de verdades, sabemos también, cuando queremos, proclamar la verdad.”<sup>17</sup> No olvidemos que uno de los libros por excelencia de la cultura occidental la *Iliada* narra: “Canta, oh Musa, la cólera [atē] de pélida Aquiles.”<sup>18</sup> Así le hablaron las musas, hijas de Zeus, al pastor poeta de Boecia y éste escuchó a través de ellas el canto mismo de los dioses que mostraban su “emerger” desde el Caos abismal. Se nos vienen en este momento unas sabias palabras de Deleuze en *El Anti-Edipo*...

Jacques Derrida tiene razón cuando dice que toda lengua supone una escritura originaria, si entiende por ella la existencia y la conexión de un grafismo cualquiera (escritura en sentido amplio). Tiene razón también cuando dice que apenas se pueden establecer cortes, en la escritura en sentido estricto, entre los procedimientos pictográficos, ideogramas y fonéticos: siempre hay ajuste, alineamiento, con la voz, al mismo tiempo que sustitución de la voz (suplementariedad), además ‘el fonetismo nunca es todopoderoso, pues siempre el significante mudo ya empezó a trabajar.’<sup>19</sup>

Al respecto Derrida señalaba algo muy interesante:

La noción de signo permanece por lo tanto en la descendencia de ese logocentrismo que es también un fonocentrismo: proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido [...] La diferencia entre significado y significante pertenece de manera profunda e implícita a la totalidad de la extensa época que abarca la historia de la metafísica...<sup>20</sup>

Al parecer no hay mucha diferencia desde Aristóteles a Saussure, incluso desde el mismo Heráclito hasta Heidegger; es cosa de pensar a Heráclito desde su Fr. 40 DK y a Heidegger desde la *Sentencia de Anaximandro* en adelante. Es posible reconstruir el antiguo *Proemio* del texto de Heráclito, a partir de los *Frs*: 1 DK, 2 DK, 113 DK, 114 DK y 33 DK. Todos ellos tratan del *Logos* como *Xynon* en su conexión con e oír y la voz. Así surge la necesidad del seleccionar que reúne (*kata ton logon*) lo que se establece (*nomos*) para todos por igual, pero que algunos no comprenden (*axynetoî*) y “desoyen” en esto lo que se les asigna<sup>21</sup>. La expresión *kata ton logon* se manifiesta como *kata ton xynon*. Y esto significa que lo que requiere necesariamente en el tramado seleccionador de la

<sup>17</sup> HESÍODO. *Teogonía*, 27-28.

<sup>18</sup> HOMERO. *Iliada*, I, 1,

<sup>19</sup> DELEUZE, G. *El Anti-Edipo*: Capitalismo y Esquizofrenia. Barcelona: Paidós, 1995. p. 209.

<sup>20</sup> DERRIDA, J. *De la gramatología*. Madrid: Siglo XXI, 1991. p. 18-9.

<sup>21</sup> Los fragmentos de Heráclito dicen: “El logos, que es siempre, nunca lo comprenden los hombres al escucharlo por primera vez ni después que lo han oído. En efecto, aunque todo acontece según el logos, ellos dan la impresión de que nada sospechan en tanto realizan sus propias experiencias sobre las palabras y hechos que yo explico cuando percibo cada cosa según su emerger y declaro cómo éste se comporta. Los restantes hombres, sin embargo, tan escaso cocimiento tienen de lo que hacen en la vigilia así como tampoco recuerdan lo que hacen durante el sueño”, *Fr.* 1 DK; “Por tanto, es necesario seguir lo común. En efecto, lo que reúne es lo común. No obstante, aunque el logos es lo que reúne la mayoría vive como si poseyese su propia inteligencia”, *Fr.* 2 DK; “El estar sintiendo es lo que reúne a todos”, *Fr.* 113 DK; “Si se quiere hablar con

totalidad es "lo que esta reunido". Esto es estar sintiendo (*noein*) según el emerger, nacer de todo (*kata physin*) desde el todo mismo. Y es ahí cuando impera la ley (*nomos*) por excelencia que todo lo rige tanto lo humano como lo divino. Y es bajo tal ley como el hombre debe comportarse con necesidad; sin embargo, no lo hace por seguir como un "idiota" su propia inteligencia, esto es, sigue la necesidad de "lo singular", "lo privado", "lo particular" (*idion*). Es decir, sigue su propio parecer desconectándolo del Logos. La inteligencia des-ligada de la totalidad que asigna mi caminar es lo que castiga la Musa de Heráclito (su Musa es el mismo *Logos*). El estagirita articula, como es sabido en su gran *Peribermeneias*, el logos apofántico con la *phone* y todo ello en una cierta inmediatez constitutiva del lenguaje en el Cáp. 1.

Pues bien, los sonidos vocales son símbolos de las afecciones del alma, y las letras lo son de los sonidos vocales. Y, así como la escritura no es la misma para todos, tampoco los sonidos vocales son los mismos. Pero aquello de lo que éstos son primariamente signos, y aquello de las que éstas son imágenes, las cosas reales, son también las mismas<sup>22</sup>

Una cierta adecuación inmediata que a su vez esta asociada al alma; escritura a voz, voz a pasiones del alma, pasiones a cosas (por medio del alma que se nos torna diáfana y transparente, esto es, la intelección). Bueno allí está el supuesto mismo de la distinción de Saussure en su magnífico *Curso*, que en el fondo es metafísica, del significado y el significante: "Se llama *signo* al total resultado de la asociación de un significante (imagen acústica) y de un significado (concepto) [...] el nexo que une al significante con el significado es arbitrario [...] el signo lingüístico es arbitrario"<sup>23</sup>; distinción que está a la base del estructuralismo y por ende en las ciencias sociales del siglo XX. Y con esto estamos nombrando a pensadores tan importantes como Mauss, Lévi-Strauss, Barthes, Foucault, Lacan etc. De aquí que sea muy interesante leer la posmodernidad de modo no posmoderno y en esto Derrida mismo se nos vuelve ya en un clásico. Pues no retrata del salir del UNO, Grecia, y hundirnos en el OTRO, Israel, sino de quedarnos en el mismo cruce que deja y permite todo lenguaje... Por tanto, no se trata de "desconstruir" en ninguna de sus acepciones:

Si la torre de Babel se hubiera concluido, no existiría la arquitectura. Sólo la imposibilidad de terminarla hizo posible que la arquitectura así como otros muchos lenguajes tengan una historia. Esta historia debe entenderse siempre con relación a un ser divino que es finito. Quizá una de las características de la corriente posmoderna sea tener en cuenta este *fracaso*. Si el movimiento moderno se distingue por el esfuerzo para conseguir el control absoluto, el

---

entendimiento es necesario confiar en lo que reúne a todos, así como la ciudad descansa en su ley, y aún más fuertemente; pues todas las leyes humanas son nutridas por una única ley, la divina, cuyo poder se extiende según su deseo, basta para todo y a todo sobrepasa", *Fr.* 114 DK y "La ley significa obedecer a la voluntad de uno", *Fr.* 33 DK. Si leemos con calma estos textos nos percatamos que están muy cercanos al *Poema* de Parménides. Pero realizar una exégesis de los textos de Heráclito nos sacaría de nuestro asunto inmediato. Basta con lo dicho.

<sup>22</sup> ARISTÓTELES. *Peribermeneias*, 16<sup>a</sup> 4-9 ("De interpretatione." *In: Categorías. De Interpretatione*. Madrid: Tecnos, 1999. p. 155).

