

EL DON: LA MASCARA

Por: Carlos Vásquez

*“Si no lo espera no encontrará la cosa no de esperar,
pues es no de encontrar, no de penetrar.”
Heráclito, Frag. 18.*

*“Todo lo que subyace es equívoco.”
Heidegger.*

*“Las relaciones aquí aludidas son de tanto peso
y tienen tan amplios alcances que permanecen
en el ámbito de lo simple.”
Heidegger.*

1. Hablar es decir dos, ser dos. Así como ingresar en la diferencia que nos hace deshaciéndonos y que llamamos pensar funda el adentro como separación de lo Uno. Diálogo es así mismo eso, mismidad desdoblada, apertura del logos al desierto de la diferencia.

Alternancia es la palabra, no sólo en cuanto en la conversación uno a otro la palabra se cede, se hurta, se arrebata sino también cuando es reconocida la pérdida un silencio que es un sustraerse, un retirarse, un velarse en que la máscara es la agonía del pensar y su verdad se revela éste en un pliegue que el lenguaje preserva en su aparente inofensividad, nada que perturba, tormenta, tensión del decir al que una palabra simple desliza en el pliegue que da qué pensar: silencio.

2. Pensar es:

“Hablar doblemente en un mismo acto de lenguaje.”¹

Quizá la experiencia a la que apunta el poema de Parménides y con él esa experiencia auroral que es el pensamiento griego no sea otra sino el pesado ingreso en el desierto de lo simple. Y en ese desierto en que sólo se tiene la compañía de las palabras

1 Blanchot, M. El diálogo inconcluso. Ed Monteávila, Caracas, 1966. p. 143.

más austeras, de la escritura más sobria, la experiencia tan pronto entrevista, tan pronto perdida en la duplicidad, de la diferencia.

En el origen era la diferencia. Cada más originaria que la de cualquier pecado original al decir de Breaufret, cada en el vacío de las palabras a la que ninguna plenitud antecede como quisiera la filosofía que tanto sabe enmascarar la fractura que somos en la forma de la nostalgia, remembranza, recuerdo de plenitud, remedo de unidad que nada entiende de la fusión entre la unidad y la diferencia y que es un síntoma de la pérdida de valor para pensar de la que Parménides parece constituir la invitación y la prueba.

La diferencia alberga la duplicidad, funda lenguaje, hace realidad. La diferencia que es olvido sin sustrato de memoria: nada qué recordar, ni pérdida, ni falta, antes bien, estancia en la plenitud del desvío, diferencia, olvido del olvido que hace de Parménides para quien lo piensa sin remedio en el sesgo de la cultura filosófica, el diferencial platónico.

Lo que mantiene juntas a dos hablas que son el dúo de lo que llamamos pensamiento es ese origen sin origen, en verdad desvío de cualquier origen a no ser en la forma de lo que falta. Una falta así no es por cierto en ninguna forma punitiva, ni vertical, ni horizontal, ninguna selectividad, ninguna jerarquía. Falta que es un exceso, una exuberancia, el reinado de la pluralidad que en Parménides es descrito en forma admirable como el acople de presencia y ausencia, el aparecer al que el habla espía en ese péndulo que paradójicamente no es del tiempo sino de la virtualidad de una diferencia que hace del aparecer un desaparecer en el pliegue de la palabra.

3. En lugar de anhelar la unidad como esfuerzo de ejercer acción punitiva sobre la diferencia al poema de Parménides –vale la pena soñarlo– invitaría a penetrar la di-mención en que ser y aparición, cosmos y día-cosmos se acoplan en una relación que no es de simetría sino de apertura al desvío de disimetría, de disonancia musical que hace del ser la experiencia originaria del ritmo. En la dispersión ordenada según el querer de los dioses que hace del ser un límite, una dimensión, un espacio de recogimiento y de emergencia, el lugar de la diferencia que es el ser, la palabra más simple, la pura transitividad de lo que no es a no ser como tránsito del decir a la ausencia de ser, el ritmado de existencia que se dice ser sólo se experimenta en los estados crónicos, sobresalto de pensamiento, excepcionales encuentros con palabras en lo sobrio, allí donde si digo viento un viento pasa por mi boca; no que la palabra llame al viento como si se tratase de convocarlo con el poder embrujador de los sonidos, sino porque en el nombrar del poema la palabra nombra lo más próximo y la experiencia derivada de la proximidad que no es otra sino aquella según la que la proximidad dice la experiencia de la lejanía irreductible, la diferencia dice a los entes en la forma velada de lo que viene de lejos. Ese venir, esa lejanía apuntan a un movimiento que se somete a la ley de errancia de su desvío.

4. “Hablar sin duda consiste en reducir lo otro a lo mismo en la búsqueda de un habla mediadora, pero también consiste primero en intentar acoger a lo otro como lo otro y al extraño extranjero como tal, al otro en su irreductible diferencia... condición vacía en la que sólo una discontinuidad esencial puede preservar la afirmación que le pertenece.”²

5. Hay que elegir la diferencia y no lo diferente enseñó Heráclito. Y se me dirá no es de Heráclito de quien se trata sino de su contradictor, el de Elea. Y se me dirá además que la historia que todo lo confunde, perdón, que todo lo aclara nos ha enseñado a establecer la cesura, a prohibir y clausurar el puente entre esos dos pensamientos y sobre todo sobre la base de una valoración que tiene la forma de una prescripción moral más que de una diferencia ontológica, se me dirá, digo, que el abismo no puede ser salvado aunque sea el más pequeño (Nietzsche). Y si me atrevo a decir, siguiendo a Beaufret, que entre uno y otro pensamiento no hay una diferencia sino que cada uno a su modo dice lo mismo y que en lugar de una diferencia es la diferencia la que hace resonar estas dos hablas diferentes para decir lo mismo o sea la imposibilidad de lo mismo sin diferencia, lo mismo minado por lo otro como el desierto a la ciudad que somos ahora que no es ni Efeso ni Elea sino la ciudad cuya verdad es el desierto que amenaza. Uno y otro dicen lo mismo, dichos como son en lo que inauguran, para que la cultura clausure esa salida hacia el vacío, por la diferencia que alberga ese diálogo de dos que no se hablaron, que no se cruzaron en ningún sendero, pero que dieron pasos por esa cuerda de funámbulos. De una a otra cuerda, en medio del vacío que es escribir sin sostén un eco que responde a otro eco.

6. Parménides, también Heráclito, Heráclito-Parménides, autor de ficción inventado por Heidegger (Beaufret) abre la experiencia de la escritura al sesgo de dos lenguajes: uno que deja oír el retumbar de los nombres sagrados, la presencia de lo divino que mantiene atado el decir al límite del que toda medida es reguladora y otro que inventa un conjunto de expresiones sencillas, de acoples audaces, de roces entre palabras que en sus juntas y en su separación pretenden rozar otra experiencia no dominada por el dios pero no menos estremecedora. Acople de palabras que abren la experiencia de escribir al riesgo del contraste, la fusión de lo opuesto que señala con la flecha de la separación hacia el vacío que hay entre palabra y palabra, la barra que junta y dispersa, la cesura interrogadora entre esto y aquello, la pausa del sentido que lo hace y lo des-hace en un espacio apenas audible pero que intenta decir lo extraordinario del nombrar y su modestia. Nombres de poder, Caos, cosmos en el seno de la tierra que arde en el océano, fuego y oscuridad en que Noche sería la apertura en que día y noche se intercambian, en verdad lo mismo para quien sabe que al decir día es día –noche lo que tiembla en su apertura hacia el trabajo y el sueño.

