

La Teología Kemética (La esencia del pensamiento kemético. A Eugenio Nkogo Ondó 5/6)

PROTO GUTIERREZ, Fernando – Buenos Aires

La sabiduría kemética en la tradición órfico-pitagórica

1. Introducción

Una exégesis estricta acerca del origen histórico de la *filosofía occidental*, solicita una revisión distintiva respecto de la clásica categoría moderna: “tránsito desde el *μῦθος* al *λόγος*”; es así que urge precisar *ejes estructurantes* con los cuales limitar dicha interpretación al plano fáctico (histórico-cultural), señalando que las *relaciones* trazadas, a causa del carácter fragmentario del pensamiento pre-platónico y kemético -que impide testimoniar fidedignamente los argumentos-, se tornan en meras hipótesis, más o menos plausibles, o como prefiere A. Bernabé, en simples *paralelos*.

Atinentes a las categorías de *mestizaje cultural*, descrita por J.C Scannone, y de *equivalentes homeomórficos*, propia R. Panikkar, es supuesto que se ha dado, desde la Dinastía de Psamético, una fecundación mutua entre la cultura griega y la kemética.

En razón de lograr una re-visión del paso desde el *μῦθος* al *λόγος*, es menester identificar los *paralelos* entre Grecia y Egipto, expresados por ello en la forma de *equivalentes homeomórficos*.

Ha de sentenciarse, entonces, que la filosofía occidental no emerge en modo alguno por obra de un *milagro*, sino por un complejo proceso de re-interpretación ejercido por los griegos, de temáticas antropológicas y cosmológicas, tomando como sustrato aspectos de la sabiduría popular kemética: “Strictly speaking, the Greek miracle does not exist”^[1]. El origen histórico de la filosofía no es, de buenas a primeras, griego, pues se entronca en su despliegue, como carácter que por esencia le pertenece, un aspecto multi-cultural con el que acaece, desde sí, el diálogo mismo.

Pues, el origen histórico de la filosofía occidental es, por sí mismo, multicultural-dialógico, acaeciendo por la vinculación entre Grecia, Mesopotamia y Egipto, v.gr: “[Los egipcios] no traen ropas de lana en los santuarios, ni se entierran con ellas, pues no lo permite su religión. Convienen en esto con las ceremonias llamadas órficas y báquicas, que son egipcias, y con las pitagóricas, pues no está permitido a ninguno de los participantes en esos misterios, ser sepultados con ropa de lana. Acerca de todo esto se cuenta un relato sagrado” (Heródoto, Libro II, 81).

2. El mito de Dionisio en el orfismo

A. Bernabé trata exhaustivamente en “Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro”, las posibles fuentes egipcias del orfismo. Los aspectos fundamentales de su descripción han de articularse posiblemente, de la siguiente forma:

1. Heródoto refiere a los egipcios como los primeros de entre los hombres que han creído en a) La inmortalidad-eternidad del alma y b) En una teoría de la anaciclosis (metempsicosis en la tradición órfico-pitagórica), circunstancia esta última negada por la mayoría de los egiptólogos.

No obstante, cabe citar el estudio que O. Piulati hace de Mayassis respecto de tan polémico asunto. La conclusión de Mayassis es imaginativa: “La noción de inmortalidad egipcia consistía en un vivir y morir perpetuo que el alma atravesaba guardando su identidad. La vida terrestre era sólo un devenir, o sea Kheper (“hpr”), en el conjunto de encarnaciones (Kheper) que les habían precedido y debían seguir. Ella tenía una duración infinita antes del nacimiento y lo tendría después de la muerte (...) El gran dilema egipcio era como conciliar la *ley de la existencia*, la ley de las múltiples anaciclosis y/o reencarnaciones con el vivo deseo de ganar la Iluminación y quedarse con los Dioses en el cielo”[2].

Mayassis considera que la *ley de la existencia* es análoga a la *heirmarmene* griega, en otras palabras, al Destino o fatalidad. Pues, dicha interpretación es controvertida, y ha de situarse, por lo menos, en una esfera de dominio que compete al siglo de Heródoto.

2. Heródoto hace mención de un viaje protagonizado por Orfeo a Egipto y de un *Relato sacro* de su autoría, referido también en las *Argonáuticas órficas*.

3. En el *Relato sacro egipcio* habíase de narrar una versión egipcia del mito de Dionisio, en conformidad con la historia de Isis y Osiris:

Así tenemos dos versiones distintas del mito de la muerte y resurrección de Dionisio, ambas señaladas como órficas por la tradición, pero que divergen en puntos sustanciales. Según la primera, cuando los Titanes hubieron despedazado al dios y lo hubieron cocido, asado y devorado, Atenea salva su corazón aún palpitante y se lo lleva a Zeus. Éste ordena recoger los restos del dios muerto, que son sepultados en el Parnaso (o guardados en Delfos). Más tarde Semele, que bebe una pócima en que quedan restos del dios y queda así embarazada. No puede, sin embargo, llevar a término el embarazo, porque, por consejo de Hera (que, celosa, desea acabar con su rival), reclama a Zeus que acuda a ella en toda su majestad, por lo que queda fulminada cuando el dios accede a su petición y Zeus debe completar el embarazo de su hijo en su muslo. Dionisio, pues, tiene dos madres (Perséfone, la primera; Semele, la segunda) y nace tres veces (la tercera, del muslo de Zeus).

En una segunda versión, en cambio, que sería la del *Relato sacro egipcio*, es Rea-Deméter (en esta época ambas dioses se identifican casi por completo) la que recolecta los restos de Dionisio y de ellos renace el dios[3].

4. La asimilación entre Osiris y Dionisio está ya presente en las descripciones de Heródoto, no obstante la culminación de dicho sincretismo se constata con la Dinastía Ptolemaica.

5. Por último “West señala paralelos entre la cosmogonía órfica y el mito del dios egipcio Re’, que nace de un huevo es celebrado como el primogénito de los dioses”[4].

Es así que: 1) Anaciclosis, 2) Asimilación Osiris-Dionisio y 3) Huevo cósmico, constituyen los aspectos fundamentales con los cuales hallar *equivalentes homeomórficos* al tratar-con un diálogo remitido al origen histórico de la filosofía occidental.

2.1. El oráculo de Ananké

La versión órfica del mito de Dionisio lo considera hijo de Zeus y de Perséfone, descuartizado y devorado, a las órdenes de Hera, por los Titanes; Zeus fulmina a los Titanes con un rayo, más de las cenizas nacen los hombres, mezcla de bondad-divinidad dionisíaca y de maldad-titánica.

El mito explica el sentido ritual de la tauromaquia y tras-luce la ontología órfica en esencia: la multiplicidad fenoménica del mundo surge por un crimen originario, cometido en contra de la unidad divina; el alma del hombre participa de la divinidad, en tanto el cuerpo se muestra como tumba-cárcel de la que es preciso liberar-se para retornar a la pura unidad eterna, supuesta la ley de Ananké, conforme a la cual el hombre ha de purificar-se, dispuesta la secuencia vida-muerte-vida.