<sup>23</sup> SAUSSURE, F. *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada, 1972. p. 100.

movimiento posmoderno podría ser la realización o la experiencia de su final, el fin del proyecto de dominación. Entonces el movimiento posmoderno podría desarrollar una nueva relación con lo divino, que ya no se manifestaría en las formas tradicionales de las deidades griegas, cristianas u otras, sino que indicaría aún las condiciones para el pensamiento arquitectónico. Quizá el pensamiento arquitectónico no exista; pero si tuviera que haber uno, sólo se podría expresar con las dimensiones de lo elevado, lo supremo y lo sublime. Vista así, la arquitectura no es una cuestión de espacio, sino una experiencia de lo supremo que no sería superior sino, en cierto modo, más antigua que el espacio y, por tanto, es una *espacialización* del tiempo.<sup>24</sup>

Pero no todas proposiciones son enunciativas, como ya lo dijo el mismo Aristóteles:

...Y no todas son enunciativas, sino aquellas a las que pertenece la verdad o la falsedad; pues no pertenece a todas. Por ejemplo, una súplica es ciertamente una oración, pero no es ni verdadera ni falsa. Dejemos a un lado los restantes tipos de oración, puesto que su examen es más propio de la retórica o de la poética.<sup>25</sup>

Y en esto se juega todo, ahí está esa “noche abismal” propia de occidente. En este decir de retórica y de poética podemos ver lo que levanta todo decir enunciativo sobre lo verdadero o lo falso. No podemos olvidar ese verso entre los versos que está siempre presente en Occidente, el verso del “Caos”; es, pues, ese verso el que siempre está ahí dando de sí al lenguaje; es lo irreductible (indecidible) que no puede ser ni diferenciado ni repetido, dicho en lenguaje de Deleuze.

*he toi men protista chaos geneto.*<sup>26</sup>

[“Y por cierto primeramente llegó a ser *Chaos*.”] Y de este verso radical que mienta el origen del horizonte griego, se podrían leer los versos finales del *Proemio* (28-32), incluidos los dos versos de la discordia que nos legó Simplicio (31-32)<sup>27</sup> en comunidad

<sup>24</sup> DERRIDA, J. “La metáfora arquitectónica.” *In: No escribo sin luz artificial*, Valladolid: Cuatro ediciones, 1999. p. 140.

<sup>25</sup> ARISTÓTELES. *Peribermeneías*, 17<sup>a</sup> 2-7 (*De Interpretatione*, op. cit. p. 158).

<sup>26</sup> HESÍODO *Teogonía*, 116. Este verso es fundamental en el pensamiento griego, pero será estudiado a lo largo de este escrito. Pues en él se da ese rasgo abismal, inespecífico, fontanal, último e impelente que estructura al todo en cuanto todo y que, a una, lo aniquila. Por ahora basta con lo dicho.

<sup>27</sup> El título *Peri physeos* por el cual se conoce el *Poema*, al parecer, le fue puesto mucho después por los gramáticos alejandrinos, los cuales estaban muy inspirados en el pensamiento de Aristóteles. Él fue el que llamaba *physikoi* a la mayoría de los presocráticos. Y lo hacía desde su propia interpretación filosófica. Es posible que las obras filosóficas no llevaran título en el siglo VI y V a. C. (ellas se conocían por las primeras palabras que las comenzaban). El *Proemio*, como es por todos sabido, nos ha llegado en su totalidad (versos 1-30) por Sexto Empírico [*Adv. Math.*, 7, 111]; también se conservan los versos 28-30 por distintas fuentes [DIÓGENES LAERCIO, 9, 22. Y los versos 29-30 por PROCLO, *In Tim.*, 1, 345, 15-16; CLEMENTE, *Strom.*, 2, 3666, 16-17; PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1114]. El *Proemio* (es importante decir que el *Proemio* se subdivide en dos momentos esenciales. Uno es el que habla el *kouros* llevado por su *Thumos*. Él muy deseoso de saber y ver es iniciado en la sabiduría primordial del conocimiento del abismo nocturno que todo lo atraviesa; este pasaje es de 1-23. Y otro es el que habla la Diosa y comienza desde el



con los versos del *Fr.* 8 (50-52 y 60-61). Esto es, la clave para acceder al *Poema* en toda su magnitud podría estar en algo que se nos pasa por alto por nuestra mirada poco atenta... Pero a veces sucede que esta huella inicial del pensamiento que siempre en su oscuridad están dando de sí se pierde en el propio despliegue del pensar occidental:

---

saludo al *kouros* y termina al finalizar toda la obra (no solamente al final de *Proemio*); este pasaje es de 24 hasta el final del *Poema*. Y esta advertencia es muy importante, porque se cree que el decir de la Diosa solamente sería el *Proemio* solo constaba de los 30 primeros versos, pero fue Simplicio (un neoplatónico del siglo VI d. C.), en su comentario al *De Caelo* de Aristóteles [SIMPLICIO. *De Caelo*, 557, 25], el que nos manifestó estos versos. Es muy probable que el conflicto de interpretación que ha conllevado dichos versos no lo sea tal, puesto que éstos serían una nueva formulación de lo dicho en los anteriores. Simplicio es muy importante para la filosofía, porque él, en su comentario de la *Física* de Aristóteles [SIMPLICIO, *In Phys.*, 144, 28], en un intento de salvar el *Poema* (se cree que lo tenía de forma íntegra en el momento en que estaba trabajando), porque ya no quedaban ediciones, transcribió trozos muy importantes de la "Vía de la *aletheia*". (A Simplicio se le deben los siguientes fragmentos de la "Vía de la *aletheia*" *Fr.* 2 DK, *Fr.* 6 DK, *Fr.* 7 DK, y *Fr.* 8 DK; Diels pensaba que se tenía unos nueve décimos de esa parte, mientras que de la "Vía de la *Doxa*" solamente se conservaba un décimo del total.) Entonces, a los versos datados desde Sexto Empírico, aparecieron, por obra de Simplicio, dos fantasmales versos (31-32). Existen cuatro manuscritos de Simplicio (MSS: A, D, E, F) que conservan estos versos, de los cuales tres (D, E, F) son muy sinópticos y el restante (A) difiere en algunos detalles. Generalmente, gracias a Diels, se sigue el que difiere (A), porque en él se ve un "poco" más de coherencia en el decir de la Diosa con lo dicho en los versos anteriores. Pero, Owen (OWEN, G. E. L. *Eleatic Questions*. *Classical Quarterly*, 10, 1960. p. 84-102) ha visto la necesidad de leer el texto desde los otros manuscritos (D, E, F), pues de hecho son tres muy similares y es mucho más obvio pensar que debieran ser mucho más verdaderos que el que difiere en atestiguar el original. Y en ello la traducción cambia bastante y, por tanto, la interpretación del problema de la unidad del decir de la Diosa en el tema de las vías del des-velamiento y del parecer (problema que incide en la comprensión de todo el *Poema* y, en definitiva, del pensamiento griego). Nuestra decisión no será seguir a Diels, aunque creemos que es muy efectiva su interpretación (generalmente casi todos la siguen); sin embargo, la lectura que realiza Owen desde los 3 manuscritos nos parece más valadera y acertada. Es muy importante señalar que la interpretación de Diels del famoso "*peronta*" (que también siguió Kranz) le da un sentido muy fuerte, necesario y asertivo a *ta dokounta* y parecería contradecir lo dicho un poco más arriba por la Diosa en los versos 28-30 (y lo que añade luego en el *Fr.* 8); esto es, el carácter de incertidumbre que surge en el decir de la oscura Noche respecto a "lo que aparece". No se trata ni de negar por absoluto lo que se manifiesta (creemos que *ta dokounta* es, en cierto sentido, *ta phainomena*), ni decir que lo que aparece es la necesidad que todo lo embarga y penetra; sino de indicar el gozne articulador de lo claro-oscuro que nace de la emergencia (*physis*) del abismo que meramente es (*Chaos-eon*). El término "*peronta*" que lee Owen (desde los manuscritos D, E, F) se ajusta más a nuestra lectura (en todo caso se podría leer los versos a partir del manuscrito A, pero se tendría que forzar algo la interpretación, aunque lo sustancial sería lo mismo), pero no por las razones que éste da. No pensamos que estos dos versos mientan un resumen del decir del mortal y no el de la Diosa. Y esto por dos motivos. Primero, los mortales no hablan así, pues ellos están sintiendo el aparecer desde el aparecer "mismo". Y segundo, los dioses sí lo hacen, como ya lo hemos visto.