2 Op. cit. p. 145.

Habla

“más misteriosa en la medida en que, al estar en la vecindad de las formulaciones tradicionales que modifican interiormente, toma forma y lugar, para decir el secreto de las cosas, la invención más excepcional. La de un lenguaje de repente sobrio y austero. Acontecimiento prodigioso.

No sólo un nuevo modo de decir, sino un modo que inventa la sencillez, descubre la riqueza de las palabras pobres y el poder esclarecedor del habla breve, carente de imágenes y como ascética.”³

Verbos muy comunes ingresan con Parménides en la luminosidad del que, cargado de sentidos poderosos se aligera dirigiendo su atención a otra resonancia, la de las palabras que retumban no en el poder dador de sentidos misteriosos que reposa en el oído del dios y que las devuelve como dardos a los que hay que obedecer, sino en una lejanía anónima, sin rostro, de la que la palabra retorna idéntica, con la austeridad del enigma que la cierra sobre sí misma, que la mantiene pobre y perseverante, sin huella, palabra venida de ninguna parte, como errante, sin autoridad y sin autor, poco menos que nada y casi nada para decir el todo que la convoca, que la excluye, que la llama a volver sobre sus pasos, sin camino, palabra errante tras una pista que es un eco sin voz, desconsuelo, palabra que acapara su atención en pos de una audición más secreta que la plenitud, pero por ello más definitiva, audición de lo que no tiene voz, no por oculto sino por transitivo, no por pleno sino por difuminado, evanescente, sin cuerpo y sin espesor, de la región de las sombras, no una persona ni su palabra que a fuerza de callar retumbaría como un designio, palabra desamparada, abandonada a su errancia en los textos, en los acontecimientos, palabra que la filosofía con Platón pretenderá sacar de su anonimato para decir la pompa de lo más inesperado, la miseria deslumbrante de las joyas más raras, que brillan y ciegan porque sin cuerpo ni espesor dejan hablar la ligereza y el asombro, la cosa y su borde amenazante, todo ello olvidado por la tradición que carga de aderezos lo más simple y hace de ese olvido su victoria ampulosa: decir el ser al sesgo para difuminar en el habla la semilla de lo inasible, ni luz ni persona, ni voz ni sonido, antes de las metáforas lumínicas, acústicas, antes de las máscaras para darle un cuerpo soberano, lo que dice el verbo más simple es tan sólo una forma de atisbar la aparición de lo más sencillo, un movimiento, un roce: ser.

“El discurso sagrado se convierte en discurso de la fisis por la economía de los nombres divinos utilizados cada vez más sobriamente y considerados como huellas de alguna otra cosa más secreta y difícil de nombrar; por el sentido fuerte concedido a estos nombres muy comunes (verbos estáticos, estar ahí, verbos dinámicos, reunir, dispersar, aproximarse apartarse); –por la elección del neutro singular para designar,

3 Op. cit. p. 150.

mediante una suerte de no-designación, lo que nos tentaría valorizar llamándolo lo esencial.”⁴

7. ¿Cómo tomar la diversidad de las cosas, su des-unión y su fractura, cómo invocar un orden que está por hacerse descubriéndolo, descubriéndose en él, descubriendo su imposibilidad como cosa dada del todo sino descubriendo al mismo tiempo el rigor extraño del lenguaje, la urgencia de interrogarlo con la severidad con la que las cosas nos interrogan?

¿Cómo hacer esa tecne en que las palabras se alfan a la naturaleza evanescente de las apariciones, llamar las palabras al orden, al que les pertenece y a la vez responder a esa ley de fuga de las palabras en las cosas, éstas siendo máscaras de aquellas, aquellas etiquetando a éstas en la pobreza soberana del nombrar que nos hace hombres?

¿Cómo responder en un mismo gesto a la unilateralidad de una silueta, al gesto como de sesgo que la cosa ofrece a la palabra, a su fugaz ser-convocada a pronunciar de sí lo que ya no será al ser dicha, huella de su huida en los meandros del devenir y a la vez (extraño rigor, extraña paradoja) cómo con las palabras unir y reconciliar un orden más elevado, un modo musical de ser el todo en lo uno, un ritmo y un acople, una música de esferas?

Entre esas dos orillas discurre el río de la experiencia, permanencia del río en el cambio de las aguas en que unos humedecen los pies, en que otros se ahogan, en que aquellos de más allá, espectadores inmovibles de las experiencias de otros, doctos parasitarios, ven un río de confeti.

Tras la sencillez desunida de lo que aparece-desaparece siendo lo que es en ese claro-oscuro tomasolado encontramos a Parménides diciendo lo uno como ámbito, el ser como espacio virtual de un orden, de una disposición, de una regulación de la diferencia original.

“Firme designio de hacer que se respondan, dentro de la escritura, la severidad y la densidad, el arreglo complejo de la estructura de la forma y, a partir de ello, que también se respondan la oscuridad del lenguaje y la claridad de las cosas, el dominio del doble sentido de las palabras y el secreto de la dispersión de las apariencias, es decir, quizá, el dis-curso y el discurso.”⁵

Para Parménides las palabras son formas vacías. Composiciones musicales, notas para tentar sentidos en lo abierto. Lo que hace a éstos es el poder de invención para decir

4 Op. cit. p. 150.

5 Op. cit. p. 151.

lo incierto, su juntura, su yuxtaposición en función de un designio que hace del límite una experiencia preciosa de la divinidad, un decir sí al acople de lo diferente en lo diferente, un amoroso encuentro entre el poder de errancia de lo que es y el poder de articulación de lo que errando se halla en lo abierto.

“Puede concluirse que esto es un altísimo juego de escritura. Cada frase es un cosmos, un arreglo minuciosamente calculado allí donde los términos están en relaciones de tensión extremas, nunca diferentes a su ubicación ni a su aspecto, sino como dispuestos en vista de una diferencia secreta que sólo indican mostrando, a título de medida, los cambios, las conversiones visibles cuyo lugar separado es la frase. Arreglo cerrado, cada forma es tácitamente suficiente, única, pero en unidad con el silencio que la abre y la cierra... desde luego se sobreentiende que juegos de palabras, acertijos, malabarismos verbales constituyen, entre las tradiciones arcaicas una manera de decir que gusta a los dioses y que éstos usan ampliamente, para bien o para mal. Además los griegos querían apasionadamente estos juegos y este lenguaje entre habla y silencio, entre bufonería y misterio.”⁶

Austeridad, profundidad de las palabras sencillas, con Parménides así como con Heráclito meditar el ser es a un mismo tiempo y en un movimiento del que acaso no tenemos la ley y la medida, hacer una experiencia de la escritura como esencia des-unida del lenguaje. Experiencia que convoca la profundidad como estrato y el pensamiento como un recabar en las cosas subterráneas. Es más esa imagen topológica la que conviene a la experiencia de la profundidad que una idea de intramundanía. La escritura cava las capas de la tierra, horada, husmea en los pasillos del lenguaje que es un laberinto de animal subterráneo. Y ello simplemente para no olvidar que si hay algo de original en Parménides no es otra cosa que llamar a la palabra desde lo hondo en que la sencillez del sentido es al mismo tiempo la fidelidad del doble sentido, rechazo estratégico a las convenciones del sentido único. Hablar de varios caminos, escoger y rechazar un camino en función de otros, tentar atajos, dirigir, iluminar, arriesgar el paso en los caminos perdidos, mirar y minar la espesura, errar, volver sobre los pasos: todo este movimiento acucioso, incierto, decidido y decisivo, ¿es otra cosa acaso que el acento nómada de un pensamiento que no acepta detenerse, extrema movilidad, invasión, aventura, pérdida, invitación a viajar de quien sabe que pensar y hablar no son otra cosa que moverse en lo indeterminado?