La introducción de Ananké en el pensamiento pre-platónicos posibilita establecer el grado de vinculación con prácticas órficas: no hay indicios de Ananké en los fragmentos de Tales, Anaximandro y Anaxímenes (Escuela Jónica), pero tampoco en Jenófanes o Heráclito -no obstante, es en el Papiro de Derveni que se constatan referencias órficas a Heráclito.

La introducción de la diosa (Necesidad) en el pensamiento elático, obedece a la sospecha de Kirk & Raven - que compartimos-, según la cual Parménides fue un pitagórico disidente: “No solo no es improbable que fuera inicialmente un pitagórico, ya que Crotona no dista mucho de Crotona y Metapontio, sino que lo corrobora la evidencia interna de su poema. (...) No tiene tampoco el aspecto de haber sido inventada la noticia (...) de que no fue Jenófanes sino el pitagórico Aminias, quien de otro modo nos hubiera quedado desconocido, el que “convirtió” a Parménides a la especulación filosófica”^[5]

Parménides abre una línea de pensamiento diferente respecto del pitagorismo-órfico, fundando una lógica disyuntiva excluyente que niega toda posibilidad de pensar el no-ser; no obstante, Ananké es primaria diosa que conserva en sí, con justicia, el carácter *pleno* de la *unidad habencial*.

Por otro lado, claro es el caso de Empédocles, quien describe el modo en que la unidad (esfera) -simbolizada por la reina inocente Cypris-, es rota por la acción de la Discordia:

En el mito “órfico”, el pecado original lo cometieron los Titanes, que despedazaron y se comieron a Dionisio niño: en las *Purificaciones* de Empédocles “el altar no ahumaba con sangre pura de toros” con anterioridad a la caída del hombre. Para él, (...) este primer pecado, que evidentemente comportó la caída general del hombre, consistió, al parecer, en un derramamiento de sangre y una comida de carne en general; la caída es colectiva y supone el final del dominio de Cypris, si bien no excluye la caída particular de cada alma individual^[6]

La caída del hombre por comisión de un pecado original, implica la transmigración-reencarnación del alma por un período de treinta mil estaciones, naciendo en toda clase de de ser mortal, conforme al oráculo de la Necesidad (Ananké), al que Empédocles describe como un “antiguo decreto de los dioses, eterno, sellado con amplios juramentos” (Fr. 115, Hipólito, *Ref.* VII 29 y Plutarco, de *exilio* 17, 607 c).

Ananké es la ley de toda existencia que padece el castigo de la transmigración por la destrucción de la Unidad Divina, entendiéndose las manifestaciones de Pitágoras, en Porfitio, *Vita Pythagorae* 19 (DK 14, 8 a) respecto al parentesco entre todos los seres vivos.

La interpretación de Mayassis, con base en el capítulo XVII del “Libro de los Muertos”:

Yo soy el pájaro *bennu* (26) que está en Annu, y yo soy el guardián del volumen del libro de las cosas que son y de las cosas que serán.

¿Quién, entonces, es éste? Es Osiris, o (como otros dicen), es su cuerpo muerto, o (como otros dicen) (28) es su inmundicia. Las cosas que son y las cosas que serán son su cuerpo muerto, o (como otros dicen) (29) ellos son eternidad y duración eterna.^[7]

E. A. Wallis Budge señala, en nota al pie, que la expresión: “Yo soy el pájaro *bennu* (26) que está en Annu, y yo soy el guardián del volumen del libro de las cosas que son y de las cosas que serán”, es traducida por Birch: “El Creador de seres y existencias”, por Pierret: “*La loi de l’existence et de êtres*”.

Acaso la expresión más llamativa del pasaje es la que identifica *las cosas que son y que serán* con el cuerpo muerto de Osiris, más no parecería extraño, considerando que la cosmogonía egipcia implica también un aspecto acabadamente soteriológico.

La conclusión de Mayassis es polémica, más no por ello ha de considerarse imposible; no obstante, el estudio de J. Pirenne al respecto es más contundente: “Enseña Pitágoras que el objetivo de la vida consiste en liberar el alma inmortal de la materia por medio de la pureza. Después de esta vida, y tras una estancia temporal en el Hades, donde los dioses la castigarán por sus pecados, el alma reencarnará —aquí se aparta de las creencias egipcias— en otro ser viviente, hombre o animal, hasta que haya podido separarse de la materia y consiga asistir a la redención final en la morada de los dioses”^[8]. J. Pirenne subraya el que la idea de reencarnación no es egipcia, finalizado el párrafo cita en nota al pie a Porfirio:

PORFIRIO, *Vida de Pitágoras*, 19. Esta idea de la metempsicosis, que se interpone entre la vida de este mundo y la vida eterna como una prueba, es, desde luego de origen egipcio. No aparece en la doctrina osiríaca, pero el hecho de que también Heródoto haya atribuido a los egipcios la creencia en la metempsicosis demuestra que ciertos símbolos que se encuentran en el *Libro de los Muertos*, han sido interpretados por los griegos en este sentido: “Los egipcios pretenden que Isis y Osiris reinan sobre los muertos —escribe Heródoto (II, 123)—; no obstante, son los primeros que han hablado de esta doctrina según la cual el alma del hombre es inmortal y, después de la destrucción del cuerpo, entra siempre en otro ser que nace. Dicen que cuando ha recorrido todos los animales de la tierra y del mar y todos los pájaros, vuelve a entrar en un cuerpo humano. El circuito se efectúa en tres mil años. Hay griegos que se han apoderado de esta doctrina como si fuese suya propia; unos de antiguo, otros recientemente. Yo sé sus nombres pero no los escribo”. Estos griegos son Ferécides y Pitágoras. Heródoto confunde aquí ideas egipcias y pitagóricas.

El “renacimiento” del difunto egipcio (*Libro de los Muertos*, XVII, 81, 86; LXXXV) es un símbolo constante que los griegos debieron aprender al dedillo. La estancia en el Hades de que habla Pitágoras es objeto de numerosos capítulos del *Libro de los muertos* consagrado al viaje y la estancia de las almas en el mundo inferior de la *duat*, donde las almas son juzgadas por el tribunal de Osiris, y castigadas por los pecados que han cometido (*Id.*, XVII, 64 y ss.). Según el egipcio, el alma no llega a la morada de los espíritus más que cuando ha podido desembarazarse de la materia que trata de retenerla (*Id.*, XXXIV a XLII y XVI) Ello es, sin duda, lo que los griegos han interpretado como obligación del alma de permanecer encarnada en el cuerpo de un animal hasta el día de su suprema liberación.