*El olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y lo ente [...] Cae la diferencia. Queda olvidada. Lo que se descubre es lo diferenciado, lo presente y la presencia [das Anwesende und das Anwesen], pero no en tanto que eso diferente. Por el contrario, se borra hasta la primera huella [die frühe Spur] de diferencia, desde el momento en que la presencia se manifiesta como lo presente [das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint] y encuentra su origen en un supremo presente [in einem höchsten Anwesenden].<sup>28</sup>*

De esto se trata, como muy bien lo vio el joven Derrida, esto es, de esa “huella matinal”, *die frühe Spur*, que el filósofo francés traduce por “trace”. Esa huella es lo irreductible de todo pensar que no se deja pensar pero que da al pensamiento su carácter de pensar, o, si se quiere al lenguaje. Y esa huella que es la *gramme*, es la que nos señala que también la filosofía presocrática y desde luego la heideggeriana tienen que ser pensadas desde eso nocturno que las soporta como voz, sonido y logos, esto es, logocentrismo y fonocentrismo.

No pensamos que los dos versos del *Poema* de Parménides mientan un resumen del decir del mortal y no el de la Diosa. Y esto por dos motivos. Primero, los mortales no hablan así, pues ellos están sintiendo el aparecer desde el aparecer “mismo”. Y segundo, los dioses sí lo hacen, como ya lo hemos visto. Es la Diosa la que habla, pero habla en lenguaje divino, más allá de una categoría muy pobre de un modernismo racional trasnochado que busca con ahínco negar cualquier tipo de contradicción. Pensamos que Parménides, como todo griego, es un pensador sumergido en su entorno físico. Y lleva la tensión dinámica de la realidad tanto como Heráclito. Es posible que sea la rigidez del bello, majestuoso y luminoso hexámetro (y en esto una vez más está muy próximo a Homero y a Hesíodo) la que haga perder dicha tensión, linealizando y encerrando la incertidumbre inespecífica del decir divino. Es posible que esto crea el espejismo de pensar que existen dos posiciones encontradas en su decir. Este problema Heráclito no lo tiene. Su prosa desde la oscuridad que la constituye permite pensar desde el círculo de la tensión. La oscura Noche mienta lo jovial e incierto abismo que inicia el decir filosófico de la realidad a través del inspirar divino a los mortales iniciados. Escuchemos los versos ambiguos del decir de la Noche, serán ellos los que nos dejarán instalados en las puertas de “lo mismo”:

*Fr. 1: Chreo de se panta pythesthai emen aletheies eupitheos atremes hetor ede broton doxas ouk eni pistis alethes. All empes kai tauta matheseai, os ta dokounta chren dolimos einai dia pantos panta peronta.<sup>29</sup>*

*Fr. 8: en to soi pauo piston logon ede noema amphis aletheies. Doxas d' apo tou de broteias manthane kosmon emon epeon patelon akouon.<sup>30</sup>*

*Fr. 8: ton soi ego diakosmon eoiko ta panta patios, os ou me pote tis se broton gnomo parelasse.<sup>31</sup>*

<sup>28</sup> HEIDEGGER, M. “Sentencia de Anaximandro.” In: *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 2000. p. 271.

<sup>29</sup> PARMENIDES. *Fr. 1 DK.*, 28-32.

<sup>30</sup> *Id.*, *Fr. 8 DK.*, 50-53. También tenemos que tener presentes en el *Fr. 8* los versos 38-39 que dicen: “onomastai, ossa brotoi kate thento pepoithotes einai alethe”. “Nombre será, todo lo que los mortales han establecido confiados que es verdadero”.

<sup>31</sup> *Id.*, *Fr. 8 DK.*, 60-61.

[Fr. 1: "Se requiere que tu aprendas todas las cosas, tanto el corazón imperturbable del persuasivo des-velamiento, como los pareceres de los mortales, en los que no se da la desvelada confianza (Sin embargo, aprenderás esto: como las cosas que aparecen, las que son con requerimiento comprobadamente, están siendo la totalidad de las cosas a través de todo)." Fr. 8 (50-52): "En esto termino el decir persuasivo y sentiente que rodea al des-velamiento; a partir de aquí, los pareceres de los mortales, aprende, escuchando el ensamblaje engañoso de mis palabras." Y Fr. 8 (60-61): "Yo te declaro la disposición verosímil de todas las cosas, de modo que ninguna vez los mortales con su opinar te sobrepasen."] Si nos percatamos los versos de la tradición de Simplicio, los versos de la discordia no añaden ni quitan nada al decir de la Diosa. No se produce una "horrible y nefasta contradicción" en el seno mismo de lo divino. La cual sería muy poco filosófica para ser un decir de Diosa. Si se lee con cuidado, estos versos actualizan lo señalado con anterioridad. Y en ello se da una elevación de lo mismo. El aprendizaje por parte de lo divino a lo mortal es total. Se debe entender en y por sí mismo a la realidad en su totalidad. Es, decir, el pliegue articulador de un decir ambiguo en el que consiste lo divino mismo. La Diosa dice siempre en persuasión. Su palabra persuade, pues desvela "lo que es en tanto que es" tanto para bien como para mal. En tanto que bien quedamos retenidos en la rotundidad del discurso desvelado. Y en tanto que tal quedamos sumidos en el aparecer del des-velar mismo persuasivo.

Este discurso persuasivo (*piston logon*)<sup>32</sup> nos da la confianza misma en la que se está al sentir la realidad "que es". Y que será la luz del decir de las palabras divinas y nocturnas del ensamblaje engañoso (*kosmon epeon apatelon*)<sup>33</sup>. "Lo que es" se desvela como "verdadera persuasión" (*pistis alethes*) señalándose a sí mismo atado a sus propios límites<sup>34</sup>. La fuerza de la persuasión (*pistios ischus*)<sup>35</sup> impide que "lo que es" esté tocado en sí mismo por algo que lo desate de su asiento firme (*empedon*). Y en este dar de la Diosa, también nos quita confianza en nuestro parecer de lo que aparece a la luz de "lo que es" tal o cual cosa. Y nos quita la confianza de estar asentados en el corazón imperturbable de lo que se des-vela y nos retiene, porque en esto nuestro parecer cobra real sentido y se asienta en lo mismo del parecer que aparece siendo lo mismo "que es". Es la sabiduría: "*aletheies eupetheos atremes betor*"<sup>36</sup>. Lo que nos persuade a quedarnos retenidos y confiados en "lo que son" las cosas, pero éstas "son lo que son" en el aparecer mismo confuso de ellas. De allí que se tenga que saber en el mismo parecer del aparecer, lo mismo que lo sostiene desde lo oscuro de sí mismo; aunque esto sea engañoso y ya no estemos en lugar seguro para caminar en vía transitible. En definitiva, la Diosa nos indica en un decir que se impone como el ámbito de la persuasión, desde el cual se des-vela la vía transitible de "lo que es":

*peithous esti keleuthos aletheie gar opedei.*<sup>37</sup>

<sup>32</sup> *Id.*, Fr. 8 DK, 50.

<sup>33</sup> *Id.*, Fr. 8 DK, 52.

<sup>34</sup> *Id.*, Fr. 8 DK, 28.

<sup>35</sup> *Id.*, Fr. 8 DK, 12.

<sup>36</sup> *Id.*, Fr. 1 DK, 29.

<sup>37</sup> *Id.*, Fr. 2 DK, 4.