A ese movimiento sagrado, exigente, topología de las profundidades, devenires en la superficie nosotros reconocemos que podemos llamar con Parménides ambigüedad.

9. En el poema de Parménides hablar, escribir, es entrar en el secreto de la presencia. Pero entrar en ese lugar preservado, paraíso y desierto es entrar y no entrar, así como hablar es hablar y callar. Lugar preservado, lugar doblemente perdido. La exclusión es el

6 Op. cit. p. 152.

origen del lenguaje. El que habla y piensa halla que en el fondo de lo que es su búsqueda y el corazón de su anhelo se abre un vacío. Vacío que hay que llenar con palabras. Que es en sí el llamado de la palabra a su borde de emisión. A su punto de máximo retraimiento. Hablar es ingresar en la presencia, ingresar que es un quedarse afuera en un exterior de la presencia que la da y la hurta en un movimiento que es aprehensión y desposeimiento.

Presencia-ausencia señala hacia ese doble pliegue que despliega el ser para quien según Parménides sabe escuchar y entrar a la vez en esa audición que el ser emite como dimensión de lo originariamente duplicado. Ingreso en una presencia que es un desmentido de una primera vez pues en verdad antes de todo antes, de cualquier fundación, lo retenido coincide con lo fugado, lo presente con lo ausente como en una relación extraña día y noche se funden desdoblándose, como si una noche más nocturna que la noche, una noche ausente y como borrada acogiese en su seno el fugarse en devenir parcial del día y la noche.

“De esta misma manera, casi todas las fórmulas están escritas en la proximidad de las cosas circundantes, explicándose con ellas en un movimiento que va de ellas a las palabras, más tarde de las palabras a ellas. Según una nueva relación de contrariedad que no podemos de ningún modo dominar de una vez por todas, pero que nos deja oír esta relación misteriosa que existe entre la escritura y el logos, luego entre el logos y los hombres, relación de acuerdo con la doble dirección del aproximarse-apartarse.”⁷

Si el ser es para Parménides lo conjuntivo, la forma humana de aproximación, la escritura es por excelencia disyuntiva.

¿Acaso no es esta disyunción fundadora la que daría al poema una intención menos tranquilizante que la que se piensa habitualmente, acaso no apunta a una errancia en redondo, según la cual la esfera y el círculo dejan de ser imágenes de reposo en la plenitud para devenir como conviene a la esencia des-unida del ser, de las palabras, un deambular por los múltiples circuitos, un volver al punto de partida, un perder el centro en una deriva gloriosa en que la verdad se hace de perder la línea, de hallarla en la ausencia de centro, cuando el ser se dice tránsito, equívoco como conviene a su enigma?

Se ha querido asimilar a Parménides al trazado de un curva que en el fondo no es sino el simulacro de una recta. Hay un Parménides de la tradición como conviene a las necesidades sedativas del hábito de pensar. ¿No será por el contrario a otro trazado, inimaginable geoméricamente, superficie de desvío, en que la verdad bellamente circular deviene como por humor el centro sin centro de la diferencia? Hay también y sin que lo

7 Op. cit. p. 153.

sepamos un Parménides de los acertijos: que “nos hace pasar sin que lo sepamos hasta por los lugares más diferentes, aunque por el mismo cruce, allí donde nos llevan los caminos, según itinerarios siempre distintos, hacia la cosa no fácil de encontrar y no fácil de esperar, y para lo cual no hay acceso.”⁸

Pensar con Parménides: vivir el no acceso de lo no de esperar como posibilidad.

10. Lo no fácil de encontrar. Lo no fácil de esperar. Lo sin acceso. ¿Qué es aquello así designado con expresiones tan extrañas? ¿Qué otra cosa sino lo que apuntando hacia un encuentro no encuentra su medida sino en lo hostil de todo encuentro urdido en la igualdad de las medidas, desencuentro, disimetría, lo no fácil que no es sin más lo difícil al que bastaría rodear con sagacidad, ni fácil ni difícil sino lo que se reúne en la facilidad de lo que no tiene nombre?

¿Qué otra cosa sino lo que situándose del lado de lo ausente, desmiente a su modo aquello que se espera en la forma de un modo o de una presencia, espera de lo otro que es otredad de la espera, poema, escritura, espera de lo extraño que hace del pensar abismo de la espera, desesperanza, o con el sello del que nos rodea en la forma de pensamiento, sin nombre, al que convienen adjetivos categóricos como los que adjudica Parménides al extraño, primicia, donación, acuerdo en un espacio sin medida, espera que es negligente, indiferente, acuciosa en la intimidad de la voz de la diosa que diría sin apenas decirlo: no hay otro modo de ser en el ser, huidizo, extraño extranjero, ningún otro modo del ser diferente a la espera?

¿Qué otra cosa en fin sino la verdad clausurada del sendero del verbo, clausura del encuentro, decepción de la espera, pero al mismo tiempo (acaso un tiempo más venturoso?) emergencia de un espacio soleado, que los griegos como ninguno supieron albergar, tiempo del encuentro, tiempo de realización de la espera en su verdad anónima, el espacio en el tiempo de lo sin acceso, como “la caída de un rayo en la luz?” (Bataille).

Lo sin acceso es promesa. Y un saber ser en la promesa que no es ni místico ni tramposo sino quizá irónico. Promesa cuya medida es el descampado de la palabra vivida como encuentro con la pérdida, espera de lo no por venir, acceso en el afuera sin acceso. La diferencia.

11. Hablar de parecerse, no tener el aire como es el caso del platonismo en que la apariencia tiene el aire de lo que no es. Quizá tampoco sea tan sólo un aparecer en las maneras de la epojé, un aparecer en las veladuras de un sustraerse como una óptica de la mirada nimbada de romanticismo como la que Heidegger quisiera recrear como diferencia ontológica.

8 Op. cit. p. 154.

Tal vez parecerse sea hablar. Pero, ¿a qué parecerse si no hay modelo, ni intramundo ni icono? ¿Acaso desde Parménides en quien el ser es el ámbito desdoblado y no modelo, difuminación y no presencia, anónimo anudarse y no persona, sea necesario un a quién para designar ese sino simulado?

¿Designará el parecerse un poder lúdico del ser, un hurtarse en la palabra que no es un ocultarse sino un devenir? ¿Y en el devenir un permanecer sometido a ese parecerse, juego de máscaras que constituirían el teatro del ser, no la pantomima ontológica? ¿Y en la permanencia, el mudarse de la presencia, su tensión, el combate –polemos– que constituye la verdad tensa de aquella?

Habíamos olvidado que el ser es combate y que esa lucha se da no en la fijeza del blanco sino en la tensión de la flecha con el arco.