Los símbolos del *Libro de los Muertos* que narran la transformación del alma del difunto en gato (*Id.*, XVII, 45), en gavilán (*Id.*, XVII, 60), en fénix (*Id.*, LXXXIII), en golondrina (*Ídem*, LXXXVI), en serpiente (*Id.*, LXXXVII), o en cocodrilo (*Id.*, LXXXVIII), son indudablemente el origen de esta metempsicosis que los griegos han creído hallar en la religión egipcia.

El propio Pitágoras nos facilita una prueba de ello al ver en la metempsicosis la razón del culto de los animales en cuyos cuerpos se reencarnan las almas con mayor frecuencia. Véase A. DELATTE, *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, y BURNET, *op. cit.*, pág. 103; estos autores no han podido explicar dicha metempsicosis. Como tantos otros puntos precisos de la doctrina pitagórica, ésta queda explicada por el propio textop del *Libro de los Muertos*, que Pitágoras conoció sin duda alguna. H. RANKE, *Zum Wiedergeburtsglauben der alten Aegypter*, en *Z.A.S.*, LXXIX (1954), págs. 51-54, demuestra que los egipcios no han creído nunca en la metempsicosis.

También del *Libro de los Muertos* obtuvo Pitágoras la idea de que ciertos seres selectos recuerdan las sucesivas visitas hechas por su alma al Hades, lo que les vale conocer la verdad, conocimiento que el *Libro de los Muertos* atribuye efectivamente, como se recordará, a las almas de los difuntos que sobreviven en el reino de los dioses (XXV y XVII, 5).

La afirmación de Heródoto que pretende que el alma, después de haber pasado por los cuerpos de diferentes animales, vuelve a entrar en un cuerpo humano, es una interpretación errónea del símbolo que para expresar que el alma es admitida a la vida eterna la presenta como reunida a su personalidad. En cuanto al ciclo de 3.000 años al que alude Heródoto, es totalmente extraño a Egipto. Son los babilonios los que establecieron, de acuerdo con la sucesión de los equinoccios, un ciclo cósmico, cuya idea, en la época de Heródoto, había sido aprovechada por Heráclito (BURNET, *op. cit.*, pág. 178). El ciclo después del cual el alma conseguirá la liberación es también una concepción zoroástrica que prevé dos ciclos de 3.000 años, transcurridos los cuales vendrá el Mesías y hará triunfar el Bien^[9].

Es así que la *ley de la existencia* griega, a saber, Ananké, es propia de una interpretación órfico-pitagórica equívoca respecto de ciertos contenidos del *Libro de los Muertos*.

La Necesidad es finalmente situada en “La República” platónica, en el trono que ocupa el centro del comos, al mando del huso que rige el movimiento y destino de Todo: pasado (Laquesis), presente (Cloto) y futuro (Átropos).

La imposibilidad de pensar una metempsicosis egipcia, conduce a una interpretación de Ananké, a partir de la universalidad dada por órfico-pitagóricos a la diosa Díké, concebida -al modo como la interpreta M. Heidegger- como *juntura*.

Adrastea incorpórea y Díké cósmica, según R. Mondolfo, son personificaciones de la *ley de Necesidad* que rige el cosmos:

El concepto de Díke cósmica pasa, pues, del orfismo a Anaximandro, a Heráclito y a Parménides. De Anánke, (sobre la cual cfr. el frag. 54, en kern, *op. cit.*, de damascio), pueden verse ya reflejos en Pindaro (Olymp. II, 60), en eurípides (Helena J13, y fragmentos 117-116) y especialmente en el mito platónico del huso de Anánke, que atraviesa todo el cosmos (Rep. X, mito de Er) de origen órfico-pitagórico. Por lo que se refiere a Adrastea, los reflejos del mito órfico relativo a ella, aparecen en esquilo, Prometeo 936, en el Seudo demóstenes, XXV, 37, y en platón, fedro 248. "En Orfeo está

dicho que Adrastea es guardiana de todo el demiurgo" (fr. 152 en kern, de proclo, Theol. plat., IV, 16, 206)][\[10\]](#).

Es así que la articulación Ananké-Diké-Moira se presenta, en el pensamiento órfico-pitagórico, como la medida o límite de todo cuanto *hay*, circunstancia que posibilita trazar un *paralelo* con la diosa egipcia Ma'at, hija de Atum, que simboliza la Justicia, Verdad y Rectitud del mundo.

Mayassis identifica la *ley de la existencia* egipcia con la *heimarmene* griega; no obstante, la idea de fatalidad o Destino en Egipto es, en rigor, representada por la diosa Sehait, que escribía en las hojas del árbol cósmico los sucesos futuros y pasados; más, es preciso esclarecer que Ananké tampoco obedece a una identificación con Sehait, ya que la destinación egipcia no comprende la anaciclosis.

La compleja articulación Ananké-Diké-Moira, pero en especial la función de Diké cósmica –en tanto aspecto de Ananké–, traza un primer *equivalente homeomórfico* con respecto a la idea de Justicia y Verdad egipcia, simbolizada por la pluma de la diosa Ma'at, subrayando que la secuencia vida-muerte-vida es comprendida por el orfismo a través de la idea de metempsicosis, no admitida en el pensamiento kemético.

(Apéndice) La Unidad-Habencial parmenídea.

Sobre lo óntico-onto-lógico, la Necesidad y la Justicia

1. Parménides: estin gar einai o “pues, hay ser”

1.1. Ésti gar einai o “pues, hay ser”

Los B2., Proclo, *in Tim.* i, 345, 18 y B6., Simplicio *in Phys.* 86, 27-8; 117, 4-13 *dan* qué pensar, posibilidades de interpretaciones distintas (vías), en lo que respecta a la concepción parmenídea de: “unidad-ser”.

Polémico ha sido el verso tercero del fragmento segundo de Proclo-, por la ausencia de un sujeto determinado; en él, la Diosa desconocida revela: (Transliteración) “Hé mén hópos *éstin te kai hos ouk ésti mé einai*”. (*La cursiva es mía*)

Kirk-Raven aceptan que: “la premisa *esti* no tiene en modo alguno sujeto definido: “si se debe traducir de alguna manera la frase (...) la versión acaso menos engañosa es: o es o no es una cosa”[\[11\]](#).

Así, la tradición filosófica, de buenas a primeras, intentará la traducción del pasaje respondiendo, antes bien, a la pregunta *¿qué es lo que es ese es/“éstin”?* Pero el camino, por principios, es ilegítimo, pues no es metodológicamente válido atribuir apriorísticamente un sujeto, cuando se trata de una traducción literal.

Kirk-Raven afirman que *lo-que-es o no-es, es una cosa (a thing)*; Untersteiner dirá, por su parte, que *lo-que-(no)-es es una de las vías (imposible o practicable) señalada por “hé mén”*; Burnet y García Díaz interpretan que *lo-que-(no)-es es cuerpo*; Verdenius, que *lo-que-(no)-es es la verdadera naturaleza de la totalidad de las cosas*.

