

El fragmento 3 del poema de Parménides y la ontología fenomenológica francesa

Ascarate, Luz

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

luz.ascarate89@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-4323-1832

Resumen: En esta presentación, reflexionaremos sobre los fines de la ontología fenomenológica francesa a partir de una lectura del fragmento 3 del poema de Parménides, fragmento que señala lo posible como aspecto fundamental del acceso al ser. Definimos la Modernidad, como la pérdida ontológica de lo posible, términos a partir de los cuales redefiniremos las nociones de crisis, de acción y de responsabilidad. Con ello, buscamos renovar, en un horizonte ontológico, las críticas fenomenológicas a la cultura y a la filosofía occidentales que se han hecho en la tradición francesa de la fenomenología inspiradas en la *Krisis* de Husserl. Justificaremos nuestra posición haciendo referencia tanto a exégetas contemporáneos del fragmento 3, como a aquellos fenomenólogos franceses que han definido la fenomenología en términos de ontología.

Palabras clave: posible; Parménides; Ontología; Fenomenología francesa

Fragment 3 of Parmenides' Poem and the French Phenomenological Ontology

Abstract: In this text, we reflect on the ends of French phenomenological ontology from a reading of fragment 3 of Parmenides' poem, a fragment that points out the possible as a fundamental aspect of the access to Being. We will define Modernity as the ontological loss of the possible, from which we will redefine the notions of crisis, action and responsibility. With this, we seek to renew, in an ontological horizon, the phenomenological critiques of culture inspired by Husserl's *Krisis*. We justify our position by referring both contemporary exegetes of fragment 3 and French phenomenologists that have defined phenomenology in terms of ontology.

Palabras clave: possible; ontology; French phenomenology

“¿De qué sufres tú? De lo irreal intacto en lo real devastado”

René Char, *Rémanence*

§ 1. Lo real devastado

En la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, Husserl define la crisis de una ciencia a partir de la siguiente afirmación: la crisis de una ciencia significa que “su auténtico carácter científico, la forma toda en que plantea su tarea y el método que construye para ella, se han vuelto cuestionables” (Husserl 2008: 47). Confiesa, en seguida, que “eso podría ser adecuado para la filosofía que en la actualidad

amenaza con sucumbir frente al escepticismo, al irracionalismo, al misticismo” (Husserl 2008: 47). El auge de las ciencias positivas implica un alejamiento de las preguntas decisivas para una auténtica humanidad: “meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos” (Husserl 2008: 50). Es pues necesario, someter la cientificidad a “una crítica seria y muy necesaria” (Husserl 2008: 48) que nos permita reconocer las bases del fisicalismo. En el estudio de la génesis del fisicalismo, Galileo es situado en un lugar protagónico. Según Julia Iribarne, “Husserl dedica un extenso estudio a la comprensión de las circunstancias y motivaciones que condujeron a Galileo a acuñar la ciencia fisicalista; su intención es mostrar cómo la idea y la tarea de la física determinó originariamente la filosofía moderna, y cómo la persistencia de lo considerado como obvio resultó ser una ‘presuposición de sentido no aclarado’ (Husserl, p. 42)” (Iribarne en Husserl 2008: 16). El párrafo 8 es particularmente claro a este respecto. Husserl muestra ahí que, en la modernidad, ha habido una violenta transformación en la comprensión de la tarea, el significado y la idea de la filosofía universal: la reforma provocada por Descartes. Esta comprensión reina en toda la Modernidad y es la causa inmanente, para Husserl, de sus tensiones. Pero ¿cuál es el origen de esta reforma? Husserl buscará esta respuesta en la comparación entre las ciencias matemáticas griegas y modernas. En primer lugar, como sabemos, los griegos y los medievales distinguían las ciencias matemáticas de las ciencias naturales. La geometría euclidiana ya había basado sus demostraciones en una teoría deductiva axiomática. Pero su *a priori* es finito y cerrado. Para la geometría moderna, sin embargo, según Husserl, la totalidad es infinita. El nacimiento de este infinito geométrico tiene dos consecuencias: (a) la filosofía es la ciencia de la totalidad infinita; (b) la validez de las ciencias naturales se fundará en las ciencias matemáticas.

Es la nueva ciencia natural matemática de Galileo la que nos permite concebir, por primera vez, la idea de la filosofía como la ciencia de la totalidad de lo que existe. Según Husserl, la matematización del mundo despliega una comprensión de la verdadera “naturaleza” y, por consiguiente, de la verdadera “objetividad”, como de naturaleza matemática. Es este descubrimiento matemático el que terminará por efectuar un ocultamiento del mundo de la vida. A pesar de que el nexo entre una supuesta crisis de la humanidad o de la cultura, por un lado, y la época moderna del pensamiento, por otro, ha sido establecido por más de un filósofo alemán (de Nietzsche a Horkheimer y Koselleck), es sobre todo el diagnóstico husserliano el que ha inspirado a las reflexiones que, sobre el concepto de crisis de la humanidad como crisis de las ciencias y la filosofía, han propuesto los representantes de la tradición francesa de la fenomenología. Es el caso de, por ejemplo, Ricœur quien, luego de haber reflexionado en la primera etapa de su pensamiento sobre la noción de crisis de Husserl, propone, en una etapa más madura de su pensamiento, el concepto de crisis de la humanidad y de la cultura como una crisis de la Modernidad: efectuada por la Modernidad y que implica la decadencia de la Modernidad misma. Ricœur establece entonces una correlación entre la definición de la crisis y la definición de la modernidad.