Ese momento es irrepetible, pero es del ser cuyo atributo es la repetición siempre renovada, a la salud de las apariencias, de la tensión que constituye la medida por la que el todo se reúne y se regula en función vigilante de lo Uno.

Parecerse no es pues aparecer como, ni servir de forma a otro al que la apariencia que es el todo prestaría su forma. Parecerse es multiplicarse según la dimensión en que el ser es nudo y fuerza que desanuda, tejido y destejer de formas, límite e infinitud. Nada que ver con la semejanza platónica. Allende el modelo a ser imitado la forma excluida de los falsos pretendientes retoma su juventud y entroniza la copia sin modelo.

En el parecerse lo que se inaugura como posible es la reversión de la relación: de las cosas a las palabras, de éstas a aquellas. “Relaciones de contrariedad y diferencia conforme a apartándose –aproximándose de las cosas a las palabras y de las palabras a las cosas”.

Parecerse es aproximarse, invadir una forma con la intensidad llamada ser.

Apartarse, llevar al ser a su diferencia por la que no es un aparecerse sino un esparcirse que está en el origen de la proliferación en serie de los entes.

12. Pero, ¿todo esto que enrarece los términos puede tomar otro nombre que ritmo?

¿Qué es el ritmo? Dimensión en que todo se ordena según una medida sometida a la tensión del Uno-Todo. ¿Y qué es esta tensión que llamamos ser, lo menos pacífico, lo menos condenado a la prisión de su inmanencia sin imagen, combate, apertura, libertad de mudar las formas, invasor, evanescente, nada politeísta sino más bien cercano a la experiencia de los místicos cristianos, el aliento invasor, el fluido de los fluidos, el sin sustancia, simulacro? A eso lo llamamos ser, ritmo, experiencia de la medida: los adjeti-

vos que designan al ser son máscaras para designar su transitividad, su estar siempre de paso.

Al rigor natural hecho proporción y ritmo, día-cosmos, disposición según medida immanente, co-rresponde el rigor escriturario.

“Que el arreglo de las palabras haya sido, el primer cosmos, el primer orden secreto, potente, para ejercer un domino capaz de extenderse a otros ámbitos.”⁹

La diferencia de caminos designa en Parménides una diferencia más profunda que se despliega en el intermedio entre palabra y cosa. Esa diferencia por la que todo difiere, la tomamos por nuestra cuenta inscribiéndola en la diferencia entre ser y pensar. Porque antes que el ser y englobando la totalidad de lo divergente se abre la diferencia sin unidad ser-pensar. La diferencia que es apertura a la no-reducción, lo i-reducible, lo i-limitado en el decir, limitado por el ser, es ese intermedio en que todo sentido se cuele, el esto-aquello reunidos-separados, en el intermedio que reúne y separa. Aquel que orientado por un saber más sabio, ritmado por el ritmo se divide en el espacio en blanco de una y otra cosa, avizora que en lugar de una distinción se trata de una apertura que incluye y denuncia cualquier dualismo:

“Así pues, bajo la soberanía de la misteriosa diferencia, cosas y nombres están en estado de incesante reciprocidad. A veces la cosa representa el movimiento hacia la dispersión, y el nombre dice la unidad. A veces el nombre pone en plural la cosa única, y el lenguaje, lejos de reunir, dispersa.”¹⁰

13. ¿Y qué otra cosa es para Parménides esta diferencia original sino moira? ¿Y ésta, articulada a anaque, salida de la indiferencia inicial a partir de caos, establecimiento de un orden para decir, para ser, una experiencia del ritmo, vivida aquí como necesidad, en nosotros como destino?

“La diferencia misma, misteriosa, permanece diferente de la que la expresa y porque no hay nada que la diga y se refiera a ella diciendo, pero también todo está hablando a causa de ella, que permanece indecible. Esta diferencia, que hace que, hablando dejemos de hablar, los griegos más antiguos presintieron que era la dura, la admirable necesidad en virtud de la cual todo se ordenaba, a condición de que la indiferencia inicial, la diversidad sin dirección ni forma ni medida, fuese primero reducida a una primera diferencia, horizontal, nivelación del pro y el contra.”¹¹

9 Op. cit. p. 155.

10 Op. cit. p. 156.

11 Op. cit. p. 156-157.

14. “Es el paso de la ambigüedad centelleante a la dura contrariedad que opone término a término. Uno puede vivir indiferente y sonámbulo entre día y noche, pero en cuanto la severa diferencia día-noche se hace presente empieza la elección trágica: escoger la vigilia contra el sueño, escoger a los dioses claros a expensas de las potencias nocturnas, elección siempre trágica, porque el pro y el contra se igualan.”¹²

Para que la diferencia quede resguardada de la contrariedad la palabra habla. ¿Qué es eso que calla cuando hablamos? ¿Qué ritmo, más hondo que la hondura, más alto que la altura al nivel de la tierra habla en nosotros las palabras del poema en que desvío y orden, errancia y camino, silencio y palabra se responden recreando y manteniendo al abrigo de la intemperie su alto sino que resuena?

“Lenguaje que habla en virtud del enigma, la enigmática diferencia, pero sin complacerse en ella ni apaciguarla, al contrario haciendo que hable e incluso antes de que sea habla, denunciándola ya, como logos, esta palabra altamente singular en la que retiene el origen no hablante de lo que incita al habla y que, a su nivel más alto, no habla ni oculta, sino que hace señales.”¹³

15. La diferencia es el ritmo penetrante en la unidad, el logos incisivo. Emanación, lo que llamamos ser deviene esa medida expansiva, esa multiplicación genética que anuda y desanuda en la forma de una medida que da límite pero que en lugar de preservar el reposo de una forma inmóvil deambula en el cambio haciendo la permanencia, inundando a ésta de naturaleza móvil. El ser es límite en el devenir: su potencia unitiva, transitiva, perdida en los meandros de las apariciones evanescentes.

Para Parménides, sólo quien sabe hundir la mirada en lo huidizo y somete la palabra a esa mutación incesante, a ese tumultuoso estado en que se apareja el devenir en ausencia-presencia, sabe percibir la música de los acoples. Ninguna entidad separada, ninguna superesencia estelar, el ser es ese acople concertado en que el todo se dispone como orden, incierto, fugaz, frágil, unitivo, permanente, relación en la que se inventa el flujo y el reflujo del oleaje. A esa red de conexiones entre lo que aparece perdiéndose, y desaparece hallándose, Parménides asigna el nombre modesto, la designación sencilla y enigmática de ser.

Ser: vivir humanamente la muerte; morir humanamente la vida.

“Más radical que el movimiento es la permanencia de las medidas que no cesan de girirlo. Pero esta idea de la permanencia no interviene para procurarnos, en el seno del cambio, un islote de calma donde podríamos hallar refugio. Pues una tal perma-

12 Op. cit. p. 161.

13 Op. cit. p. 158.

nencia, si asigna al cambio sus límites, no lo detiene sin embargo en ninguno de sus puntos en que cada cosa es a la vez lo mismo y otro en el seno de una unidad donde la diferencia no cesa de penetrar.”¹⁴.

¿Será que el ser es la grieta en que el sentido se hace, en que el sentido se abisma?