Santiago Gonzalez Escudero, por su parte, propone la traducción de “éstin” por medio de un verbo sin sujeto (*impersonal*):

La solución no es fácil, y ello no sólo desde las posibilidades de las lenguas modernas para las que la expresión sin sujeto siempre es difícil, sino también desde la propia lengua griega, pues en realidad

no cabe la posibilidad de una oración sin sujeto más que en los llamados impersonales naturales «húei» (llueve). Tan sólo podríamos hablar de impersonales por generalización excesiva de un sujeto, como es el caso del «hay» en castellano, pero, con todo, la ausencia de atributo hace más difícil la comprensión de este uso. (...) Si ... entendemos que «éstin», como «es» o «hay» en castellano, lo primero que tienen que dar a entender es su propia realidad, lo mismo en el nivel lógico que en el ontológico, nos atreveríamos a dejar como definitiva una equivalencia:

«es», «hay» = «es “ser”» o bien «hay “ser”»[12]

De aquí que: “Hé mén hópos éstin te kai hos ouk ésti mé éinai”, habría de traducirse: “una, que hay-ser y no es posible que no lo haya (no-ser)” o finalmente: “una, que hay y que no hay no-ser”, sumándose la traducción de “éstin gar éinai” del fragmento sexto de Simplicio como “hay-ser”, “il y a l’Être” o “there to be being”, donde el “hay-ser” designa una dual dimensión lógico-ontológica.

En correspondencia con la situación de la diferencia ontológica y contra la cosificación o entificación del ser, M. Heidegger advierte lo inconveniente de traducir “éstin gar éinai” como “es, pues/en efecto, ser”, ya que el ser no es un ente. En “éstin gar éinai” “se oculta el misterio inicial de todo pensar”[13]; acaso, dice M. Heidegger en *Carta sobre el Humanismo*, “il y a l’Être” es una imprecisa traducción del alemán “es gibt”; tras lo cual, según el filósofo alemán, “éstin gar éinai” no sería ya “hay-ser” sino más bien “se da ser”: “Del ente decimos: es (...) No decimos: el ser es, el tiempo es, sino: se da el ser y se da el tiempo”[14].

Es en este aspecto que M. Heidegger diferencia claramente entre el “il y a” francés (del cual su equivalente es el “hay” castellano), respecto del “es gibt” (se da) alemán, implicándolo con el “ser” mismo.

2. Unidad habencial parmenídea

La unidad parmenídea “hay-ser” (unidad habencial), presenta *signos*. En B8., Simplicio, *Fís.* 145, 1, lo-ente que se piensa es ingénito e imperecedero, por su carácter completo –“semejante a la masa de una esfera”-, e inmóvil; es también actual (presente), limitado y continuo. Tales atributos han de subsumirse a la Necesidad (Ἀνάγκη) y Justicia (Δίκη), pues la unidad habencial *es* absolutamente o no es, tanto que la Justicia es *juntura* que “no permite ni que se engendre ni que perezca, aflojando sus cadenas, sino que las mantiene firmes”[15]. Es también la indivisibilidad del “hay-ser” la que lo torna unitario, y es el ser *pleno*, lo que lo hace idéntico-homogéneo (B8).

2. 1. Ἀνάγκη y Δίκη

Ἀνάγκη[16] y Δίκη han de principiar la *situación* de lo-ente, tanto en lo que respecta a la pluralidad que lo compone como a su dinámica intrínseca (multiplicidad y movimiento, percibidos, son ilusiones).

En *Simp. in Aristot. Phys.* 146, 29 Die. (OF 114 B.) la *unidad habencial* parmenídea,- “semejante a la masa de una esfera”-, no se diferencia en absoluto con respecto al “huevo de plata” que describe en Fr. 70 (Kern) *Raps. Órf.* Damascio: “Después hizo el Gran Crono, en el éter divino, un huevo de plata”.

En la versión de Atenágoras, *pro Christians* 18, p 20 Schwartz (DK 1 B 13) del agua –principio de todo-, y barro (que de ella se forma), nace una serpiente con cabeza de león, en cuya mitad se vislumbra el rostro de Crono o Heracles. Éste, engendra un huevo que quebrándose en dos por fricción, conviértese su parte superior en Urano, su parte inferior en Ge; de la unión de ambos se originan Cloto, Láquesis y Átropo.

No obstante, es en los fragmentos de Jerónimo y Helánico, en Damascio, *de principiis 123 bis* (DK 1 B 13) que del agua y el barro, Crono, junto a Ananké y Adrastea, engendra a Éter, Caos y Erebo. Es de ellos que se origina finalmente un huevo del cual procede un dios incorpóreo (Eros):

La teogonía referida por Jerónimo y Helánico. . . narra de la siguiente manera: en el comienzo, existían solo el agua y el fango (materia limosa), que se endureció, formando la tierra. . . De estos dos principios fue engendrado después un tercero (un dragón) . . . llamado Cronos, que no envejece, y Heracles; a el se agrega Ananké (Necesidad) que tiene la misma naturaleza de Adrastea incorpórea (otra personificación de la Necesidad), difundida por todo el cosmos, hasta alcanzar los límites de el. . . Cronos. . . engendro una triple progenie: el Éter húmedo, el Caos infinito y el Erebo nebuloso. . . Pero Cronos engendro en estos un huevo. . . Y esta teología celebra el Protógonos (Primogénito) y llama a Zeus el ordenador de todas las cosas". (DAMASCIO, De prim. princ., 123).

Los fragmentos de la cosmología órfica dan cuenta el modo en que Ἀνάγκη, (Adrastea incorpórea) abraza el Todo: “Chantraine (...) invocando a Schwyzer, observa que Ἀνάγκη podría ser un derivado de *anagkatho*, que significa *tomar en los brazos* (...) Tiene ... en época arcaica e incluso clásica no sólo aquél carácter de *necesidad*, de lo que es ineludible e insalvable, que impone su poderío (personificada, no se le rinde culto) (...) atando férreamente a todas las cosas (en su relación directa con Μοῖρα), sino también el de *parentesco* (...), lo que supone que denota, básicamente, *la constricción y atadura de la que están sujetas todas las cosas*”^[17].

Es entonces que Ἀνάγκη, puede comprenderse también a través de “ἀνκή”, en relación con la raíz proto-Indoeuropea *ank, de la cual se derivan “ancla”, “anzuelo” y “ángulo”: “ἀνκή” designaría entonces aquello que tiene una dimensión curva, v.gr: el “gancho”. Ἀνάγκη rodea así (*over it*) la esfera (unidad habencial): “lo tiene dentro de las cadenas del límite que por ambas partes lo aprisiona, porque no es lícito que lo ente sea ilimitado” (Fr. 8). Ἀνάγκη desde el centro mismo de la unidad habencial, en-cadena (gancho) la esfera, constituyéndose en *principio* de la génesis circular que impulsa a la unión entre lo femenino y lo masculino, y del movimiento, distinguiendo entre lo pensable-decible (lo encadenado) y lo impensable-indecible (aquello fuera de ella).