[“(que es) es el camino de la persuasión; en efecto, sigue al des-velamiento.”] “Lo que es” requiere des-velándose y en esto persuade al mortal, pero lo persuade desde y en lo que está: “lo que aparece”. De este modo se declara con énfasis, por parte de la Diosa del decir doble de la oscuridad al mortal del simple decir diáfano: “*ton soi ego diakosmon eoiko ta panta phatizo*”<sup>38</sup>. Pues en tal disposición de lo verosímil se manifiesta con todo “lo que es”. Solamente allí está dando de sí la persuasión que des-vela “lo que es” tal o cual cosa.

Lo divino dice “oracularmente” un “estado de cosas” en el que se mantiene siempre un carácter de inespecificidad en el asignar lo que se debe asignar. Esto es la tensión dinámica en la que se mueve el decir filosófico griego. La totalidad se muestra (*ta phainomena*) en sí desde “lo mismo” (*to auto*) que se soporta en “noche abismal” (*chasm’ achanes*). Y en tal mostrarse y desvelarse señala e indica al aparecer mismo (*ta dokounta*) no en cuanto mismo, sino en su aparecer que todo lo atraviesa. Es el aparecer por el *aparecer* mismo y no por lo *mismo* del aparecer. En tal aparecer se da la oscuridad que no se muestra ni se des-vela por sí misma, sino que es la oscuridad que aparece en el decir mortal; esto es, el decir desarticulador de lo mismo en cuanto mismo. El problema del hombre es creer que en su decir pareciente aparece de suyo el mismo aparecer en cuanto aparecer y mismo. Lo divino nos inicia tanto en lo des-velado como en lo velado porque es la única manera de mantener incierto a lo mismo en cuanto mismo. Lo mismo no gusta ser atrapado ni en el aparecer de sí mismo (*ta dokounta*) ni en el parecer (*doxa*) del mortal. Y es esa inespecificidad la que permite el orden de engaño no solamente en un plano mortal, sino también, y sobretodo, en lo divino mismo. La Diosa nos reclama a conocer el engaño mismo (la envidia nocturna de lo divino) desde su radical estructuración en la que se soporta. Y saber tal sabiduría que nos da la Noche es aventajar con creces al simple mortal que en su decir busca el mero des-velar del todo en sí mismo (esto es lo que ha sucedido en las múltiples interpretaciones del *Poema*). Nunca se tiene que olvidar, al leer a Parménides, que el hombre que habita en la luz del día es hijo de la Noche. Ella lo traspasa desde “lo mismo que es” y de allí su decir oscuro y velado que le nace desde “sí mismo”. Cómo se puede pretender que Parménides sea el “Padre del pensamiento abstracto” negando la experiencia más propia del pueblo griego. ¡Esto es un absurdo!

Por tanto, si se analiza el texto en su detalle nos daremos cuenta que la Diosa es la “Noche”. En el *Poema* queda explícito que el vidente viene desde la luz y se introduce en la morada de la sabiduría de la noche<sup>39</sup>. Si nos damos cuenta Parménides está en la línea más arcaica del pensamiento griego. Su decir es un pensar desde lo inmemorial de la saga mítica griega. Es imposible no pensar en Hesíodo para re-pensar la sabiduría de “lo mismo” que emerge (*kata physin*) de la Noche des-bordada. Tanto en *Erga* como en la *Teogonía* da un papel primordial a la Noche, pero siempre con un sentido muy

<sup>38</sup> *Id.*, Fr. 8 DK, 60.

<sup>39</sup> Esto no es algo del todo novedoso en la Antigüedad. En el *Poema de Gilgamesh* se produce una revelación en semejantes acontecimientos; el héroe tiene que entrar en un mundo de oscuridad y tinieblas para conocer lo que de suyo está vedado para un simple mortal que vive en la luz del día. Homero nos muestra el extraño mundo de las tinieblas cuando Odiseo lo visita para conversar y aprender de su madre. También de Epiménides, de Orfeo y de Pitágoras se cuentan que han bajado a los dominios de los infiernos.

terrible que causa temor incluso a los dioses. Parménides se encarga radicalmente en cambiar este aspecto tan negativo de la Noche. Ésta ya no es la peligrosa, funesta y terrible divinidad que "trae en sus manos al Sueño, hermano de la Muerte, envuelta en una nube negra". La Noche ya no habita en "las moradas horribles". Ahora es ella la fuente inagotable y radical de sabiduría. En el *Proemio* se da una cierta re-interpretación de la *Teogonía* de Hesíodo (los paralelos entre ambas obras son enormes y ya los hemos venido señalando de modo implícito) que busca, al parecer, volver a fundar el pensamiento griego de modo fontanal. Los dioses inspiran (*empnein*) a sus elegidos (seres que anhelan en su ánimo la verdad o si se quiere, con más rigor, es la misma verdad el carácter que arrastra y llama al ánimo en su aventura; lo llama hacia ella misma) a través de las musas o alguna divinidad en especial. En el caso de Parménides, a lo mejor influenciado por algún culto órfico de la época, es inspirado en su ánimo por la Noche misma. Ella lo requiere desde sí mismo para que éste alcance la sabiduría total<sup>40</sup>. La oscura Noche se manifiesta como distinta del Día (el Día está fuera de la Noche por eso se tiene que viajar "hacia la luz"), luego esto indica que se tiene que viajar por un camino que las una a ambas. Y en este camino se da un lugar que es el nexo de los momentos. Escuchemos el decir originario de las musas que dan y quitan verdad:

...allí donde la Noche y el Día (*Hemera*) es femenino en griego, por esto la cita se hace con femeninos] se acercan más y se saludan entre ellas pasando alternativamente el gran vestíbulo de bronce. Cuando una va a entrar, ya la otra está yendo hacia la puerta, y nunca el palacio acoge entre sus muros a ambas, sino que siempre una de ellas fuera del palacio da vueltas por la tierra y la otra espera en la morada hasta que llegue el momento de su viaje. Una ofrece a los seres de la tierra su luz penetrante; la otra les lleva en sus brazos el Sueño hermano de la Muerte, la funesta Noche, envuelta en densa niebla. Allí tienen su casa los hijos de la oscura Noche, el Sueño y la Muerte, terribles dioses; nunca el radiante Helios les alumbraba con sus rayos al subir al cielo ni al bajar del cielo.<sup>41</sup>

Heráclito piensa lo mismo cuando señala:

*Helios gar ouk hyperbesetai metra. Eide me, Erinues min Dikes episkouroi echeuresouoin.*<sup>42</sup>

[“El Sol no traspasará sus límites; si lo hiciera, las Erinias, servidoras de *Dike* lo descubrirían.”] De aquí que sea interesante señalar que *Dike* es la guardiana de las puertas que unen y separan la Noche y el Día en su viajar cíclico. Ella es *polypoinos* (“multicastigadora”). *Dike* es siempre la “justicia” entendida como ajustadora. Ella es la que da la justeza al todo en el todo mismo. La realidad está ajustada desde sí misma gracias a ella y cuando esto no se da se tiene que pagar un castigo por el acto de la des-mesura. El ajustamiento sancionador, el cual teme cualquier realidad que se ha salido de “lo que es”, se indica

---

<sup>40</sup> Sabiduría des-bordante en su raíz, la que indica un cierto seguir que se mueve en “lo mismo”, pero de modo inespecífico en su acabamiento.

<sup>41</sup> HESÍODO. *Teogonía*, 748-62.