Sin embargo, de la suposición de una tal correlación, aún no han sido extraídas todas las consecuencias fenomenológicas para la historia de la filosofía. Nuestra

presentación debe ser vista como un intento de reconducir los estudios fenomenológicos hacia una comprensión de la filosofía general, la metafísica o la ontología primera, su historia y sus fines, como intenta hacer, por ejemplo, la obra de Jean-François Courtine (2005). Creemos, en este sentido, que una crítica, tal vez muy injusta, que se dirige a los fenomenólogos en general (debido al tratamiento algunas veces algo apresurado de Husserl y Heidegger sobre otros pensadores) es el de no respetar la historia de la filosofía al forzarla para sustentar sus propias intuiciones. Esto se suma al prejuicio que denuncia que, a causa de un presupuesto correlacionista kantiano, los fenomenólogos no asumen verdaderamente los temas primarios de ontología o de metafísica, sino que subordinan estos temas fundamentales de la filosofía, a la teoría del conocimiento (Meillassoux, 2012). Mucho más interesante es, sin embargo, la crítica de Gilson en su libro titulado *El ser y la esencia* (1948). Precisamente en relación con el temor a la ontología que algunos fenomenólogos habrían supuestamente heredado de Husserl, Gilson señala el contraste entre el “cuidado meticuloso o incluso el genio” de los representantes de esta tradición y “el descuido con el que desvelan de forma resumida, en unas pocas páginas, los problemas metafísicos cuyas conclusiones, aceptadas por ellos a la ligera, comprometen a veces la exactitud de sus análisis y distorsionan siempre su interpretación” (Gilson 1948: 22). Según nuestra perspectiva, con estas afirmaciones, Gilson no hace una crítica sustantiva de la fenomenología. Por el contrario, elogia el rigor fenomenológico y al mismo tiempo propone una crítica constructiva del método. Además, admite la urgencia de una fenomenología reformada al admitir que nuestro tiempo necesita “una metafísica del ser concebida como prolegómeno de toda la fenomenología” (Gilson 1948: 21). Si Gilson considera que nuestro tiempo necesita esto, es porque la metafísica ha perdido algo. Esto tiene que ver, como muestra en el mismo libro Gilson, con el nacimiento de la ontología moderna. Esta nace, según él, en el siglo XVII a raíz de la esencialización progresiva del ser (de Avicena a Duns Scotus se va acentuando el primado de la esencia sobre la existencia) que tiene por consecuencia la ruptura de la filosofía primera entre teología natural (ciencia del Ser en tanto que Ser: Dios) y filosofía primera (ciencia de la noción abstracta del ser en tanto que ser).

De esta manera, nos encontramos con el nacimiento de una ontología pura, independiente de todo compromiso con el ser actualmente existente (Gilson 1948: 144). Sería Francisco de Suárez el que habría hecho posible, según Gilson, el movimiento que conduciría a esta disociación. El interés de Gilson por la fenomenología, y específicamente la existencialista francesa, es que es ella tendría como fin la asociación, nuevamente, de la existencia y la esencia. En otro texto, Gilson (1952) ha mostrado que el nacimiento de esta ontología puede comprenderse como la exclusión progresiva de lo posible (que comenzaría de Suárez a Descartes) en tanto que la esencia y la existencia serían comprendidos a partir de un actualismo. Un problema que persistirá en los filósofos no profesores de la Modernidad (Descartes, Leibniz, Spinoza, Malbranche) y que será puesta en cuestión por Wolff, sin éxito debido a que Kant, comprendiéndolo como un dogmático, será influenciado por Hume. Kristell Trego, profesora medievalista y especialista en metafísica defiende, en su reciente libro publicado el 2019 titulado *L'impuissance du possible. Émergence et développement du possible, d'Aristote à l'aube*

des temps modernes (La impotencia de lo posible. Emergencia y desarrollo de lo posible, de Aristóteles al alba de tiempos modernos), analiza esta pérdida que tendría lugar en la modernidad, como la diferenciación de los conceptos de posible y ser en potencia (conceptos anteriormente ligados), y, con ello, como el fin del ser en potencia o de lo posible potencial que Descartes asume explícitamente, como vemos en, por ejemplo, su afirmación de la tercera Meditación (citada por Trego) “esse potentiale, quod proprie loquendo nihil est” (Trego 2019 : 10). Lo posible será, desde este momento, correlativo a la noción de contingencia.