Por otro lado, Δίκη es la Justicia que “se sienta cerca del trono de Zeus para vigilar todas las acciones de los hombres” (Ps. Demóstenes, *Contra Aristogiton*, I, 11). Son las ideas de “guardián” y “trono” las que remiten a Aristóteles, *de caelo*, B 13, 293 a 18, donde se explicita la cosmogonía pitagórica en la que:

La parte más importante del mundo, que es el centro, debe ser custodiada en grado máximo; al centro, o mejor, al fuego que ocupa ese lugar lo llaman «guardia de Zeus»” o, en especial Simplicio, *de caelo*, 511, 26 “los miembros más genuinos de la escuela [pitagórica] consideraron al fuego central como la fuerza creadora que da vida a toda la tierra desde el centro y calienta sus partes frías; por eso la llaman la «torre de Zeus» como Aristóteles contó en su escrito *Sobre los pitagóricos*, otros la «guardia de Zeus», según él mismo dice en dicho escrito y otros el «trono de Zeus».

Es entonces que Parménides, por tradición órfico-pitagórica, describe a Δίκη acompañando a Ἀνάγκη en el centro del Todo: Ἀνάγκη en-cadena onto-filo-genéticamente la unidad habencial. Pues, si Ἀνάγκη tiene al ser

“dentro de las cadenas del límite”, Δίκη las “mantiene firme” (Fr. 8) y Μοῖρα, hija de Ἀνάγκη, señalando el destino inexorable de los hombres, lo encadena “para que sea entero e inmóvil”.

Ἀνάγκη-Δίκη-Μοῖρα, lejos de comportarse como diosas, operan en el poema parmenídeo como *principios* cuyo ejercicio es el de limitar-destinar con justicia (proporción, medida) la unidad de lo habiente; pues así, sólo *debe* conocerse (Fr. 2), pensarse (Fr. 6) y decirse aquello *que hay y no es posible que no lo haya*, -porque ha sido destinado-.

2.2. Destino y Necesidad

La unidad habencial está destinada a la Necesidad; esto significa que el trabajo de la Μοῖρα (Cloto, Láquesis y Ἄτροπος), hilación, medición y muerte (o reunión de los tiempos: pasado, presente, futuro) y de Δίκη, vigilancia de lo particionado, está destinado a la “ley de Ἀνάγκη” que *principia* –desde el centro mismo (y alrededor) del huevo cósmico- el movimiento filo-onto-genético de en-cadenamiento circular re-productivo de lo que hay.

El “hay” parmenídeo no está destinado *gratuitamente*. El “hay” que se da, -por acción de la Μοῖρα-, se destina por *Necesidad*: es Ἀνάγκη “causa primaria del movimiento” (Aecio, II, 7, 1) del huso, de cuya lana la Μοῖρα hila el destino de la unidad-habencial.

Lo que hay es ingénito, imperecedero, completo, inmóvil, actual, limitado y continuo, porque la rueda misma de los nacimientos y muertes, o lo que es lo mismo, el ciclo onto-filo-genético es necesario y eterno. “Hay, pues/ en efecto ser”, de un modo actual, inmóvil e ingénito porque la unidad habencial se encuentra *principiada* por la Necesidad, del mismo modo que la identidad-homogeneidad que lo asemeja a una esfera, adviene por la proporcionalidad dada por la Justicia.

Lo-ente que constituye la unidad habencial está en *situación plena* (lleno de ente), con lo cual no hay no-ser posible, pues, “lo ente toca a lo ente”: es entonces su carácter compacto lo que impide pensar-conocer-decir el no-ser: el camino único del pensar es señalado como aquél en el que sólo *debe* pensarse acerca de lo que hay, o, en otras palabras, en el que “*lo mismo* hay para el pensar y para el ser”.

La totalidad de la unidad habencial es *inmóvil* por la *continuidad* que impide el vacío (pitagórico); es preciso entonces que sea limitada -tal como una esfera-, pues si fuera ilimitada habría en ella “no-ser”: así, la unidad habencial es inmóvil por la plenificación-continuidad de lo ente que la constituye, y *completa* por su carácter limitado. Ἀνάγκη-Δίκη-Μοῖρα *principian* la unidad habencial de-terminando la necesidad y proporción que da cuenta de su veracidad.

2.3. Identidad Haber-Pensar-Decir

Sólo la “Vía de la Verdad” lleva al pensamiento (*noein*) a conocer y decir que lo-que-hay es uno, necesario, idéntico-homogéneo (*lo mismo*), inmóvil y completo, en el dual aspecto lógico-ontológico: Todo es uno. Aquello con lo cual se encuentra el pensar, de un modo inmediato, es con el “hay” y la imposibilidad absoluta de pensar lo-que-no-hay.

De esta manera, la Diosa des-oculta a Parménides el aspecto mediador de la “actividad pensante” (*noein*), entre lo-ente (unidad habencial) y el decir: pues, sólo ha de pensarse y decirse lo-ente que es-hay. De aquí que lo no-ente (el vacío pitagórico), sea innombrable e impensable, en tanto la unidad habencial (hay-ser), se torna punto de partida y condición de posibilidad para toda “actividad pensante”: sin haber-ser, no habría de ser posible pensar-decir, por cuanto se infiere que no hay prioridad ontológica del pensar, en detrimento del ser, -

aunque su intervención constata el ad-venimiento de una mediación cognoscitiva[18] del hombre con respecto al mundo-.

La articulación tripartita ser-pensar-decir se muestra como unidad identitaria: sin ente, todo pensar-decir declinaría en una vía impracticable, de modo que es claro que el hay-ser se muestra en su carácter primario, pese a que en su totalidad puede ser pensado-expresado: “No hallarás el pensar sin lo ente, en cuya relación es expresado” (B8., v. 34 *Física*. 146, 7). La unidad habencial parmenídea es *irreductible* al pensar. Por el contrario, es el pensar-decir el que se ve subsumido a la habencia misma, de forma tal que, pese a conjugarse de manera identitaria, el núcleo de subsunción no recae sobre el pensar, sino sobre el ser, que condiciona en el pensar la posibilidad de ser expresado.

De este modo, la unidad habencial parmenídea es irreductible e independiente con respecto a la “actividad pensante” y al hablar del hombre que “pone meros nombres” a las cosas, convencido de su veracidad.