¿Podríamos pensar que en la fisura en que se hace la diferencia el ser mora como el afuera del sentido, afuera en que es posible la apertura al sentido? Todo parecería dar vueltas, como si expropiáramos las formas corrientes de concebir el asunto, como si espoleáramos un lugar en función de desterrar un adentro que parecería pertenecernos porque se nos niega. El ser deja de ser una ley de lo que es adentro inaccesible, altura, morada; la diferencia lo lanza afuera, en la juntura de las cosas que juegan el juego de la vida y de la muerte y en ese juego da medida y armoniza las diferencias. Percibir esa diferencia es tan difícil porque más que cuestión de comprensión intelectual es asunto de humor. Des-solemnizar la filosofía y sus pretendidos inaccesibles, hurtar el tesoro, lanzarlo afuera, expropiar al ser de las manos piadosas, he ahí el deleite de leer a Parménides.

16. Pensar al ser como ritmo es iluminarlo como centro viviente que anima toda oposición. Es de él de lo que el todo toma su medida. En tanto tal elemento de intercambio no hay que pensarlo sin embargo en el frío estado de lo definitivo, el hielo de lo simple sin conmoción. Todas las asignaciones hechas por Parménides le confieren al ser la potencia inmóvil –suprema movilidad– del contraste originario. En tanto no es lo separado ingresa en lo móvil-inmóvil, imagen difícil de pensar que es la que le conviene. Como medida de toda movilidad su esencia es en la forma del fuego lo contrastado. Ese ardor que Parménides describe en forma tan intensa se retrae a la mirada. En verdad ese retraerse constituye su perenne eclosión, móvil-inmóvil, arde en su fijeza retraída, huye de la fugacidad activándola, penetrándola, articulando la juntura del todo evadiéndose en su movilidad intensiva. Poder de huida y de retrainamiento en lo profundo de la fisis, es mal entendida por la mirada miope que, incapaz de percibir la invisibilidad de lo intensivo inventa una forma inmóvil, estrato fotográfico que crea la ilusión de una sustancia disecada.

El ser: intensidad móvil-inmóvil, diferencia imperceptible que desde lo hondo socava y anima y mesura la superficie. A esa intensidad inasible los griegos la convocan como *aletheia*.

La invitación de Parménides en lo que se llama tradicionalmente la tercera vía del poema es a introducir el pensamiento en esa alternancia en la simultaneidad, a perseguir

14 Beaufret, Jean. *Dialogue avec Heidegger*. Les éditions de Minuit coll. “Arguments” No. 56. p. 39.

ese doble juego de apariciones y desapariciones, a ver cómo en la presencia se pliega la ausencia, ésta en aquella, poder de la mirada que devela lo inasible de ese pliegue, su malicia, su movilidad, como le conviene al ser que bendice una mutación tan sutil, y en el pliegue, el poder esclarecedor del lenguaje.

Tópica de los pliegues, el pensamiento no descalifica la vía de los entes en función de una vía que le sería como superpuesta en tanto inversión del error en la verdad; la vía de lo plegado exige del pensamiento capacidad para penetrar el pliegue, discernir en él lo fugaz de ese movimiento, inasible para la mirada, plegarse él mismo en la diferencia que anima la juntura de lo así plegado y desplegarlo en una ley inasible en que hay que mantener abierto el pensamiento al poder exteriorizante de la diferencia. El pliegue hace del ser la potencia del afuera. Plegado, desplegado en la apertura de lo presente-ausente, insertado en el espacio en blanco de lo abierto, el ser es lo no-dicho del pliegue, su suspensión, anudamiento a partir del cual todo dicho encuentra su campo de posibilidad, el espacio de su divergencia.

“La meditación del poema de Parménides nos introduce en el corazón de una dificultad que, ya a los antiguos, parecía inextricable. La palabra que nos ha revelado sin equívoco la verdad del ser, hela ahí afrontando el equívoco y pareciendo complacerse con él. Ese ir y venir desconcertante de la palabra de verdad, ¿qué nos da pues a entender? ¿No tendría sino la función de hacer aparecer en detalle, en las cosas de ese mundo, la invalidez radical del equívoco en el que el ser mismo se pierde en el desvanecimiento del sentido? Si fuera sólo eso, habría poca diferencia entre el poema de Parménides y la filosofía posterior de Platón quien no vacila en ningún caso derivar la ilusión del equívoco, con lo que puede éste sufrir hallándose por ello mismo radicalmente separado de la participación del ser. ¿Pero es en verdad a una tal separación a la que nos invita la estructura contrastada de un poema en el que la unidad de tono no es rota sin embargo en ningún lugar? ¿La palabra de verdad, cuando decide recorrer en su doble sentido la oposición de los contrarios, no nos enseñaría a abandonar el equívoco, sin, no obstante, invalidar el mundo, denunciando en el equívoco y no en las cosas de ese mundo aquello a lo que se ha invitado al pensamiento a superar?”¹⁵

La doxa es un espacio de correspondencia en que mirada y fisis se articulan como la forma dual de ofrecerse la diferencia. No pensamiento equivocado, reino de la ilusión sino manera de ser el pensamiento que de la diferencia no puede percibir sino un espacio dividido.

“La doxa no puede en efecto ceder a la ilusión sino en el seno de una claridad no ilusoria, pues es ahí solamente y en ninguna otra parte que se nos descubre, esplen-

15 Op. cit. p. 47.

dor universal, la participación en la adversidad a la que pertenecemos y a la que es necesario hacer frente.”¹⁶

17. “Si por un momento el horizonte se abriese para darnos a ver la presencia y la ausencia que lejos de oponerse la una a la otra como dos figuras separadas no pudieran desplegar su contraste sino en la unidad inaparente de una pertenencia recíproca, entonces la errancia sería superada, la contradicción resuelta, el equívoco despejado en ese espacio de coherencia plena que es el dominio del ser.”¹⁷

Recordar es plegarse al designio de lo neutro, romper con la dualidad olvido-memoria, ruptura por la que el ser entra en un olvido más originario del que la dualidad no sería sino uno de sus modos. Como neutro el ser precede al olvido recuperado en la fecundidad del acuerdo con el recuerdo, es el olvido del olvido. El olvido del olvido es el espacio sin memoria de lo mismo.

“Un tal centelleo, podemos en efecto llegar a comprenderlo en su fondo luminoso único y fijo, si percibimos con un verdadero saber los ausentes-presentes a partir de la singularidad del ser cuyas palabras divinas pueden decir el esplendor. Pues si presencia y ausencia son cualidades que no cesan de alternar en el siendo, eso no puede ser así sino bajo el horizonte inmutable del ser. El ser no es nunca un siendo sino la medida a partir de la cual todo ente puede entrar en la presencia que es a la vez un ausentarse y un desaparecer.”¹⁸

Lo inmutable es ese modo neutro de la medida que regula el acople de plegarse y desplegarse de todo aparecer en un movimiento sin memoria, rechazo al recuerdo platónico según el cual aparecer es recordar, desaparecer olvidar.