<sup>42</sup> HERÁCLITO. *Fr.* 94 DK.

como: “*kata ten tou chronou taxin*”.<sup>43</sup> “El requerimiento de la disposición temporal” es la plasmación “expresa” de “lo que es” desde el fondo de “sí mismo”. El sentido más propio de *Dike* se puede ver en el grandioso fragmento de Anaximandro.<sup>44</sup>

La *Dike* del *Poema* cumple, en cierta forma, el papel que Hesíodo le asigna a Atlas en un lugar muy parecido al descrito por Parménides. En la *Teogonía* se ve explícitamente el lugar al que fue conducido el filósofo, esto es, en el nexo del portón que une los dos dominios: el de la tierra y el del cielo. Y en dicho lugar es el titán el que cumple el papel de *Dike*. Escuchemos el inspirar de las musas cuando se están refiriendo al lugar por donde se accede a la mansión de la Noche:

Es una enorme apertura (*kbasn' mega*) y en todo un año no llegaría a su fondo quien traspusiera sus puertas [esto era lo que le esperaba a Parménides que una mala Moira lo llevara a ese dominio], sino que sería llevado de acá para allá por una impetuosa tempestad. Y hasta para los dioses inmortales es horrible este prodigio. Y las moradas horribles de la oscura Noche se yerguen, cubiertas de sombrías nubes. Delante de las puertas el hijo de Iapeto, de pie, sostiene el ancho cielo con su cabeza y con sus brazos infatigables, llenos de vigor.<sup>45</sup>

Así en este lugar que Hesíodo muestra tan claro en donde se da el miedo total por lo insondable, Parménides muestra que él ha sido llamado por la misma Diosa de la Noche y ésta lo aguarda con beneplácito y, por tanto, no hay nada que temer. A ese lugar Parménides lo designa “*kbasn' achanes*”<sup>46</sup>, o sea, la apertura abismal. En realidad las puertas no separan dialécticamente dos entidades: la Noche y el Día. Esto sería una vez más no entender el orden engañoso del decir envidioso de la nocturna sabiduría del divino abismo que siempre está presente. Las puertas son las que permiten que tanto la Noche como el Día transiten al mundo. Cuando la Noche está en el interior del lugar abismal, el día está fuera; y cuando el Día entra la Noche sale. Lo interesante es señalar que la Noche es madre del Día como ya se ha señalado y esto se ve claramente, pues ella siempre está dominando. Cuando ella permanece en su morada reina la oscuridad y cuando sale la oscuridad todo lo domina; en cambio, cuando el Día está afuera rige la luz, pero cuando entra a la morada, tiene que por respeto velarse. El Día no ilumina la morada de la diosa Noche. Y esto no podemos olvidarlo a la hora de interpretar. La cosmología griega era circular, pero con dominancia en la abismal Noche. Parece que los griegos se representaban la totalidad de la siguiente manera: hay una superficie circular que es la tierra, en ella está la apertura abismal (*kbasn' achanes*) que tendría las dimensiones de la bóveda celeste (en el interior de esta apertura está la morada de la Noche). A esta zona se llega (en la *Teogonía* de Hesíodo se le llama, no lo olvidemos, *khasma mega*, por un portón enorme delante del cual está Atlas (en el *Poema* de Parménides se habla de puertas y de *Dike*. El titán debe sostener con sus hombros y cabeza la bóveda celeste que es sólida y de bronce (para Hesíodo), así el gigante Sol (el

<sup>43</sup> ANAXIMANDRO. *Fr.* 1 DK.

<sup>44</sup> No nos es posible expresar con detalle el pensamiento que está presente en este fragmento, pues nos sacaría de nuestra meditación. Pero, basta señalar que este pensamiento cobrará real sentido cuando se piense el problema de “lo mismo”.

<sup>45</sup> HESÍODO. *Teogonía*, 740-8.

<sup>46</sup> PARMÉNIDES. *Fr.* 1 DK, 18.

Día) puede salir de la oscuridad todos los días para iluminar y quemar la tierra. Cuando el Sol entra a la morada nocturna no ilumina y es respetuoso con los habitantes de allí: Noche, Sueño, Muertes y otros. Las puertas del nexos, que se encuentran en ese determinado lugar<sup>47</sup>, se imaginan brillantes y de umbral de bronce: "*entha de marmareai te pylai kai chalkeos oudos*"<sup>48</sup> para el poeta pastor de Beocia; en cambio, para el poeta pensador de Elea, tanto las puertas son de piedra como igualmente el dintel y el umbral que las enmarcan: "*kai sphas pylai hyperthuron amphis echei kai lainos oudos*"<sup>49</sup>. Y las puertas también son "etéreas" (*aitheriai*). Esto se podría entender como que las puertas son la unión entre la tierra y el cielo. La piedra es el elemento terrestre y el éter el elemento celestial. El éter en este momento histórico se considera un elemento luminoso y volátil que está por debajo del Cielo y todo lo atraviesa, llega hasta todos los confines de la bóveda celeste (no es necesario que las puertas se encuentren en el cenit), donde éste se une con la Tierra, ahí donde se encuentra el portón, en la apertura abismal.

Tanto Hesíodo como Parménides para referirse a la morada de la Noche utilizan la palabra *Khasma* y esto es muy importante a la hora de entender todo el texto, porque de ahí emana posteriormente la sabiduría de "lo que es" (*eon*) y esto no tenemos que olvidarlo. La Diosa *Nyx* es hija del *Khaos*. En ese lugar donde está la fuente de todo, *Dike* se encarga de controlar y ajustar que todo se rija según lo asignado: *Moira* ella es la que da la parte asignada a cada cual) y establecido: *Themis* ella es la que da lo que se establece a cada cual). Y de ahí que en *Dike* se sintetice tanto a la *Moira* como a *Themis*; aquella es la dadora de justeza al todo a través del todo que se asienta en la oscura Noche del *Khaos*. De este modo, ella tiene las llaves "de usos alternos" (*kleidas amoibous*)<sup>50</sup> de acceso a las puertas (son usos alternos porque permite el tránsito de la Noche y el Día) y la misión sagrada de saber administrarlas para que se cumpla el orden cósmico y establecido. Pero Parménides rompe el esquema no por propia voluntad, sino por el mandato expreso de la Diosa de la Noche, que al ver que el *Thymos* del filósofo anhela la verdad última, hace que éste sea traído por *Themis* y *Dike* a través de las des-veladas "hijas-rayos" (*aitines*) del Sol y las yeguas (*ippoí*) "indicadoras del camino", (*polyphrastoí*) su morada oscura de fontanal y última sabiduría. Y así otorgar el saber de lo que se des-vela como de lo que se oculta y la conexión necesaria entre ambos modos de saber.

Entonces, la Noche se muestra como una divinidad primordial, originaria y radical; ella ha nacido directamente del *Khaos* y es madre de una casta muy especial de divinidades: "Del Caos surgieron Érebo y la negra Noche. De la Noche a su vez nacieron

<sup>47</sup> Tanto en la *Teogonía* como en el *Poema* se utiliza un mismo adverbio que indica tal lugar de modo muy preciso: "*entha*".

<sup>48</sup> HESÍODO. *Teogonía*, 811.

<sup>49</sup> PARMÉNIDES. *Fr.* 1 DK, 12.

<sup>50</sup> El texto de Hesíodo ya citado (*Teogonía*, 749) utiliza una expresión similar en griego para indicar este doble movimiento del día y la Noche cuando pasan a través del portón. El término es "*ameibomenai*" (alternativamente). La Noche y el Día se cruzan alternativamente cuando pasan a través del portón de bronce.

el Éter y el Día, a los que alumbró preñada en contacto amoroso con Érebo.<sup>51</sup> La luz del Día es hija de la Noche, esto nos indica que no podemos seguir interpretando a Parménides como el “Padre del Racionalismo filosófico”. Este problema de interpretación se produce en parte por intentar desde Platón<sup>52</sup> leer el *Poema*. Y se quiere ver en “el Ser” (Parménides nunca habló en esos términos) la luz de las ideas (a lo mejor Platón tampoco habló en esos términos). Y esto es imposible. También en Homero se encuentran huellas del decir de la musa, las cuales están a la base del inspirar de la Noche:

...donde el pastor que lleva de vuelta su rebaño saluda al que va saliendo con el suyo y éste le responde. Allí un hombre que jamás durmiera podría ganar dos sueldos: uno cuidando bueyes y otro y otro pastoreando ovejas, pues allí están cerca las sendas de la noche y del día [*eggys gar Nyktos te kai Hematos eisi keleuthoi*].<sup>53</sup>

En este pasaje se habla de las regiones que se encuentran muy al norte, en donde en verano la noche se “toca” casi con el día. Debido a esto el pastor que regresa por la tarde se topa con el que sale por la mañana. Se piensa que hacia el siglo VI o V a.C. el culto cosmogónico a la Noche era muy frecuente y se entendía como una fuente dadora de la sabiduría última, que estaba al alcance de muy pocos (Parménides era uno de ellos).