El -que es- no puede ser interpretado de la misma forma que la expresión -que hay-, pues la primera implica la posibilidad copulativa del verbo, con la cual se articulan los predicamentos atribuidos a determinado sujeto. Toda cópula puede interpretarse a partir de la inclusión (diferencia), v.gr. ‘⊂’, igualdad (identidad), v.gr. ‘=’ o pertenencia, v.gr. ‘∈’; luego, sea a través de la inclusión o de la igualdad, el supuesto de ambas es la pertenencia, como aquella relación entre individuo y clase que delimita la interpretación de la cópula en tanto identidad o en tanto diferencia.

La identidad parmenídea supondría una cierta reducción, por la articulación tripartita ser-pensar-decir: “Identidad es aquella interpretación de la cópula que torna simétrica la relación entre sujeto y predicado. Cuando se adopta, solamente cabe la actitud reductiva que piensa un extremo proposicional desde el otro, al que el primero queda reducido”[19]. Pero, Parménides no piensa el “es” como la cópula que vincularía los núcleos de los sintagmas en una estructura oracional, y cuya lógica sería en cada caso análoga a una ontología substancialista, v.gr: Aristóteles. El “es” parmenídeo es pensable-decible, aunque en ningún caso subsumido al pensar-decir: el “es” se comporta como la unidad pensable-decible, ontológicamente anterior a la actividad que el pensamiento pudiera ejercer sobre él, pues el “es”, “que-es”, es sujeto, verbo y predicado o, de otra manera, es el único sujeto conforme al cual la unidad de lo-que-es se ve reunido y reducido, incluida la actividad pensante.

El “es” no se halla por lo tanto subsumido al pensar-decir humanos, sino a la ley de Ἀνάγκη-Δίκη-Μοῖρα (rueda de los nacimientos); a decir verdad, la unidad habencial se ve reducida a la Necesidad y Justicia (Rectitud). La lógica que principia el “hay” es la de la Diosa que lo destina, más, sólo un discurso verdadero habrá, a saber, el que piense en que “es-hay”, porque el “es-hay” no ha evadido la Necesidad-Justicia.

3. Las polémicas de Parménides

3.1. La uni-pluralidad de Heráclito

Con la perspectiva heraclítica, el κόσμος (Todo) se (des)-oculta en dialéctica contradicción[20], lucha principada según la medida (λόγος) dada por Ζεὺς, rayo y padre de esa batalla (Πόλεμος); el κόσμος (increado) es, fue y será fuego vivo que se enciende o apaga según medida (Fr. 30). En Aecio, I, 23, 7, *Doxographi graeci*, 320: “Heráclito quitaba del universo el reposo y la estabilidad, pues éstos pertenecen a los muertos; en cambio, él atribuía un movimiento a todos los seres: eterno a los eternos, mortal a los

mortales”. Del Todo se despliega lo uno y de lo uno, Todo, pues la totalidad -tensa lucha de contrarios-, se funde en la unidad, desde la cual se re-nueva el *movimiento*: véase entonces el Todo en lo uno y lo uno en Todo, comprendiendo que el *λόγος* de Ζεύς timonea el κόσμος “penetrándolo”.

Ζεύς-Uno gobierna en-el-κόσμος a través de la lucha: el *λόγος* es así condición de posibilidad para una manifestación inteligible de esa batalla; en este sentido, Aristóteles reduce el discurso heraclíteo a una interpretación logicista, en la que “el ser y no-ser” se muestran como términos impracticables para un pensar fundado en el principio de no-contradicción (Aristóteles, *Metafísica*, 1062 a 30 ss); en este sentido, el pensamiento de Heráclito es por eminencia cosmogónico-religioso: el *λόγος* penetra en-el- κόσμος para tornarlo inteligible a los oídos de los mortales.

Este *λόγος* es principio de inteligibilidad y proporción dado por Δίκη. “Dike cósmica, es una de las varias personificaciones de la ley de necesidad, que los órficos consideran que reina en el mundo, y [representadas también en las personas] de Anínke y de Adrástea (...) El concepto de Dike cósmica pasa, pues, del orfismo a Anaximandro, a Heráclito y a Parménides” [21]. Δίκη gobierna sobre los mortales (Fr. 28) y sobre el κόσμος mismo (Fr. 94). Es así que el κόσμος es principiado por la tripe articulación constituida por Ζεύς-Δίκη-λόγος, omitiendo: B.80, Orígenes., *C. Celso* VI 42: “Es necesario saber que la Guerra es común, y la justicia discordia, y que todo sucede según discordia y necesidad”; Aecio, I, 7, 22 *Doxographi graeci*, p. 303: “Heráclito, al fuego que vuelve cíclicamente, lo llama eterno (Dios), y al destino le dice Razón creadora de los seres por el concurso de los opuestos”; Aecio, I, 27, 1, *Doxographi graeci*, 322: de Teofrasto: “Heráclito dice que todas las cosas se producen de acuerdo con el destino, y que éste es también la necesidad”; tras lo cual, Δίκη-λόγος actuarían de un modo Necesario.

Ζεύς vivifica con el rayo [22] el κόσμος (en tensión dialéctica): a su vez, la batalla es principiada por Δίκη, en tanto *λόγος penetra* Todo para hacerlo inteligible a los oídos de los mortales. *λόγος* señala la inteligibilidad del κόσμος: es la medida-proporción dada por Δίκη.

J. Pirenne traduce los rasgos propiamente egipcios en el pensamiento de Heráclito, a saber:

Dos ideas forman la base del sistema de Heráclito; por una parte, el movimiento perpetuo por oposición de los contrarios, que corresponde con gran exactitud en la religión a la creación continua por el contante triunfo de Ra sobre Apofis y de Horus sobre Seth, o sea del bien sobre el mal; y, por otra, el concepto de un Dios en quien se armonizan los contrarios, y que no es otro sino el dios concebido por la teología solar de Heliópolis como el absoluto, en el que se confunden el conocimiento supremo el ser y el no ser, el pasado, el presente y el futuro.

Pero sigamos la idea de Heráclito: Dios, armonía, es el principio del universo; y puesto que el universo es eterno, su principio lo es también, y el principio de lo que existe es la verdad; por lo tanto, la verdad es única y eterna, ya que no es más que el *logos*, pensamiento divino. Sin duda, todo hombre se hace la ilusión de poseer una inteligencia propia; pero ello no pasa de ilusión; la verdad no se halla en los elementos sensibles sino en la especulación, mediante la cual el espíritu se acerca a la verdad divina, de la que ha recibido la inspiración al mismo tiempo que la vida.