“Más original que la presencia-ausencia del ente es la universalidad del ser, que inmune a participar de una vicisitud tal, la contiene sin embargo sin reducirse a ella, concerniéndonos de un modo más inquietante. Pero, si ello es así, los decires que van y vienen que, desde el final del frag. 8, rompen en apariencia la unidad del poema, es de la palabra del ser de donde provienen, es el pensar del ser quien los anima y se prolonga en ello. Decires en espiral, yendo y viniendo sin detenerse en ninguno de los dos extremos que son la presencia y la ausencia. Pero ese dar vueltas lejos de perderse y perdemos en los meandros sin fin de su laberinto son

16 Op. cit. p. 78.

17 Op. cit. p. 81.

18 Op. cit. p. 54.

la desentovtura que las libera en nosotros, dándonos a conocer, en la ausencia como en la presencia, el esplendor único del ser.”¹⁹

El ser recoge en su neutralidad presencia y ausencia. Sólo el pensamiento posterior, con Platón, establecerá la distinción por la que el ser se identificará con la figura sin doblez de la presencia. Como si el pliegue parmenídeo al que conviene el ser como género neutro deviniese la figura sin doblez de un ente en la radiante presencia de un polo extraído de la diferencia, despliegue mutilado en que ausencia coincide con ilusión.

Si Parménides prohíbe el camino del no ser es en la medida en que no funda ninguna diferencia y no puede ser fecundo, a saber: abismo. Es al ser a quien corresponde ser el abismo de lo separado, abismo en que todo pliegue deviene despliegue de sentido.

Es platónico pensar el no ser como abismo del ser. El no-ser no es abismo porque no es ni profundidad ni superficie. El ser es por el contrario profundidad que se pliega en superficie, superficie que se despliega en profundidad, abismo.

Dicho lo anterior, ¿queda aún posibilidad de pensar como enseña la tradición a Heráclito opuesto a Parménides para facilitar el acceso a los griegos en la figura de tan tranquila duplicidad?:

“Si Parménides es el pensador del ser, comprendemos que este pensamiento no ensombrece la idea del cambio así como el pensamiento del cambio tal como lo concibe Heráclito no rechaza una permanencia fundamental. El movimiento no aparecería a Heráclito sino sobre el fondo de la permanencia, así como Parménides piensa al ser como horizonte inmutable de la presencia-ausencia que es la esencia de todo cambio. Quizá están ambos a la escucha del mismo logos... Quizá no hay tanto inmovilismo en la palabra de Parménides como no hay tanto movilismo en la de Heráclito, permanencia y cambio son quizá sólo dos aspectos de lo mismo.”²⁰

¿Tendrá sentido aún pensar a Parménides como el adversario del cambio?

¿Podremos pensar aún el poema como la apología del inmovilismo, del ser separado e inaccesible?

19 Op. cit. p. 64.

20 Op. cit. p. 41.

¿Habrá argumentos para justificar un misticismo del ser separado, un dualismo de los mundos que más pareciera un deseo sospechoso de desterrar del pensamiento la superficie en función del humo evanescente de un intramundo?

Leer a Parménides platónicamente es mucho más que una mera falsificación teórica: además de delatar una dificultad profunda inherente a la naturaleza del lenguaje, señala al mismo tiempo una actitud punitiva que está en el origen mismo de la filosofía: la de cercenar la diferencia, la de reducir el afuera a un adentro estrecho, prisión del ser, guarida del pensar. Y el humano es entre los seres vivos el más extranjero en las guaridas. ¿Cómo imaginar leyendo a Parménides a un aprendiz de filósofo, a un joven iniciado que devenga animal de guaridas? Pues a una virtud de topo invita la filosofía cuando se trata de rehacer la diferencia, de volver al pliegue que restituya el afuera y permita allende los conceptos hacer de la experiencia del ser una fiesta.

18. El mundo de las ilusiones no es una ilusión de mundo. Sin pecado original. Mundo serpenteante. Ver serpentear las apariciones es lo más difícil así como aliar el pensamiento a esa disyunción que exige duplicar en un solo gesto la mirada. La falla de la mirada, aquello que está allí en la forma de lo que se hurta los griegos lo denominan olvido. La propia experiencia de *aletheia* contiene en su fondo la experiencia del olvido, lo neutro del ser está allí anudando y desanudando lo real bien que la palabra lo tome en ese tránsito, bien que derive a partir de él borrando su huella. En ese sentido el olvido no es carencia, ni ausencia de memoria, ni ausencia de ser sino el signo invisible que se hace presente sin que sea necesaria la intervención de la mirada. Es lo que Beaufret denomina en el lenguaje de Heidegger, *retraimiento*. Sólo que tal expresión tiene a nuestro entender una apariencia demasiado luminosa, depende en demasía de metáforas ópticas. Preferimos hablar del olvido como presencia virtual de lo neutro, divergencia plural del ser en las apariencias, medida que no se deja tomar por las visibilidades sino que las constituye, el ser es la intensidad que *deambula*, el nudo en la red de lo múltiple, aquello que generalmente no vemos porque no pertenece al orden de lo que se ve ni de lo que escapa al percibir. Hacedor de visibilidades, el ser es lo que exige una manera de pensar que no es visión, ni éxtasis ni intelección sino una capacidad para ir al sesgo, para recorrer la serie en sentido oblicuo, aquello que se piensa sin la intervención mediadora de la luz. Un efecto en la superficie dirían los estoicos y es que quisiéramos insinuar la posibilidad de pensar estoicamente a Parménides. A pesar de toda su carga lumínica, a pesar de la incidencia que tienen en el poema las metáforas ópticas. Quizá no sea lo correcto asimilar el poema al estoicismo, pero no deja de ser tentador promover un desvío que esquite la luz, una abstracción que permita esquivar a su turno los dualismos que Parménides avizora como trampa insalvable del pensamiento. Quizá sea una aventura pero tenemos la intuición que por fuera del dilema luz-oscuridad se nos dé “bajo otra luz” la experiencia del ser que expresa Parménides sin pasar por la prueba de las *aporías* lumínicas.

El olvido que está expresado veladamente en aletheia deserta del dilema luz-oscuridad, lleva a la experiencia a desertar de lo que aparece a la luz y se vela en las sombras, el olvido es lo inexpressado del pensamiento, aquello por lo que todo se expresa, aquello por lo que todo se acopla como ritmo, aquello por lo que toda palabra se acerca a lo real, para lo que no hay palabra sino una disyunción originaria. El olvido está en el borde mismo de lo inexpressado, no como inminencia de palabra sino como el espacio en blanco para la palabra, el vacío que tensiona la oposición de cosa y palabra.

Por ello no podemos reducir como hace Beaufret el olvido al camino del no ser. Al contrario, el olvido es el imposible punto de arranque en que se bifurcan los caminos. Porque el no-ser, los griegos lo sabían como ninguno, es también un camino y quien tiene la experiencia del olvido originario, de lo que por necesidad no puede ser expresado, sabe cuán urgente es cerrar el ingreso al riesgo de ese camino. No hay intención más ardua en el poema que ese llamado a la clausura por el que el pensamiento ingresa a su posibilidad. No sólo se trata de invitar al devenir del pensar en el ser, hay que apartar la mirada del rumor que socava al pensamiento en lo hondo. El olvido es el espacio en que pensar y ser mutuamente se pertenecen. Olvido que no es lo contrario de aletheia sino su necesario fondo, desvío de lo otro en el seno de lo mismo.

Es como decir: en la diferencia que dice el olvido sin decirlo se hace la identidad que una palabra de aletheia convierte en prenda de verdad.