De todo lo dicho se desprende que la Diosa que muestra el camino propicio al *kouros* es la Diosa *Nyx*. Y esto se confirma, finalmente, con una lectura entrelazada de dos versos del *Proemio*<sup>54</sup>. Estos son el v.9 y v.25 que dicen:

*Eliades kourai, prolipousai domata Nyxtos.*<sup>55</sup>

*ippois tai se pberousin ikanon eme tereo do.*<sup>56</sup>

[“Las doncellas Helíades que habían abandonado las moradas de la Noche.” “Con las yeguas que te llevan, vienes a nuestra casa.”] Luego, las hijas del Sol cubrían sus rayos mientras estaban en la morada de la Noche<sup>57</sup>; después por orden de la Diosa se des-

<sup>51</sup> *Id.*, 124-126. Y ver 212-232 donde se muestra en detalle la casta de la Noche.

<sup>52</sup> Con mayor precisión se tendría que decir, desde una cierta lectura muy interesada de Platón que viene ya desde el neoplatonismo y llega hasta Heidegger. Todavía falta por repensar a Platón de modo griego y no desde el horizonte cristiano nihilista.

<sup>53</sup> HOMERO. *Odisea*, 10. 82-86.

<sup>54</sup> Seguiremos en parte la interpretación conexa de los versos del *Poema* que realiza Alfonso Gómez Lobo [*Parménides*. Buenos Aires: Charcas, 1985. p. 32, 39-41], pero por razones totalmente distintas a las de él en su ulterior análisis del texto. No creemos para nada los dos supuestos de dicho estudio. Primero, que Parménides esté realizando un “juicio existencial de primer orden” en su decir balbuceante de la “vía del des-velamiento”. Segundo, que la “vía del parecer” sea una vía totalmente errada e impracticable para Parménides.

<sup>55</sup> PARMENIDES. *Fr.* 1 DK, 9.

<sup>56</sup> *Id.*, *Fr.* 1 DK, 25.

<sup>57</sup> En ciertas cosmogonías la Noche era la madre del Sol y de todos los seres divinos de esa stirpe, por esto el Sol y sus hijas viven allí cuando están en la oscuridad en su viaje diario y cíclico. En la noche el Sol dormía en casa de su madre, la Noche. Esto ya se mostró en la *Teogonía* cuando se hace a la Noche madre del Éter y del Día. La Noche es potencia poderosa que da vida.



velan y van hacia la luz (*eis pbaos*)<sup>58</sup>. De esta manera la locución adverbial "hacia luz" (*eis pbaos*) queda ligada a las "doncellas" (*kourai*) mediante la forma verbal *pro-lipousai* que describe el abandono del palacio de la Noche y no a Parménides, a través de establecer el nexo de la locución con el verbo *pempein* que indica la dirección que ahora, luego de salir de la morada nocturna, trae el cortejo de yeguas y doncellas junto al filósofo. Así no es el filósofo el que va "hacia la luz" (¿del ser?), sino que son las doncellas que salen de la morada de la Noche y se dirigen a buscar a Parménides que habita en la tierra a plena luz del día. Creer que la morada a la que va Parménides es la morada de la luz es interpretar el texto desde el "Símil de la caverna" de Platón. Y esto es un completo error como ya se dijo. Las doncellas van a buscar al "iniciado" para llevarlo a la presencia de la Diosa. Lo traen a la fuente misma de la sabiduría, ante la misma diosa de la Noche en su propia morada. Por tanto, no puede ser una mala *Moirai* (*moira kake*)<sup>59</sup> la que lo condujo al dominio de la oscuridad, sino las imponentes *Themis* y *Dike* que son la expresión misma de la Diosa. Por esto, así reza la bienvenida amistosa y afectiva de la diosa *Nyx* en los vs. 26-27:

*chair, epei outi se moira kake prupempe neesthai ten d' odon.*<sup>60</sup>

[“¡Salve! Pues no una mala *moira* te ha enviado a seguir, este camino...”] La interpretación heideggeriana que da a la Diosa el sentido de *Aletheia* se podría entender desde su propia interpretación del término *Aletheia* es decir, a partir de la *a* privativa que tiene el término. Y esto nos llevaría a pensar que el des-velamiento en el que consiste de modo esencial la *Aletheia* está centrado desde su fondo oscuro y nocturno que la constituye, esto es, desde su propia noche la verdad da de sí su luz. Y este es el pensamiento que domina a Heidegger durante toda su vida y en especial después de su célebre *Kebre*. Heidegger se pregunta en *Ser y tiempo*: “¿Será un azar que los griegos, para decir la esencia de la verdad, usaran una expresión *privativa* (*a-letheia*)?”<sup>61</sup> Posteriormente Heidegger sacará el tema de la verdad de 'la casa del ser', o sea, del Dasein y lo llevará a la temática misma del ser. Y aquí se ve más que nunca como "esa noche" es lo más radical y lo completamente otro de la verdad. Es tan otro que se convierte en la esencia misma de la verdad. La noche se transforma en portadora y donante de luz:

La pregunta por la esencia de la verdad encuentra su respuesta en la frase que dice: *la esencia de la verdad es la verdad de la esencia...* La respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es el decir de un giro [*Kebre*] dentro de la historia del ser [*Seyn*]. Y como al ser le es inherente un cubrir que aclara, el ser [*Seyn*] se manifiesta inicialmente a la luz de la sustracción encubridora. El nombre de este claro [*Lichtung*] es *aletheia*.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> PARMÉNIDES. *Fr.* 1 DK, 10.

<sup>59</sup> Es decir, la muerte. Solamente se podía alcanzar el mundo de las oscuras tinieblas de la Noche pasando por el ocaso de la propia muerte. Eran muy pocos los mortales que en vida les era permitido visitar dicho lugar. Como ya señalamos: Epiménides, Orfeo, Odiseo, etc. Y por esto Parménides queda a la altura de semejantes héroes, su hazaña así lo denota.

<sup>60</sup> PARMÉNIDES. *Fr.* 1 DK, 26-27.

<sup>61</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*, *op. cit.* p. 242.

<sup>62</sup> HEIDEGGER, M. "De la esencia de la verdad." *In: Hitos*. Madrid: Alianza, 2000. p. 170.

La esencia de la verdad es la verdad de la esencia, aunque ésta se nos convierta es noche sumamente cerrada y oscura. Y a la cual se llega por invitación expresa de la misma Noche, al igual como fue conducido antiguamente Parménides.

Con todo lo “indicado” se vislumbra ya la unidad del *Poema*. El decir de la Diosa es claro-oscuro: “lo que me embarga es: pues, se impone como tal y es imposible no embargarse”. ¿Qué es lo que embarga?