La Modernidad puede ser comprendida, en estos términos, como la confusión metafísica denunciada por Théophraste Bouju, contemporáneo de Descartes, quien publica antes que Descartes comenzara a publicar, la primera parte titulada “Metafísica universal”, de su más famoso libro, *Cuerpo de toda la filosofía* (1614): “El ente posible es aquel que no es y puede ser. El ente contingente es aquel que es y puede no ser, dejando de ser. Pero se confunde frecuentemente lo posible y lo contingente” (Bouju en Trego 2019: 7). Una objeción que podría hacerse a este diagnóstico de la Modernidad, es la filosofía de Leibniz, pues parecería que lo posible le preocupa de modo fundamental. Como muestra Trego, sin embargo, para Leibniz, lo posible es ya impotente. Afirma Leibniz en el *Dialogo entre Teófilo y Polidor*: “Las cosas posibles al no tener existencia no tienen potencia [...], en consecuencia, hay que buscar la elección y la causa de su existencia en un ser donde la existencia es fija y, por consiguiente, necesaria por ella misma. Este ser debe contener en él mismo las ideas de las cosas posibles para elegir entre ellas” (Leibniz 1679: 286, citado en Trego 2019: 44). La potencia se restringe pues a la existencia y la posibilidad no puede tener lugar en el universo que Dios a escogido (Leibniz 1654, 1447: 289, citado en Trego 2019: 44). El hecho de que lo posible se encuentre fuera del mundo existente, permite, como señala Trego, el que sea definido en términos de su contingencia. Posibilidad y contingencia son entonces conceptos aquí correlativos. En el párrafo 15 de *Causa dei*, Leibniz habla precisamente en términos de “posibles contingentes”. Pensar lo contingente significa, afirma Trego, comprenderlo en su noción completa como derivado de un posible, igualmente contingente, “sub ratione possibilitatis”, para utilizar un término del *Pincipia logica-metaphysica*. En la *Téodicea* y la *Monadología* (párrafos 43 y 54), tenemos así una consideración de lo contingente en relación a los mundos posibles como la pretensión de las esencias a la existencia. Trego subraya que es la potencia divina la que decide sobre lo posible, ya que lo posible en sí mismo no guarda ninguna potencia. La posibilidad de la modernidad, entonces, reborda la conceptualidad aristotélica de la *dynamis*, según Trego, y la posibilidad se resuelve en la contingencia en tanto que esta se articula en términos de la afirmación de una posibilidad anterior advenida al ser (2019: 47). Un dualismo se sigue con respecto a lo contingente, causado, y lo posible, pensado. Hemos, así, perdido un aspecto de lo real. Para sobrepasar esta división y recuperar lo perdido, Trego propone regresar a los orígenes aristotélicos de la metafísica.

Podemos, entonces, definir la Modernidad como la pérdida de lo posible potencial, que involucra la pérdida de una cierta práctica especulativa de acceso a lo posible potencial, o de una ontologización en lo posible dinámico. En ese sentido, la Modernidad

engendra una crisis, pero debido a razones algo distintas a las señaladas por Ricœur. Nuestra convicción es que esta la crisis de la cultura, la humanidad y las ciencias puede comprenderse como una consecuencia de esta pérdida ontológica. Nuestra presentación puede ser entendida, en ese sentido, como un intento de precisión ontológica, en el sentido denunciado por Bergson: “Lo que más le ha faltado a la filosofía es la precisión. Los sistemas filosóficos no están cortados a la medida de la realidad en la que vivimos [...]. Un sistema real es un conjunto de concepciones tan abstractas, y por lo tanto tan vastas, que sostendrían todo lo posible, e incluso lo imposible, junto a lo real” (Bergson 1998: 1). La tradición fenomenológica nos da las bases para la realización de esta precisión puesto que nos permite repensar los fundamentos filosóficos desde antes de la modernidad. Brentano realizaría aquella vuelta a Aristóteles que propone Trego. El descubrimiento de la intencionalidad (Brentano 2008: 102) abre el camino a una ontología en la que se considerará el ser a partir de un posible potencial que la Modernidad había perdido pero aún en los límites de la psicología. Es la ontología fenomenológica francesa la que buscará dirigir este descubrimiento en términos de la ontología y de la metafísica. Proponemos, pues, que la ontología fenomenológica francesa puede ser comprendida como la rehabilitación de este aspecto del ser y la recuperación de un sentido amplio de una realidad que ha sido devastada en la Modernidad, haciendo violencia a los versos de René Char. Sin embargo, no es a Aristóteles a quien creemos que hay que regresar para, usando nuevamente las los versos de René Char, desvelar aquello que, siendo ahora irreal, se mantiene intacto, sino al inicio mismo de la metafísica el cual, según Gilson y Theodor Gomperz (2009), colega de Brentano y maestro de Freud, se encuentra en el pensamiento de Parménides. No recurrimos, para justificar la importancia de Parménides en esta búsqueda, al nuevo realismo de Markus Gabriel (2020: 42), quien recoge también de Parménides, en su nuevo libro acuñado a raíz de sus participaciones en un seminario reciente de la Sorbona dirigido por Jocelyn Benoist, un argumento importante para sostener que el realismo, que por principio se opone a la fenomenología, es filosofía auténtica.