La identidad no pertenece al ser como una cualidad de género. El ser en lo neutro surge de una identidad cocida en el seno de la diferencia. La diferencia difiere en la forma de la identidad, pertenencia de uno a otro de los términos que la forman:

“lejos de que sea la identidad la que pertenece originalmente al ser, en el sentido en que Aristóteles enunciará como trazo fundamental del ser el principio de identidad, es el ser mismo quien pertenece a una identidad más alta que él, y que es su identidad con el pensar.”²¹

¿Sobrará decir que la relación de identidad precede lógicamente los términos que la forman?

¿Habrà que repetir que la relación no se reduce a una igualdad, que en el seno de lo idéntico repta lo originariamente otro, afuera de la diferencia que se constituye como olvido del olvido en el adentro del pensamiento que somos?

Lo más difícil es experimentar lo neutro en lo inclemente del afuera.

21 Op. cit. p. 50.

La interiorización es un recurso por el que el olvido es simple vacío de memoria. Ahí estarán los preceptores del ser para conminar al pensamiento a rememorar y reconstruir el inexpressable afuera con las triquiñuelas de la interioridad, para poner muros que midan la diferencia. Ejemplo: el Parménides de la tradición.

Y Beaufret agrega:

“¿Cómo entender una tal identidad a la vez única y dual donde lo uno y lo otro, pensar y ser, son el uno por el otro, sin que ninguno de los dos sea aventajado por el otro, disociándose de él para imponerse prioritariamente a él? Parménides nos deja aquí delante del enigma. La filosofía podrá apenas mantenerse en esa cima inaugural, aunque bajo todas las formas que le será dado revestir, el pensamiento no cesa de llamar al ser, que de su lado no cesa de responder al llamado del pensar de un extremo al otro de una historia rica en metamorfosis cuyos episodios no serán nunca sino las perfrasis de la palabra más matinal de la identidad, tal como ella nos hace señales en el poema de Parménides.”²²

En las señales que nos hace la identidad ser-pensar se filtran las señales irónicas que en la apertura de lo idéntico nos hace la diferencia. O en otras palabras la identidad ser-pensar es un diferencial sustraído al olvido, identidad de la diferencia, mismidad de lo otro, adentro del afuera.

Pensar es idéntico a ser: pensar es un desvío por el camino de ser, un desvío que rodea lo lejano en lo cercano, pérdida que es reencuentro, olvido que reúne separando lo que reuniéndose en la forma de ser eternamente diverge.

19. Decir el ser, pensar, no es otra cosa que dejarse decir por la diferencia, ingresar en su ley de desvío. Como para el pintor, para el poeta, decir el mar y su oleaje que es flujo y reflujo, es dejarse decir por el mar, ingresar en el lugar, no-lugar, de su divergencia: “el eco responde al eco, todo se repercute”, decía el pintor al filósofo. En esa fórmula tan extraña quizá esté dicho todo, al menos esto, a saber: que la identidad ser-pensar es un eco que responde a otro eco, perdida como está en el olvido que la funda la identidad de una voz idéntica respondiendo a la igualdad consigo de otra voz en la otra orilla. La fórmula dice menos que eso, algo más modesto, difícil de oír con sencillez: que no hay voz tras el eco que garantice la veracidad de la relación, sino un vacío de la voz, algo tan delgado como un eco. Y pensar con Parménides, abrirse al extraño llamado que propone se reduce a eso, a seguir la estela de ese eco a quien nada acuña como legítimo, eco de nadie, neutro y anónimo, un eco que en lo abierto de la noche, entre los dioses y los hombres, busca la intimidad de la reunión con otro eco igualmente despojado. Un eco que responde a otro eco cuando no hay voz ni metáforas acústicas como no hay luz ni

22 Op. cit. p. 82.

metáfora óptica, cuando pensar es de nadie, ni persona ni dios: ¿Acaso no dieron los griegos el más alto nombre para la más elevada experiencia, acaso no denominaron diálogo lo que se abre en la ausencia de rostro, el eco de lo neutro respondiendo al eco de una palabra de nadie, acaso no lo bendijeron bajo el amparo desamparado de lo sagrado y más cotidiano que al hombre convoca y de lo que los griegos dieron prueba de insidiosa fidelidad; acaso no podríamos llamarlo con ellos: amistad?

La amistad es la identidad de dos ecos, que mantienen la dignidad en el abismo de la distancia.

La amistad es lo anónimo del rostro, ser, neutro sin rostro porque no es persona y por ende máscara; pensar que no es de nadie sino de la divergencia de ser que preserva la diferencia. Amistad sin medida común es la identidad de pensar y ser, ni espacio, ni mansión sino el signo de una apertura cuya única medida la elige la necesidad y la bendice el destino.

“Pero entonces el ser no es ningún ente-siendo, pues ningún siendo-ente está del todo presente si su relación con el ser es tanto ausencia como presencia... No es a alguna parte en el siendo sino transitivamente a él que podemos decir el ente-siendo en contraste con la nada que nos hurta la palabra... El ser no es pues lo divino sino la dimensión donde lo divino mismo está tanto ausente como presente, y en lo más profundo de la ausencia sólidamente presente como le conviene a la armonía del ser... El ser nombra la singularidad única del conjunto de donde transitivamente al ente-siendo adviene a toda la medida que mantiene todo dentro de sus límites.”²³

20. Aprender a ver es colocar la mirada por fuera de las metáforas ópticas. Entrar en el recinto del cambio del que el ser es la medida supone despojarse del sentido receptivo de la percepción y actuar reuniendo en un solo gesto la duplicidad que contiene el don: ente, ser ente. Y en la duplicidad, abrir la palabra a la dimensión desdoblada, uno que deviene dos. Como si dos siluetas se amasasen en la simplicidad de una única figura, como si el uno fuese lo que se dona a la apertura escindida del dos. Y bien que esta teoría del don, entregar sin contrapartida, constituye el corazón de la experiencia del ser en los antiguos griegos tal y como es avizorada por Heidegger. Dar sin contrapartida es lo propio de la relación que envuelve y despliega ser y pensar. En una identidad que podríamos llamar desequilibrada o cuyo equilibrio se establece por la donación recíproca en que se incluyen, exuberancia de ser por exuberancia de pensar. El culmen de esa donación podemos atestiguarlo en la sencillez de la fórmula más simple: el se da.

En ella experimentamos lo que al ofrecerse se preserva, lo que se entrega en su sustracción pero no como el gesto de negar lo que se promete a última hora sino en el

23 Op. cit. p. 83.

sentido en que donarse es al mismo tiempo preservarse en la donación, no guardar intacta una sustancia sino mantener en el lujo de la donación activo y rico el flujo de la fuente.

El se da, señala esa cualidad emanativa, no un emanar de alguien sino un emanar que es nadie, ninguna persona que emana es su acepción neutra. El se da consiste en esa no pertenencia, lo que se da no es de nadie ni es nadie, no es una cualidad sino el flujo incesante de una intensidad, de una energía sin forma, pura potencialidad insuflando las formas de pensar. ¿Se me dirá que me desplazo? ¿Diré acaso que confundo los términos? Y sin embargo creo que hay pruebas que justifican una lectura del ser de Parménides como esa inserción en la exuberancia, que, el sustraerse del ser que no es el retirarse de una sustancia puede ser experimentado como un darse que no exige réplica ni equivalencia sino un responder en la desigualdad, un plegarse a esa virtud del don por la cual pensar y ser son articulados en una relación signada por la abundancia.