Esto no es sino una trasposición de la teología egipcia. Ra es el alma y la conciencia del mundo, es el “conocimiento”, es *Maat*, la verdad, y ha creado el mundo expresándose por medio del “verbo”, *ellogos* de Heráclito (...) Utilizando un lenguaje filosófico que se aparta de los símbolos tradicionales, Heráclito se limita a parafrasear la grandiosa idea del panteísmo egipcio, panteísmo que el filósofo acoge al decir que todo el mundo está lleno de almas [23]

Cuando los mortales *escuchan* el *λόγος*: B50. HIPÓL., IX 9, 1: “Es sabio convenir en que todas las cosas son una” y que: B33. CLEM., Strom. V 115: “Es ley, también, obedecer la voluntad de lo Uno”, pues: B114. ESTOB., Flor. III 1, 179: “Es necesario que los que hablan con inteligencia confíen en lo común a todos, tal como un Estado en su ley, y con mucha mayor confianza aún; en efecto, todas las leyes se nutren de una sola, la divina”.

3.2. Heráclito y Parménides

Ζεύς-Δίκη-λόγος (eternos) son los principios reguladores del *κόσμος*. Pero, la perspectiva cosmológica heraclítica no difiere respecto de la parmenídea: escuchar el *λόγος* es seguir la “Vía de la Verdad” que conduce a lo “Uno” (fuego central, custodiado por *Δίκη*). Es así que, en la “Vía de la Opinión”:

Parménides pasa de las cosas pensables a las sensibles o, como él dice, de la verdad a la opinión, cuando dice: «Aquí termino mi fidedigno discurso y pensamiento sobre la verdad; aprende, a partir de aquí, las opiniones de los mortales (...)» y convierte en principios elementales de las cosas generadas a la oposición primaria de luz y oscuridad (...) pues dice inmediatamente después de los versos citados arriba: pues han decidido dar nombre a dos formas, de las cuales no es necesario una – esto es en lo que están extraviados-; las juzgaron de aspecto opuesto y les asignaron signos distintos entre sí. (Simplicio, *Fís.* 30, 14)

Parménides considera incorrecto el juicio que determina la existencia de contradicción; tan pronto como se juzga el Todo en conformidad con el pensamiento, se practica una lógica unívoca que afirma el hay-ser, excluyendo toda dicotomía; por tal caso, de los nombres dados a las formas, vale tan sólo uno.

El juicio practicado de acuerdo con la sensibilidad, extravía a los mortales a opinar sumidos en la imagería de la batalla dialéctica; de aquí que, al *pensar* la esfera de *Ἀνάγκη-Δίκη-Μοῖρα*, se concluya en que es *unae* inmóvil, mientras que los sentidos perciben oposición: “Todas las cosas son meros nombres que los mortales pusieron convencidos de que son verdaderos, nacer y morir, ser y no-ser, cambio de lugar y variación del color resplandeciente” (B8).

Heráclito y Parménides conciben practicable sólo el camino hacia lo “uno”, en la escucha del *λόγος*: HIPÓL., IX 10, 4: “El camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo”.

Lo común es lo “Uno” que *comunica* a Heráclito y a Parménides. Pero la lógica heraclítica es disyuntiva incluyente, pues haylos contrarios sincrónicamente fundiéndose en una unidad que los re-nueva, v.gr:

B10., Ps.-ARIST., De Mundo 5, 396b: Acoplamientos: cosas íntegras y no íntegras, convergente divergente, consonante disonante, de todas las cosas Uno y Uno de todas las cosas»

B32., CLEM., Strom. V 115: Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus.

La lógica parmenídea es en cambio disyuntiva excluyente, v.gr: “*una, que hay-ser y no es posible que no lo haya (no-ser)*”, pues sólo un discurso es el verdadero: “*que hay*”.

De aquí que la validez de las proposiciones ser y no-ser (en: pw-p), cuando se trata de una disyunción excluyente, concluya en una contradicción.

La unidad habencial parmenídea, subsumida a la Justicia-Necesidad, se corresponde con una lógica unívoca por la cual sólo puede pensarse-decirse: “hay”, y percibirse-decirse “que hay y no-hay”, aunque a tal efecto, el no-hay es impracticable para el pensar.

La unidad heraclíteica, subsumida a la Justicia-Necesidad es uni-plural: escuchar el λόγος conduce al “uno”, por y con el cual se despliega la batalla entre los opuestos.

Es así que, desde la perspectiva de Parménides: en la medida en que se dice: “Todo es Uno”, cabe señalar que es la unidad habencial -pensada- que excluye toda dialéctica (lo otro); se trata de la unidad habencial de lo uno-único e inmóvil, cerrado disyuntivo-excluyente.

En otro sentido, al decir: “Todo es Uno”, la perspectiva heraclíteica señalará que “Todo” es análogo a “batalla dialéctica de contrarios”, y que “todas las cosas son una”.

Heráclito y Parménides concluirán, en lo que sigue, en que “Todo es Uno”, más el primero incluye en la unidad contradicción, mientras que el segundo la excluye absolutamente.

3.3. Zenón y Meliso: lo plural y lo ilimitado

Lo-que-hay es sin principio ni fin cronológicos; es así que el pensamiento ha de atribuirle actualidad, a la vez que inmovilidad por el carácter pleno o compacto de lo-ente: que el pensar experimenta el hay-ser como inmóvil, es lo que incitó a Zenón a formular argumentos apologeticos, cuyo objeto era demostrar la imaginaria en la que caen los mortales al predicar nombres de lo-que-es, sostenidos en la sensibilidad.

Zenón considera que la unidad habencial es indivisible, ya que carece de extensión; el poseer tamaño implicaría la posibilidad absurda de particionar el ser de manera ilimitada, hasta habérselas con el no-ser: “Si existe una pluralidad, es necesario que las cosas sean pequeñas y grandes; tan pequeñas que no puedan tener tamaño y tan grandes que sean infinitas” (Fr. 1, Simplicio, Física 141, 1 y Fr. 2, ibid. 139, 8); o bien, que la pluralidad sea una suma de unidades (Simplicio, Física 99,13)

Meliso de Samos gradúa la apologetica: “No es posible que sea siempre lo que no es el todo (del fr. 2). Si el ser se divide, se mueve; pero lo que se mueve no puede ser” (fr. 10). De este modo, la negación de la pluralidad co-implica la absolución del movimiento, tanto igual como sucede con el pensamiento de Zenón: el ser que se piensa es indivisible, homogéneo e intemporal. Pero Meliso también polemiza respecto del carácter limitado del ser parmenídeo:

No cabe duda (...) de que [Meliso] trata de perfeccionar la descripción “limitada por todos lados” y “equilibrada desde el centro en cualquier dirección”, que Parménides hace de su esfera. La objeción en que está pensando, en esta ocasión, parece, pues, ser la siguiente: si el Uno tiene un comienzo, un medio y un fin, como las propias palabras de Parménides lo sugieren, ya no será con toda seguridad uno, sino tres”[\[24\]](#)

Mondolfo cita a Platón (PLATÓN, Leyes, 715 e), en referencia a un antiguo himno órfico que describía: “Zeus es principio, medio y fin”; circunstancia a la cual ha de adscribirse el papiro de Deverni, en el que se retrata a Zeus como “principio, medio y consumación de todas las cosas”[\[25\]](#). La esfera parmenídea

adquiriría, desde esta interpretación, un carácter estrictamente divino, constituyéndose en el mismísimo Zeus-Uno heraclíteo que es, fue y será[26].