§ 2. Parménides y los fines de la ontología fenomenológica francesa

La ontología fenomenológica francesa busca dar respuesta a la pregunta explicitada por Ricœur sobre el tipo de ontología coherente con la fenomenología (1990: 345–410). Según él, la cuestión de la ontología no se ha resuelto en la fenomenología, ya que tal solución acabaría por disolver la categoría de alteridad, categoría primordial de la fenomenología. En efecto, la ontología fenomenológica formula una pregunta ontológica general cuya respuesta se ha dado, parece defender Ricœur (1990: 410), desde los inicios de la filosofía, con Parménides. Etienne Gilson, quien se refiere a la ontología de antes de la Modernidad en términos de Metafísica, afirma sobre esto:

Es obvio que, ya que cada elemento de lo real generalmente concebible es un ser, las propiedades esenciales del ser deben pertenecer a todo lo que es. Cuando Parménides de Eléa hizo este descubrimiento, llegó a una posición metafísica pura, es decir, intransitable para cualquier pensamiento que siguiera el mismo camino, pero al mismo tiempo estuvo obligado a aclarar lo que quería decir con “ser” (Gilson 1948: 24).

Así pues, según esta afirmación de Gilson, Parménides se embarcó en un camino metafísico que le obligó a definir los términos de su ontología. Si Ricœur no va más allá en la cuestión de la ontología, es porque, siguiendo a Husserl en poner entre paréntesis la ontología sin negarla, la traslada al punto de llegada prometido que, como idea en sentido kantiano, guía, en su ausencia y sin formar parte de, la descripción fenomenológica. La fenomenología descriptiva es en sí misma una pregunta que toma la forma de una respuesta a una pregunta derivada: la pregunta sobre el cómo (*quomodo*). La fenomenología describe el cómo de la cosa y al describirla asume el qué, el *quid*, un *quid* que nunca se da en el ejercicio del método fenomenológico. La cuestión del *quid* sólo puede ser resuelta por una ontología comprendida como metafísica (es decir, que defina los conceptos de esencia y existencia como co-originarios), la ontología que Husserl puso entre paréntesis, y que Heidegger, Levinas y Marion difunden en una teo-ontología sin dar suficiente cuenta de la capacidad constituyente o fenomenalizadora del sujeto. Por su parte, es Scheler el primero colocar la ontología como el verdadero fundamento de la filosofía, con lo que desarrolla las bases de una cosmología fenomenológica al introducir la categoría “mundo”, primordial en el último período de su pensamiento. Sin embargo, la capacidad fenomenalizadora del sujeto parece restringirse al orden de los afectos. Una vertiente criticista de la fenomenología deriva la cuestión ontológica (*quid*) de la crítica operativa de la descripción fenomenológica (*quomodo*) misma al tiempo que recupera la categoría de “mundo”. Son Fink y Patočka quienes, siguiendo esta vía criticista, reintroducen la cuestión cosmológica ya planteada por Scheler. En todo caso, en la tradición francesa de la fenomenología, la cuestión ontológica reaparece como cuestión primera, primaria y fundamental, como vemos en la ontología negativista del existencialismo sartriano, en la promesa de la vía larga (*voie longue*) ricœuriana, en el último e inacabado período ontológico de la filosofía de Merleau-Ponty, y en la cosmología fenomenológica deflagacionista de Barbaras (2019).

Pero si la ontología fenomenológica francesa puede, como creemos, responder a los problemas ontológicos de la crisis de la modernidad, preciso es que comprendamos el estatuto de lo posible potencial en el origen de la metafísica. Regresamos aquí a la respuesta propuesta por Ricœur que se encontraría en Parménides. Nosotros creemos que la formulación más clara del pensamiento ontológico de Parménides se encuentra en el fragmento 3 de su poema, dejando de lado los problemas implicados en el hecho de que este fragmento nos sea dado gracias a Plotino en discusión con Platón en el tratado 10 de las Enéadas. Leamos pues este fragmento en griego:

τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι

Este fragmento ha sido interpretado de diferentes maneras: lógica, epistemológica, teológica y ontológicamente. Lo interpretamos de esta última manera, como una afirmación que expresa el *quid* del ser o la cosa misma. Organizaremos nuestra lectura a partir de una reflexión sobre cada palabra, expresión o unidad semántica, para que el significado general de la frase puede ser desprendido en un momento posterior.

γάρ

Jean Bollack presenta, a partir del análisis de esta palabra, una primera objeción a nuestra interpretación ontológica. Según él, como no conocemos el contexto de la frase, y como γάρ ofrece una solución tan explicativa, “no podemos, por tanto, sobrecargarla, ni hacer de ella la declaración de pensamiento ontológico más clara de todos los textos conservados, como suele ser el caso” (Bollack 2006: 117). De hecho, traduce γάρ por pues. Es sorprendente, sin embargo, que en su lectura del fragmento 6 (χρή τό λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδν ἔμμεναι / ἔστι γάρ εἶναι, μηδέν δ' οὐκ ἔστιν), interprete el γάρ como una conjunción explicativa que trata “de la rectitud o posibilidad ('hay algún modo en que', 'es posible que')” (Bollack 2006: 123). En nuestra opinión, el γάρ en el fragmento 3 puede entenderse como una conjunción explicativa que se asienta en lo posible. Así pues, traducimos “es (en lo) posible que”. Este significado de γάρ sería coherente con la interpretación que propone Owen Goldin. Según él, toda la frase debe ser leída en la modalidad existencial de posibilidad, siguiendo una lectura cercana a la tradición de la lógica modal (Goldin 1993: 24). En la lectura de Goldin el verbo está modalizado en lo posible. Pero esta lectura implica el significado de otra parte de esta frase, la parte precisamente nominativa, que interpretamos en lo que sigue.