Se da en primer término que uno se convierte en dos. Que es insensable día sin noche, que,

“quien se limita a decir, es de día, no comprende nada de la naturaleza del día, que según una palabra de Blanchot, no es día sino por la noche en él sobreentendida.”²⁴

El se da llama a morar en la relación de intercambio desigual. En verdad es un llamado que no preexiste a los términos así como el eco no tiene como requisito la pureza de la voz. Sólo en la desigualdad de lo que da sin igualdad puede ser la voz una emisión en lo abierto. Velarse no es otra cosa que acumular, preservarse para incrementar la intensidad. El equilibrio del intercambio ser pensar no es sino una imagen fugaz de los tránsitos desiguales. Así como el equilibrio de la balanza sostenida por Zeus, la que hace justicia y mantiene la medida entre los hombres no es sino la imagen de un desequilibrio fundador que apunta no sólo a la desigualdad dioses-hombres sino a la más originaria entre cosa y palabra. Sabemos de qué exuberancia y de qué saqueos y de qué dominaciones proviene el origen del lenguaje. Por ello intuimos que el se da que acuna ser y pensar no alude a una relación pacificadora sino a una sobreabundancia en que lo que se da en el se da es también el devenir sinuoso de un poder. Para Heráclito esta armonía que recoge la relación en el dominio de lo posible viene de polemos y su verdadero destino como el del cosmos animado por el fuego que por todo se cambia es el combate.

El don está en la raíz de una relación desigual pero real en la desigualdad, toda igualdad no es sino la imagen falsificada de la identidad.

Corresponderse en el ser es para ser y pensar, responderse uno a otro en la desigualdad, en la diferencia de las fuerzas y hacer de ese diferencial el término común

24 Op. cit. p. 83.

donde nada hay común sino un darse abierto al hurto, del ser que saquea al pensar, del pensar que recoge el doble gesto, histrionismo del ser, de ofrecerse y velarse.

Entiéndase cómo el velo no es sustrato que guarda y recela el ocultarse, no es un mero pasar de lo visible a lo invisible. Para que el don sea exuberante aquello que dona no puede agotarse en el donar porque ello sería signo de debilidad. La riqueza que se acrecienta donándose, he ahí la extrañeza de la relación de don que recoge ser y pensar. El velo es el tránsito por el que hay que pasar, poder de mimesis que tiene por función evitar caer en la desnudez de un don sin imagen, lo que va de ser a pensar en la forma del don es un flujo de imágenes. Ser y pensar, ocultamiento-desocultamiento, presentarse-sustraerse designan virtudes teatrales esenciales en relaciones de equilibrio y desequilibrio, toda una teoría de las máscaras a la que los griegos eran sumamente sensibles. En lugar de entender la relación ser pensar bajo el dominio de la óptica hay que reivindicar el devenir mimético de la intensidad que va como un cortejo de máscaras entre el ser abierto y donador y el pensar como exuberante emisión de acontecimientos de sentido.

21. El devenir múltiple de las máscaras por el que se acopla el todo con lo Uno no es una cacería de brujas. Ni tampoco de dioses. Potencia infinitiva, el ser que se abre en la duplicidad ser-ente no se deja capturar en la figura inmóvil y plena de un sustantivo. Ello equivaldría a la fijación de una máscara, a devenir estereotipo. Cuando ello sucede, la máscara que designa originariamente la ausencia de rostro se hace rostro o aquello tras lo cual, ilusión de la metafísica, el rostro en su transparencia reposa. Todo entonces queda enrarecido, la máscara deviene ilusión de verdad, apariencia. Me oculto el rostro para engañar, para no aparecer, para tomar el aire de otro. Tras la máscara las verdaderas intenciones hacen guiños, como hace muecas el ser en la apariencia. En verdad todo ello es lamentable y hace alusión a una pérdida de inocencia. Y de la alegría que se muta en mala conciencia.

Los dioses aman las máscaras. Y no para ocultarse sino para aparecer. Porque la máscara es una potencia verbal y no sustantiva. Porque se es la máscara que se porta, porque ser es aparecer y decir ser es bendecir la apariencia. Y aparecer no es otra cosa que máscara. Así como para los griegos persona es máscara y no como en nuestra tradición, aquello que se esconde tras ella. Ningún ocultarse sino aparecer, y desaparecer tras otra máscara, porque en el juego de la aparición, la desaparición designa sólo el mutarse de las máscaras, la fusión, el intercambio, la yuxtaposición.

Tal vez sería en ese deambular de las máscaras que nada de originario preservan donde podamos entender la duplicidad presentarse-ausentarse sin un trasfondo metafísico, al que también en cierto momento estaría tentada a llevarnos sin casi saberlo la terminología heideggeriana: ¿Aparecer, presentarse, asistir, ocultarse, no serían todas ellas figuras de la máscara, ella que es un modo de ser y no un ser, ella que esquivo la preeminencia de un único verbo, que recorre los verbos como máscaras de sí?

¿Y es que no podríamos osar a partir de aquí además de una noción del don y del ser una idea del lenguaje en que las palabras serían máscaras más que etiquetas, en lugar del nominalismo del que se acusa a Parménides una recusación de la palabra como huella, la palabra como una huella en el agua? O ¿el zarpazo de un tigre?

BIBLIOGRAFIA

Heidegger, Martin: Qué significa pensar. Ed. Nova. Buenos Aires, 1958.

----- Introducción a la metafísica. Ed. Nova. Buenos Aires, 1972.

----- La Moira en el poema de Parménides. En: Conferences.

----- De camino al habla. Ed. Del Serval Guitard, 1987.

Beaufret, Jean: Dialogue avec Heidegger. Les Editions de Minuit.

Ramnoux, Clemence: L'Homme entre les choses et les mots. Les Belles Lettres. París.

----- Etudes Presocratiques. Paris. Ed. Klicksieck, 1970.

Nietzsche, F.: La filosofía en la época clásica de los griegos. Ed. Aguilar.

----- Estudios preparatorios al nacimiento de la Tragedia. Ed. Aguilar.

Blanchot, Maurice: L'Entretien Infini. En: El diálogo inconcluso. Ed. Monteávila.

Bataille, Georges: Le masque. En: Obras completas T. II. Galimard, 1971.

EL DON: LA MASCARA

Por: Carlos Vásquez

*BLANCHOT, M. *PARMENIDES
*SER *PENSAR *LENGUAJE *APA-
RIENCIA

RESUMEN

El artículo es una propuesta de lectura del poema de Parménides. Contra la exégesis que de él han hecho las interpretaciones tradicionales estrechándolo en el inmovilismo, el autor enfatiza una idea de habla que permite acoger la diferencia irreductible entre cosa y palabra, cuyas consecuencias son fundamentales para el pensamiento: en lugar del modo dialéctico, la relación presencia-ausencia se lleva a cabo en una escritura que concibe el ser como donación (de sentido) y el pensamiento como máscara.

THE DONATION: THE MASK

by Carlos Vásquez

*BLANCHOT, M. *PARMENIDES
*BEING *THOUGHT *SPEECH
*APPEARENCE

SUMMARY

The article consists in a proposal for reading Parmenides' Poem. In opposition to the exegesis made by traditional interpretations reducing it to immobilism, the author emphasizes an idea of speech that allows the acceptance of an irreducible difference between thing and word, the consequences of which are fundamental for thought: instead of the dialectic mode, the relation presence-absence is developed in a writing conceiving being as a donation (of meaning) and thought as a mask.