...monos d' eti mythos odoio leipetai os estin.<sup>63</sup>

[“Un único mito de vía queda aún: que es...”] La Diosa concluye una primera etapa de su canto mítico repitiendo su único dicho: “que es”. Pero, ¿qué es “que es”? ¿Cómo “lo que es” por ser “lo que es” embarga al hombre y lo requiere? ¿Por qué lo que embarga tiene que ser y se nos impone en el mismo embargo? Es el mismo *eon* que en cuanto se impone como des-velamiento (*aletheia*) requiere (*kbre*) al hombre (*anthropos*) mostrándose y en esto lo constituye como tal. Y en tal constitución el hombre, que ha sido elevado por encima de su mortalidad, no puede sino seguir el llamado del dicho que se le asigna. Y lo que se le asigna es el estatuto mismo que emerge (*physis*) de las cosas por el mero hecho de ser “lo que es” (*on*) Es “lo que es” lo que lo requiere, lo ata (*Moirá*) y se le impone (el *ésti* acentuado de Parménides) como tal y le asigna el único camino posible para poder transitar. “Lo que es” lo lanza irreversiblemente a caminar haciendo camino desde la inespecificidad de la asignación señalada en el término *to auto*. Es esta misma apertura desbordante (*kbasm' achanes*) la que abre en este único camino lo que aparece en él. Y lo hace desde sí mismo. Por esto es vital siempre tener en mente el texto siguiente de Parménides que nos indica su pensamiento desde lo que es esencialmente lo propio de “lo que es”:

*tauton t' en tauto te menon kath' eauto te keitai choutos empedon authi menei?????*<sup>64</sup>

[“Lo mismo, permaneciendo en sí mismo, yace por sí mismo y así firmemente permanece mismo.”] Este texto es muy importante y en él engloba el pensamiento formulado en todo el *Poema*. Estos hexámetros son la respuesta a la pregunta por “lo que es”. “Que es” mienta mismidad en la que se está, al estar embargado en el mundo.

Bueno... ¿a qué apuntaba entonces el Mito de Babel como el Poema de Parménides? Tanto Wittgenstein como Zubiri lo tienen claro... y también Heráclito, Aristóteles, Nietzsche, Austin, Heidegger, Deleuze, Derrida etc. Creemos realmente brillante y sugerente ver una gran relación entre Wittgenstein y Zubiri respecto del tema de la articulación entre “mostrar” y “decir”, esto es, entre aprehensión primordial y logos. La distinción que Wittgenstein hace entre “mostrar” y “decir”, es la distinción zubiriana entre la “aprehensión primordial” y el “logos”. La aprehensión primordial de Zubiri está en la línea del *zeigen* de Wittgenstein. La aprehensión primordial de Zubiri se muestra, no se expresa. Por eso la aprehensión primordial es “lo místico”. A lo mejor el problema radical de esta articulación es que la realidad radicalmente se muestra pero no se deja decir en propiedad. Y de allí que cualquier logos solamente intente adecuarse lo más posible a ella. Y en esta adecuación existirían unos modos mejores que otros. Lo que

<sup>63</sup> PARMENIDES. *Fr.* 8 DK, 1-2.

<sup>64</sup> *Id.*, *Fr.* 8 DK, 29-30.

señala Wittgenstein en el *Tractatus Lógico-philosophicus* es la diferencia radical entre *zeigen* y *sagen*: "lo que *puede* ser mostrado no *puede* ser dicho".<sup>65</sup> Y es allí, en el mismo *Tractatus* cuando se añade: "Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico."<sup>66</sup> Y esto mismo es lo que piensa Heidegger, como hemos visto a la luz de la *Kebr*. Hay algo que no se deja atrapar en ningún archivo, concepto, estructura, semiótica, institución, código, análisis, principio, logos. Eso "físico" es un gesto que el arte-religioso de los griegos brillantemente lo indicaba:

Las obras de Homero y de Píndaro, de Esquilo y de Sófocles, las obras de los grandes maestros, ya se refieran a la edificación o a la imagen, *bablaban por sí mismas*. Hablaban, digo, o sea mostraban [*zeigen*] el lugar al que el hombre pertenece, dejaban percibir de dónde recibe el hombre su determinación. Sus obras no eran expresión de la situación entonces existente ni desde luego descripciones de vivencias anímicas. Las obras hablaban como el eco deíctico *de la voz* [*das zeigende Echo der Stimme*] que determinaba el conjunto de la existencia de ese asombroso pueblo.<sup>67</sup>

Heidegger al igual que Wittgenstein utilizan el verbo *zeigen* para indicar eso físico que no se deja cazar por ningún tipo de lenguaje enunciativo-predicativo, por ninguna estructuración de significado-significante, por ninguna interpretación hermenéutica del sentido, ni por ninguna institución política de lo normativo, ni por ninguna clasificación serial neutra, ni por ninguna terapia "edípica", ni por ningún juego de poder, lucha de poder, genealogía del poder, ni por el temible principio de identidad que todo lo neutraliza en la inmediatez de su aparecer, ni por ningún tipo de estructuración realista, idealista, fenomenológica, ni por estructuralismos, psicoanálisis, marxismos, ni por metafísicas, teologías, ciencia, técnicas, ni por cibernéticas, ni ciberespacios, ni informáticas, ni por *mass media*, ni cosmopolismos, ni nacionalismos, ni fundamentalismos, ni fundamentos, ni fundamentados, etc., etc.

El logos declarativo es lo que es, puede declarar, porque está de antemano en una intelección campal, como diría Zubiri, que lo constituye y posibilita como tal; estamos en un lenguaje que surge de una intelección medial, en relaciones, en mediaciones, en unos respecto de otros; en lo corporal mismo se dan indicios, signos, palabras etc.<sup>68</sup> Porque se afirma desde el campo físico del cuerpo performativo es por lo que se puede declarar "algo respecto de algo":

Los griegos afincaron su reflexión [sobre el logos] en lo dicho mismo. Cuando esto que se dice es una declaración de lo que la cosa es, entonces los griegos decían que se trata del logos por antonomasia: logos declarativo (*logos apophantikós*). Este logos declarativo consiste en "declarar algo acerca de algo" (*légein tí katà tinós*). El logos envuelve siempre una cierta dualidad de "algos".

---

<sup>65</sup> WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Lógico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 1996. Prop. 4.1212.

<sup>66</sup> *Id.*, Prop. 6.522.

<sup>67</sup> HEIDEGGER, M. *Observaciones relativas al arte*: la plástica, el espacio. Pamplona: Universidad Pública de Navarra, 2003. p. 63-5.

<sup>68</sup> Véase, mi libro: ESPINOZA, R. *Realidad y tiempo en Zubiri*. Granada: Comares, 2006. Aquí se explica con detalle todo el asunto del lenguaje y en el problema mismo de la realidad que se expresa en el tiempo.

Pero los griegos no se detuvieron en el primer algo; pensaron que lo que se dice puede ser en sí mismo una idea sin más. Ahora bien esto no me parece sostenible porque las llamadas ideas vienen siempre sólo de las cosas. Por tanto la declaración de lo que algo es no se puede llevar a cabo sino *desde otra cosa del campo*. No se entiende lo que una cosa es en realidad sino refiriéndola a otra cosa campal. Por tanto, el logos antes que declaración es intelección de una cosa campal desde otra. Lo cual significa que el logos mismo es un modo de intelección y por tanto no es una estructura que repose sobre sí misma.<sup>69</sup>

El logos no puede ser una estructura que reposa sobre sí misma<sup>70</sup>, esto es inaceptable para Zubiri, porque reposa sobre lo que se impone en la aprehensión primordial (y desde lo que ella nos ha abierto de modo físico y campal). Se afirma intelectivamente algo que se nos impone desde el campo físico abierto por la propia aprehensión primordial:

El campo no es ni un concepto ni una relación. Es un *momento físico* de lo real en su actualidad. Por eso decimos que ‘estamos’ en el campo de realidad. Y en este campo en que ya estamos por la aprehensión primordial, es donde campalmente inteligimos lo que una cosa es en realidad.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> ZUBIRI, X. *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza, 1982. p. 48.