τό...αυτό

Según Cassin, αυτό significa “*même*” como ipse (“mismo”, “sí mismo”) y como *idem* (“el mismo”) cuando es, como aquí, inmediatamente precedido por el artículo “to” (Cassin 1998: 122). En cualquier caso, esta expresión plantea un gran problema. El ejecutor del verbo, el nominativo, es un término que caracteriza al predicado. Por esto, la tradición exegética ha traducido el “τό...αυτό” como el predicado de “νοεῖν...τε και εἶναι”, de la siguiente manera “...son la misma cosa” o “lo mismo es...”. Es por estas razones que, buscando una traducción que defienda la nominalidad de “τό...αυτό”, Cassin propone la siguiente traducción: “Uno mismo es, en efecto, pensar y ser” (Cassin 1998: 122). En el mismo espíritu, Jean Bollack traduce por “Pues esto, esto mismo, es tanto pensar como ser” (Bollack 2006: 116). “τό...αυτό” expresaría, para Bollack, la posición del lenguaje (“λέγειν”) o del discurso en la que el pensamiento puede encontrar su propia determinación (Bollack 2006: 118). Sin embargo, creemos que corremos el riesgo de ir muy lejos y dar a la indeterminación del lenguaje una determinación, “τό...αυτό”, que Parménides no da necesariamente en el fragmento. Otra opción de traducción es aquella que propone Goldin al inicio de su análisis, inspirado por Owen: “lo que se puede pensar puede ser” (Goldin 1993:24). Esta alternativa nos permite de pensar el “τό...αυτό” como una frase nominativa dirigida, en primer lugar, al “νοεῖν” y de manera derivada al “εἶναι”. Goldin señala, no obstante, dos desventajas de esta traducción que, según nuestra perspectiva, son desventajas tan solo de la atribución derivada al “εἶναι” y no de la atribución restringida al “νοεῖν”. Para Goldin por un lado, como el νοεῖν y εἶναι se presentan como siendo en potencia, “τό...αυτό” cumpliría dos funciones gramaticales demasiado inconexas: sería tanto el objeto de “νοεῖν” y sujeto de “εἶναι”. Por otro lado, esta traducción parecería reducir la existencia a aquello que es conocido (Goldin 1993:

24). Si queremos ser lo más prudentes en la traducción, nos parece, en primer lugar, que debemos mantener, sin perder su carácter nominativo, los dos significados de *αὐτό*, el de ipse e ídem. En segundo lugar, subrayamos un tránsito del “*νοεῖν*” al “*εἶναι*” en esta nominación sin ubicar este tránsito en un “*λέγειν*” implícito. Finalmente, restringimos la semántica de “*τό...αὐτό*” a la primera parte de la frase, lo que se justifica en lo que sigue, justo antes de la “*τε και εἶναι*”, con lo que además evitamos las desventajas subrayadas por Goldin.

νοεῖν ἐστίν

Casi todos los comentaristas contemporáneos están de acuerdo con no suscribir una traducción dativa de *νοεῖν*, por ejemplo, en la frase “lo mismo es dado para pensar y ser”. Seguimos pues aquí la interpretación de *νοεῖν* como un predicado de una oración copulativa. Desde el punto de vista de la semántica, Cassin y Bollack traducen “*νοεῖν*” por “pensamiento” y “*ἐστίν*” por “es”. De la misma manera, para ambos, “*ἐστίν*” se dirige primariamente al “*τό...αὐτό*”. Goldin problematiza la semántica de estas dos expresiones de una manera muy sugerente. Se sitúa en la posibilidad de un cambio en el idioma griego que nos haría incomprensible el uso parmenidiano de los verbos, utilizando nuestras categorías y, sobre todo, las categorías de los lectores históricos de Parménides:

En primer lugar, Aristóteles, cuya metafísica de la naturaleza tenía por objeto apoyar y hacer inteligible una comprensión cotidiana del mundo, sostenía que la realización de las posibilidades era la consecución de fines, incluso si estas realizaciones no sean fines sostenidos por agentes conscientes. Puede que haya sido usual para los griegos tomar cada caso de ser posible como si tuviera el estatus de algo cuya realización se pretende o intenciona [...]. Parménides bien podría haber estado <con el *νοεῖν*> en el camino de un refinamiento técnico del potencial *εἶναι*; tal vez para él ya no denota tener alguna localización en su disponibilidad para la acción humana (Goldin 1993: 24).