Pero Meliso caracteriza el ser como ilimitado, pues si fuera esférico se abriría paso a la existencia del vacío y a la posibilidad de particionarlo, contra las burlas posiblemente recibidas por Parménides al respecto.

Interpretación de la Unidad-Habencial parmenídea

La polémica respecto con respecto a la exégesis presentada, ha de situarse en torno al carácter material o inmaterial del *ser*, pues, en cuanto Parménides aclara que “lo ente toca a lo ente”, nos es claro el carácter compacto del ser en el orden óntico-onto-lógico, como condición de posibilidad de la inteligibilidad lógica *delo que hay*:

Es cierto que no se conocía aún lo incorpóreo; más de ello no se sigue que Parménides deseara describir al “Cuerpo” o a “un *plenum*”. Su principal dificultad consiste en que, mientras aún no se conocía lo incorpóreo y no existía, en consecuencia, un vocabulario para describirlo, no es menos cierto que él, como le ocurrió a los pitagóricos en la elección de sus primeros principios, orientaba su camino hacia su descubrimiento (...) Parece, sin embargo, probable, incluso en el caso de Parménides, que si se le hubiera preguntado si su “Ente” era sólido (o “cuerpo”) su contestación habría sido una titubeante negativa.

Es entonces preciso volver sobre el verso veinticinco del fragmento octavo, en el que se detalla: “eón gar eonti pelazei” y que Kirk traduce: “lo ente toca a lo ente”, advirtiendo el *plenum* óntico.

La unidad habencial pensable-decible señala: “una, que hay-ser y no es posible que no lo haya (no-ser)”, de modo que, si to eón, participio presente del verbo einai (ser), -traducido por los escolásticos como *ens, entis*-, designa, justamente a lo-ente, luego, en el marco de la comprensión de la sentencia: “estín gar einai” en cuanto: “hay pues ser”, es correlativa la interpretación de to eón ya no en un sentido logicista, en tanto: “lo que es”, sino, por sobre todo, óntico-onto-lógico, como: “lo-habiente”, a saber, “lo que hay”; es así que la unidad habencial (hay-ser), se arquea en torno a sí misma (circularidad lógica), circunstancia manifiesta en el B5, de Proclo: “Me es igual dónde comience; pues volveré allí con el tiempo”.

La unidad-habencial parmenídea es inteligible por la plenitud de lo-habiente que no admite el vacío (no-ser ininteligible), no obstante, la inteligencia capta la unidad de lo que hay (unidad habencial, óntico-onto-lógica), al tiempo que la sensibilidad conserva a los hombres “con la impotencia que guía en su pecho un pensamiento vacilante” (B6, Simplicio, Fis. 117, 4)

La exégesis que opone la Vía de la verdad respecto de La vía de la opinión, es incompleta, pues, si bien: “pasa Parménides, como vio Simplicio (...) de los objetos de la razón a los objetos de los sentidos”[27], la habencia parmenídea es una en su triple aspecto: óntico, por la plenitud de lo habiente y onto-lógico, en cuanto sólo es pensable-decible que todo lo que hay es uno, inmóvil y atemporal.

[1] C. ANTA DIOP, *The african origin of civilization*, Paris, Lawrence Hill & Co., 1974, p. 231

[2] PIULATS, O. *Egiptosophia*, Barcelona, KAIRÓS, 2006, p. 160

- [3] A. Bernabé, *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid, Ediciones AKAL, 2008, p. 907
- [4] Ibid., p. 911
- [5] KIRK, G.S & RAVEN, J.E., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Editorial Gredos, 1978-1980, p. 372
- [6] Ibid., p. 490
- [7] WALLIS BUDGE.E.A., *El libro de los muertos*, Córdoba, Ed. SIRIO, 2007, p. 494
- [8] PIRENNE, J. *Historia de la civilización del Antiguo Egipto*, Barcelona, EDITORIAL ÉXITO, 1963, p. 238, TOMO I
- [9] Ibid., p. 251
- [10] MONDOLFO, R., *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, LOSADA, 1959, p. 11
- [11] KIRK, G.S & RAVEN, J.E., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Editorial Gredos, 1978-1980, p. 378
- [12] GONZALEZ ESCUDERO, SANTIAGO, *Una precisión sobre el es en Parménides*, N° 15, AÑO 1983, p. 62-70
- [13] HEIDEGGER, M, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2000,
- [14] HEIDEGGER, M., *Tiempo y ser*, Editorial Tecnos, Madrid, 2000, p. 18
- [15] KIRK, G.S & RAVEN, J.E., *op. cit.*, p. 383
- [16] Se destaca el hecho por el que Parménides llama en el Fr. 12 (Simplicio, *Fís.* 39, 14 y 31, 13) a “esta divinidad que todo lo gobierna” “Este Δαίμων que todo lo gobierna”
- [17] PARMÉNIDES, *Poema*, Madrid, Ediciones AKAL, 2008, (Trad Joaquín Llansó), p. 145
- [18] El pensar es reducido a una lógica unívoca.
- [19] E. CORTI, *Ontología, teología y lenguaje. La vía proposicional como acceso a lo sobreeminente. Dos ejemplos de reflexión trinitaria sobre la base de modelos proposicionales divergentes: Nicolás de Cusa y Anselmo de Canterbury*. STROMATA, Año LX. N°1/2. San Miguel, (2004) pp. 37-47
- [20] En cuanto hay dos fases: mostración y ocultamiento
- [21] MONDOLFO, R., *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, LOSADA, 1959, p. 12
- [22] Interpretación de: B64 HIPÓL., IX 10, 7: “Todas las cosas las gobierna el Rayo” y B 32) CLEM., *Strom.* V 115: «Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus».
- [23] PIRENNE, J. *Historia de la civilización del Antiguo Egipto*, Barcelona, EDITORIAL ÉXITO, 1963, p. 366 TOMO III
- [24] KIRK, G.S & RAVEN, J.E., *op. cit.*, p. 421
- [25] OLMEDO, M., El orfismo, *Es un momento*, Disponible en línea: <http://esunmomento.es/contenido.php?recordID=158, 28/01/2009>
- [26] El papiro de Deverni enseña también que: "Cuando dicen los hombres: 'Moira ha tejido', entienden que el pensamiento de Zeus ha determinado lo que es y lo que será, y también lo que dejará de ser". Moira es el pensamiento de Zeus que determina pasado, presente y futuro.
- [27] KIRK, G.S & RAVEN, J.E., *op. cit.*, p. 390