<sup>70</sup> Es realmente interesante ver que lo que dice Zubiri puede ser pensado al margen de una filosofía descriptiva. No es necesario realizar un acto de descripción originaria (y en reducción, pues se elimina todo lo que no se quiere ver en ese acto) para darse cuenta de que hay algo anterior al logos. Lo que sucede con este análisis es que siempre llega tarde, pues es un análisis del propio logos. Es una afirmación descriptiva del logos que señala que hay algo que es anterior a él y lo fundamenta. Hay un método a través de la matemática que si lo generalizamos llegamos a la conclusión que siempre cualquier sistema lógico no está “completo” respecto de su propia estructuración. No hay ningún sistema formal “completo”. Nos referimos al celebre Teorema de Gödel de la “Incompletud” de los sistemas formales; lo cual nos lleva al problema de no poder decidir en su totalidad si cada una de sus proposiciones es o verdadera o falsa. Gödel lo dice así: “... se puede probar rigurosamente que en *cada* sistema formal consistente que contenga una cierta porción de teoría finitaria de números hay sentencias aritméticas indecidibles y que, además, la consistencia de cualquier de esos sistemas no puede ser probada en el sistema mismo”. GÖDEL, K. “Sobre sentencias formalmente indecidibles de Principia Mathematica y sistemas afines.” *In: Obras completas*. Madrid: Alianza, 1995. p. 89. Zubiri también le da una importancia fundamental al teorema de Gödel, esto se puede ver en el famoso y brillante apéndice sobre lo matemático en *Inteligencia y Logos*. Madrid: Alianza, 1982. Con este teorema, por ejemplo, llevado a sus límites se invalida el supuesto mismo del pensamiento maduro de Hegel, esto es, el pensamiento de la *Ciencia de la Lógica*. Lo lógico no puede reposar sobre sí mismo, su absoluto cierre al interior de sí mismo es ficticio; no es un sistema formal completo, y, por ende, siempre habrá algún axioma del cual no se pueda saber si es falso o verdadero; es indecidible. Algo similar piensa Derrida, véase *Notas sobre deconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998. p. 168-9.

<sup>71</sup> ZUBIRI, X. *Inteligencia y logos*, *op. cit.* p. 73-4.

Desde esta idea del "campo físico" es como debemos entender lo que se diga respecto del logos. Pues en el campo ya estamos mentando tanto la aprehensión primordial como la razón. El campo "ya" está sentido en la aprehensión primordial, en el sentir mismo de las cosas, pero lo está sentido compactamente junto al momento individual pragmático, preformativo de lo real que se nos impone físicamente (incluso, la mayor de las veces, de modo inconsciente).

Por todo esto se entiende plenamente lo que nos decía Aristóteles en su *Peribermeneias* en torno al decir no enunciativo: lo que podemos "mostrar" en palabras "oscuras y claras" del dicho final del *Andenken* de Hölderlin:

*Was bleibt aber, stiften die Dichter.*<sup>72</sup>

No podemos terminar este artículo conmemorativo sin decir otras palabras respecto de BABEL... Ya se sabe que BABEL es nada más ni nada menos que la gran y mítica BABILONIA. Aquí estaban situados los enemigos por excelencia de los hebreos, lo que adoraban al dios BA'AL o simplemente BAL. Ahora ya sabemos por todos los textos que se han encontrado algunas cosas muy curiosas; por ejemplo, BABILONIA se escribía con unos sumerogramas. Los ideogramas, como es sabido, indican tanto una idea en sí misma como una parte de alguna palabra. Esos ideogramas, que en el fondo son simplemente "gramas" porque el "ideo" es una parte como ya se ha señalado, fueron acuñados por los sumerios; por esta razón, son conocidos como los padres de la "escritura". Y aunque los sumerios como pueblo ya se habían extinguidos o, si se quiere, seguían presentes pero en tanto acadios, babilonios, asirios, hititas, etc., etc. su modo de escribir seguía muy presente. Por eso los acadios, asirios, a lo mejor, incluso sin saber lo que hacían escribía con ideogramas que eran explícitamente sumerogramas, pero ya no sabían lo que estos mentaban, pero sabían como funcionaban en su totalidad. Este es el caso del término BABILONIA. Esta ciudad se construía con los sumerogramas KA2-DINGIR-RA-KI. Pero ellos los leían como BABILUMKI. En verdad el KI ni se leía porque era un determinativo de lugar, mentaba el lugar de residencia, la tierra del emplazamiento, en el fondo ciudad. Por esto, solamente se leía BABILUM. ¿Sabrían estos pueblos qué significaban esos sumerogramas? No es posible saberlo; lo que sí se sabe es que ya en tiempo de los hititas y hurritas ya no se sabía y era una técnica de mera repetición, de transcripción de ideogramas. Los cuales funcionaban en ciertas palabras. Pero, ¿qué significa KA2-DINGIR-RA?

Lo que mienta es: KA2, puerta; DINGIR, dios, cielo y RA partícula final de la palabra... BABILUM es la "puerta de Dios", la "puerta celestial", el Zigurat, la articulación misma del arriba y el abajo, lo irreductible que permite toda lengua en lo propio y abismal de los gestos... una ligadura y un cruce...

---

<sup>72</sup> HÖLDERLIN, F. "Andenken." *In: Hölderlin: Revolución y memoria*. Santiago de Chile: Beuve-dráis Editores, 2002. p. 120-1. "Mas lo que permanece, lo instauran los poetas."

## Bibliografía

- ARISTÓTELES. “De interpretatione.” In: *Categorías. De Interpretatione*. Madrid: Tecnos, s/d.
- AUSTIN, J. *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós, 2004.
- BOWRA. *El Poema de Parménides*. *Classical Philology*, 32, 1937.
- CORNFORD. *Parménides y Platón*. Madrid: Visor, 1989.
- DELEUZE, G. *El Anti-Edipo: Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1995.
- DERRIDA, J. “El lenguaje.” In: *Doce lecciones de filosofía*. Barcelona: Ediciones Juan Granica, 1983.
- \_\_\_\_\_. *De la gramatología*. Madrid: Siglo XXI, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Notas sobre deconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- \_\_\_\_\_. “La metáfora arquitectónica.” In: *No escribo sin luz artificial*. Valladolid: Cuatro ediciones, 1999.
- DILES, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zurich: Weidemann, 1977.
- DIÓGENES LAERCIO. *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*. Barcelona: Folio, 1999.
- ESPINOZA, R. *Realidad y tiempo en Zubiri*. Granada: Comares, 2006.
- GIGON. *Orígenes de la Filosofía Griega*. Madrid: Gredos, 1985.
- GÖDEL, K. “Sobre sentencias formalmente indecidibles de *Principia Mathematica* y sistemas afines.” In: *Obras completas*. Madrid: Alianza, 1995.
- GÓMEZ LOBO. *Parménides*. Buenos Aires: Charcas, 1985.
- GUTHRIE. *Historia de la Filosofía Griega*, v. II. Madrid: Gredos, 1986.
- HEIDEGGER, M. “De camino al habla.” In: *De camino al habla*. Barcelona: Serbal, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- \_\_\_\_\_. “El final de la filosofía y la tarea del pensar.” In: *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Aporte a la filosofía: Acerca del evento*. Buenos Aires: Almagesto, 2003.
- \_\_\_\_\_. “Sentencia de Anaximandro.” In: *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 2000.

HEIDEGGER, M. "De la esencia de la verdad." *In: Hitos*. Madrid: Alianza, 2000.

\_\_\_\_\_. *Observaciones relativas al arte: la plástica, el espacio*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra, 2003.

HÖLDERLIN, F. "Andenken." *In: Hölderlin: Revolución y memoria*. Santiago de Chile: Be-uve-dráis Editores, 2002.

HOMERO. *Iliade*. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

HERÓDOTO. *Histoires*. Paris: Les Belles Lettres, 1948.

HESIÓDO, *Theogonie*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1988.

REINHARDT, K. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. 3. ed. Frankfurt an Main, 1977.

SAUSSURE, F. *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada, 1972.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Lógico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 1996.