Podemos identificar algunas consecuencias bastante sorprendentes de esta lectura. En primer lugar, “*νοεῖν*” no estaría necesariamente vinculado al pensamiento humano. Podemos interpretarlo como la realización de un propósito potencial pero en el momento en el que la lengua griega aún no es lo suficientemente refinada para expresarlo. Ahora bien, si consideramos que el “*τό γάρ αὐτό*” modifica lo que está antes de la conjunción (*τε και*), entonces podemos formular la hipótesis de que el “*νοεῖν ἐστίν*” es sólo un tratamiento potencial de un *εἶναι*. Dejando la ambigüedad ídem-ipse del *αὐτό*, también podemos proponer que el “*τό*” se dirige al “*ἐστίν*” y el “*αὐτό*” al “*νοεῖν*”, interpretación reforzada por la ruptura semántica que produce el “*γάρ*” entre el “*τό*” y el “*αὐτό*”. Así, sólo el “*τό*” sería sujeto del “*εἶναι*”: “qué es” o “esto...es”. “*αὐτό νοεῖν*” podría significar así un fin tomado en sí mismo que es en sí mismo su objeto, en otras palabras, nada está fuera de sí mismo como posibilidad. Nos aventuramos pues a proponer una primera traducción de esta primera parte de la frase: “esto, en sí mismo que tiene un modo de darse potencial, es”, o, “esto es cuando sólo es inteligible o cuando es el principio en sí mismo”, o, más aún, “esto es en sí mismo incluso antes de su realización”. Vayamos la segunda parte de la frase.

τε και

Según Cassin, τε και se refiere a una conjunción de coordinación en dos partes, “cada una asignada a una entidad de la misma naturaleza y función” (Cassin 1998: 122), en este caso, el “νοεῖν” y el “εἶναι”. Esa sería la razón por la que, el “τό ... αυτό” al principio del fragmento debe distribuirse entre estas dos expresiones. Aunque Bollack (2006: 117–118) le da mucha importancia a un “λέγειν” implícito, parece asumir la misma traducción de Cassin. Podemos, sin embargo, problematizar esta primera interpretación. Precisamente, según Liddell Scott (1940), “τε” y “και” significan “y”, pero a veces los elementos reunidos por τε και se juntan para ser comparados o contrastados y no simplemente unidos, estos elementos pueden incluso presentarse como alternativas. Aunque está claro que los elementos que se deben comparar, contrastar o alternar son “νοεῖν” y “εἶναι”, la traslación de lo que se dice de “νοεῖν” a lo que se dice de εἶναι no es evidente. Nos parece, en primer lugar, que existe una oposición entre el “νοεῖν” y el “εἶναι”, de manera que cada expresión expresa una región del ser que no está designada por la otra. Esta oposición dentro de la región semántica de la propia expresión justificaría la traslación de la caracterización de uno al otro. Dicho esto, y siguiendo nuestra interpretación del significado de “νοεῖν”, podemos formular la hipótesis de que “εἶναι” designa lo que se realiza o lo que no es potencial. A esto se agrega el hecho de que, debido a la disposición de los elementos, si la frase expresara algo no obvio sobre “νοεῖν”, expresaría algo obvio sobre “εἶναι”. Pero antes de proponer una traducción para esta segunda parte del fragmento, veamos más de cerca el significado de esta expresión.

εἶναι

“εἶναι” designa el verbo ser por unanimidad. La pregunta sería en qué se diferencia de “νοεῖν” de manera que se puedan comparar. También tendríamos que preguntarnos si finalmente hay una diferencia semántica entre “ἐστίν” y “εἶναι”. Con respecto a este último problema, Bollack propone una interpretación dinámica:

El Ente se mueve convirtiéndose en objeto, dentro de los límites de este movimiento que lo habita en la inmovilidad y lo sostiene. Se enlaza a sí mismo, con sus propios "lazos". Es dos veces la totalidad, en sí, en su ser delimitado, y como objetivo y objeto de una intencionalidad. Cerrado y controlable, sólo se deja pensar. Es dos veces —y separadamente cada una de esas veces— determinación. La dualidad, una vez soldada, vuelve a formar un concepto determinado. Lo que sería un “to auto” (Bollack 2006: 120).

De la primera a la segunda parte de la frase, se trataría, según Bollack, del mismo Ente dado primero en su uso que termina convirtiéndose en objeto. Sólo se uniría a sí mismo a través de lazos que nacen dentro de sí mismo. Sólo así, delimitado, se deja pensar, se convierte en objeto de una intencionalidad. Sería dos veces (“νοεῖν ἐστίν” y “εἶναι”) la determinación que constituye un único concepto determinado (“to auto”). Esta interpretación parecería ser totalmente opuesta a la de Goldin siguiendo a Owen, según la cual ἐστίν y εἶναι designarían dos formas diferentes de ser: lo posible y lo actual.

Leyendo a Cassin, se puede observar que esta interpretación deriva de una elección de edición de Zeller, que “elige editar, no esti [*sic.*] sin acento (por lo tanto cópula), sino esti acentuada [*sic.*] a la que da el significado de exesti, 'es posible'” (Cassin 1998: 124). Hay que subrayar que Cassin critica esta interpretación: “Me resisto, como con el fragmento II y por razones de sustanciales, a proponer un significado modal, puesto que el poema se articula en torno y por medio de un despliegue del 'es'” (Cassin 1998: 124). Sin embargo, creemos que el despliegue del "es" no implica la negación de una diferencia, que puede estar surgiendo en este momento del pensamiento, entre un se potencial o posible y un ser actual. En este sentido, estamos más cerca de Goldin y de Owen que de Cassin. Pero Goldin se aleja de Owen en un punto: “Nos diferenciamos en que, al emplear el potencial ‘είναι’, Parménides ya señala que lo que es posible tiene el estatus de presencia como disponible” (Goldin 1993: 24). Creemos que debemos, al mismo tiempo, mostrar el nacimiento de los dos sentidos de “είναι” y salvar el dinamismo del pasaje del “ἔστιν” y el “είναι”. Nos aventuramos, pues, a proponer una hipótesis de traducción de toda la frase “τό γάρ αὐτό νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι”: “lo que en sí mismo y al mismo tiempo puede ser —potencialmente es, y de la misma manera, lo que en sí mismo y al mismo tiempo es de una manera diferente a la manera de ser potencialmente— es”. Por un lado, en esta posible traducción, colocamos al "είναι" al mismo nivel que el “νοεῖν”, al tiempo que damos al "τε καὶ" una posición y función fuerte. Por otra parte, movilizamos el “ἔστιν” hacia un “είναι” no determinado todavía realmente más que por su oposición al “νοεῖν”.

En “νοεῖν” y “είναι” tendríamos, en efecto, dos formas diferentes de hacerse a disposición a un ser implícito. Pero estas dos formas diferentes de hacerse disponibles terminan en el movimiento expresado por el “τό γάρ αὐτό ... ἔστιν”. Este movimiento, creemos, debe ser entendido como una recolección en y para de lo que es (ya sea de una manera u de otra): el ser en un sentido amplio. El ser en sentido amplio es homogéneo (fragmento 4) y es el fundamento de sus caminos (fragmento 6, continuación) siendo al mismo tiempo el primero. Si nos preguntáramos, desde un lenguaje ontológico contemporáneo, si el ser en sentido amplio es lo posible o lo actual, tendríamos que responder: es un potencial dinámico o un posible-actual. Esto se encontraría antes de la diferenciación de los dos modos de ponerse a disposición del ser: en principio o en realización, es uno y el mismo, de manera que cada modo de ser encuentra ahí el fundamento de su recolección.

En la fenomenología francesa, es a Sartre a quien debemos la formulación de la ontología basada en la relación entre el ser y la esencia (Sartre 1943), nociones co-extensivas de la ontología anterior a la Modernidad. Podemos decir que Sartre radicaliza el concepto fenomenológico de intencionalidad en los términos de una ontología. La importancia de esta ontología para *Lo visible y lo invisible* (1964) de Merleau-Ponty es evidente, incluso si Merleau-Ponty critica esta ontología puesto que se mantendría, según él, dentro de los límites subjetivistas de la ontología moderna ya que, en efecto, lo posible es desterrado a la categoría de la nada (*Néant*) si bien es cierto que se trata de una nada dinámica. La ontología de Merleau-Ponty va más allá de la neantisación sartreana del ser; lo posible se hace explícito en su estatus ontológico: lo invisible es “lo que no es actualmente visible, pero podría serlo (aspectos ocultos o inactuales de la cosa, cosas

ocultas, situadas 'en otro lugar' —'aquí' y 'en otro lugar'—)” (Merleau-Ponty 1964: p). De esta manera, incluso si Sartre planteó el problema de la ontología filosófica en términos fenomenológicos, al mismo tiempo que planteó el método fenomenológico en términos ontológicos, es Merleau-Ponty quien puede articular la posibilidad de dos formas diferentes de entregarse al ser sin exceder la simultaneidad del hacerse disponible inherente en cada modo de darse. Por su parte, Ricœur, en sus inéditas *Lectures on Imagination*, propone también una ontología en diálogo con la ontología sartreana criticándola. Se trata aquí de una ontología de la ficción que tiene la capacidad de ampliar nuestra realidad: “cuanto más se aleje [la ficción] de la forma habitual de tratar con la realidad, mayor será su capacidad de apertura, revelación, extensión de la realidad”, porque “cuanto más ficticia sea la ficción, más implicaciones ontológicas tendrá” (Ricœur 1975). Ricœur radicaliza entonces la ontología fenomenológica de Sartre, pero llamando “ficción” a la base unitaria del ser.

En cualquier caso, en los tres filósofos identificamos el mismo gesto: el cuestionamiento radical de una ontología moderna y el descubrimiento de una nueva ontología que se reclama fenomenológica. En nuestra opinión, esta nueva ontología plantea la cuestión del ser desde la simultaneidad de la entrega de "lo real", es decir, la dimensión del ser que no se da en acto, y de lo que se da en acto, como si fuera una sola realidad. Cada filósofo nombra esta realidad de manera distintas: la nada, lo invisible, la ficción. Pero, ¿qué ha pasado en la ontología entre Parménides y la fenomenología ontológica francesa? Creemos que ha habido una serie de malas interpretaciones del fragmento 3 de Parménides. Precisamente, según Bergson, la metafísica nació de los argumentos de Zenón de Elea sobre el cambio y el movimiento: “Fue Zenón quien, al llamar la atención sobre lo absurdo de lo que él llamaba movimiento y cambio, llevó a los filósofos —Platón en primer lugar— a buscar la realidad coherente y verdadera en lo que no cambia” (Bergson 2011: 18). Theodor Gomperz (2009) atribuirá este nacimiento a Meliso. Piensa que Parménides preparó el camino de la metafísica pero conduciéndonos tan solo a la antecámara, es Meliso, según él, quien nos conduce a su santuario desarrollando las intuiciones de Parménides. Así pues, la historia de la metafísica y de la crisis de la humanidad puede ser comprendida como un intento de interpretación de Parménides, que involucra un error ontológico fundamental que el descubrimiento de la fenomenología permitiría superar.

La ontología fenomenológica francesa, desde este horizonte interpretativo, nos brinda la ocasión de definir de modo distinto la acción y la responsabilidad. Estos ya no serían comprendidos como una puesta a distancia del mundo, sino en términos de pertenencia al mundo que habitamos, haciendo violencia a una frase de Scheler de la que se inspira Ricœur en un texto dedicado a la crisis y al personalismo, se trataría de descubrir nuestra posición en el cosmos. Para Barbaras, por ejemplo, la intencionalidad es “el reverso centrípeta del movimiento centrífugo de la deflagración, la forma en que se realiza y manifiesta la dinámica perteneciente al acontecimiento original” (2019: 80). Si bien considera que la intencionalidad es un concepto fundamental para la fenomenología, lo que lo acerca a Husserl, Barbaras sitúa la intencionalidad en el umbral del ser mismo. La intencionalidad no es aquí una estructura de la conciencia en términos

de Brentano, sino una estructura ontológica fundamental entre el ente y el ser que expresa sólo la pertenencia del ente al ser como carácter esencial y no restrictivo del ser que se despliega en el ente. Si la acción es entonces pertenecer, la responsabilidad consistiría en el acuerdo de cada acto con los modos de manifestación del ser, lo que implica recorrer la vía de la verdad como testimonio de esta misma pertenencia.

En esta presentación, hemos pues intentado repensar la ontología fenomenológica francesa desde la lectura del fragmento 3 del poema de Parménides, con el fin de situarla dentro de un proyecto que busca enfrentar una crisis que, definida en términos ontológicos, habría comenzado en la Modernidad. Zahavi señala que “aunque, como ha dicho Ricœur, ‘la historia de la fenomenología es la historia de las herejías husserlianas’ (Ricœur 1986); y aunque sería una exageración afirmar que se trata de un sistema filosófico con un cuerpo doctrinal claramente definido, no hay que olvidar las preocupaciones generales y los temas comunes que han unido y siguen uniendo a sus representantes” (Zahavi 2008: 684). Haciendo, nuevamente y por última vez, violencia al poema de Char, podemos decir algo que una de las preocupaciones que une a todo el movimiento fenomenológico es la crítica a una crisis, la devastación de lo real, frente a lo cual hay algo a recuperar, lo irreal intacto, que nosotros, leyendo la historia de la metafísica, llamamos lo posible potencial.

Referencias bibliográficas

- Barbaras, Renaud. *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*. Louvain: Peeters, 2019.
- Bergson, Henri. *Le pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1998.
- Bergson, Henri. *La perception du changement*. Paris: PUF, 2011.
- Bollack, Jean. *Parménide. De l'étant au monde*. Lagrasse: Verdier, 2006.
- Cassin, Barbara. *Sus notas a su traducción de Parménide, Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?* Paris: Seuil, 1998.
- Courtine, Jean-François. *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*. Paris: Vrin, 2005.
- Gabriel, Markus. *Nouveaux réalismes*, trad. Romain Le Doaré. Paris: Vrin, 2020.
- Gilson, Étienne. *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 1948.
- Gilson, Étienne. *Being and Some Philosophers*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952.
- Goldin, Owen. “Parmenides on Possibility and Thought”. *Apeiron* 26 (1993): 19-35.
- Gomperz, Theodor. *Les penseurs de la Grèce t.3. Parménide et ses disciples*. Paris: Manucius, 2009.
- Husserl, Edmund. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, trad. Julia V. Iribarne. Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- Ricœur, Paul. 1975. *Lectures on imagination* (inédit).
- Ricœur, Paul. 1986. *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin.
- Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard, Paris, 1943.

Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible, suivi de Notes de travail*. Paris: Gallimard, 1964.

Zahavi, Dan. "Phenomenology". En: *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, editado por Dermot Moran, 661-692. Nueva York: Routledge, 2008.